

Comunicación y transmodernidad: claves para la emancipación del ser humano. Una conversación entre Santiago Castro-Gómez y Vladimir Núñez

• **Juan Ramos Martín**

Pontificia Universidad Javeriana



Vladimir Núñez y Santiago Castro-Gómez en un momento de la conversación en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá

NOTAS BIOGRÁFICAS

Santiago Castro-Gómez es profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia).

Contacto: scastro@javeriana.edu.co

Vladimir Núñez es profesor y director del Departamento de Estudios del Lenguaje de la Facultad de Comunicación y Lenguas de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia).

Contacto: vladimir.nunez@javeriana.edu.co

Juan Ramos es profesor del Departamento de Comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia).

Contacto: juanramosm@javeriana.edu.co

El tema de la conversación que aquí se presenta responde a una inquietud no del todo incierta: ¿es improbable hoy

en día la comunicación? Pensado así, de manera abierta, lo primero que surge es una serie de silencios elocuentes, que hablan de las

complejidades propias de la pregunta, fundamental para empezar a pensar, de nuevo, la ontología de un campo que no es campo, sino en su respuesta a la configuración de las necesidades sociales más básicas desde un locus de enunciación concreto, desde unas voces y unas perspectivas que asumen como propias las condiciones de posibilidad desde el hecho mismo de comunicar y comunicarnos.

Bogotá bajo nuestros pies, Latinoamérica en la cabeza y en el corazón, Santiago Castro-Gómez y Vladimir Núñez abogan por la necesidad de entender la comunicación como una apuesta política, inherente, real, concreta.

Lo hacen sin mediaciones, con la confianza propia de aquel que se conoce ya por tantos años, entre risas, sin la necesidad de demostrar el acierto de ninguna de sus premisas, libertad necesaria para establecerse propio en la discusión, construyendo en la tensión elementos fugaces de intercambio. Optimistas ante un mundo tan letárgico como inconmensurable. Reacios a abandonar las posibilidades de la emancipación. Y, por improbable que parezca, se comunican.

Vladimir Núñez (VN): La idea sería empezar a conversar sobre un tema que, incluso, desde la literatura y la comunicación ya lo planteaba, por ejemplo, Baudelaire, sobre la improbabilidad que tiene, con la emergencia de la modernidad, el comunicarse. ¿Qué es comunicar cuando hablo contigo? ¿Qué realmente estamos haciendo? ¿Qué entiendes de lo que yo te digo? ¿Cómo recibes mi discurso? Se han planteado grandes discusiones sobre, en términos genéricos, la improbabilidad de la comunicación, en sentido utópico, desde la construcción de sentido, pero también en la medida en que uno ve las maneras en las que estructuralmente se construyen las sociedades, dónde se traslapan las formas como yo concibo un fenómeno o la manera como la represento.

Santiago Castro-Gómez (SC): Frente a lo primero, creo que estoy de acuerdo en que históricamente sí podemos hablar de una improbabilidad estructural de la comunicación, en la medida en que, durante buena parte de la historia de la humanidad los pueblos se comunican intraculturalmente, pero no extraculturalmente. Gente que tiene otros dioses, otras genealogías, otras costumbres, entre esos no hay comunicación, o hay una forma especial de comunicación, que es la guerra, el código simbólico que puede ser la guerra. O a veces, el intercambio.

Yo diría que la comunicación fue, y en parte sigue siendo, una comunicación intracultural. Ahora, ¿qué pasa con la modernidad? La modernidad inaugura, de alguna manera, la pretensión de que podemos convivir diferentes culturas, diferentes formas de pensar, pero reconociendo unas normas fundamentales, que son supraculturales. Esos valores supraculturales, de orden político, que permitirían que distintas formas de pensar, distintas creencias, digámoslo filosóficamente, distintas nociones de bien puedan coexistir en una misma sociedad.

Ahí la pregunta sería cómo valoraríamos esa pretensión moderna. Desde cierta filosofía latinoamericana, pienso en Dussel y en la filosofía de la liberación, se ha dicho repetidamente que esa pretensión moderna es, ella misma, cultural. Es una pretensión occidental. Y por eso es por lo que decir que podemos convivir diferentes culturas, tan solo reconociendo unos valores universales, es tan solo una forma de imponer, de alguna manera, un cierto *ethos* cultural sobre todos los demás.

Esa fue una idea fundamental de la filosofía de la liberación en los 70 y creo que pasa de alguna manera a cierta rama del pensamiento decolonial que, quizá, haya radicalizado un poco esa posición.

VN: Marca mucho ese pensamiento de Dussel, porque, ¿tú crees que, en esa imposibilidad de comunicarse, la forma de resolverla de manera premoderna era la guerra? Yo pensaría que no necesariamente esa es la única forma de resolver los encuentros no comunicativos interculturales. Es decir, que habría comunicación intracultural, pero los encuentros interculturales no se resolverían necesariamente con la guerra. Los pueblos que llegaron antes de los españoles a América, no necesariamente como ejercían el intercambio era la guerra.

SC: Dije que la guerra o el intercambio. Simbólico. Los etnólogos hablan, por ejemplo, del intercambio de mujeres, como en Levi Strauss, las alianzas, los patriarcados, pero eso no significa que la violencia haya quedado por fuera. Yo pienso que la violencia, de alguna manera, fue un código constitutivo de todas las sociedades premodernas y que, justamente, la pretensión de la modernidad ha sido generar una forma de convivencia que pueda canalizar institucionalmente los conflictos. A Eso lo llamamos democracia.

Ahora, viene una discusión filosófica importante de hasta qué punto esa violencia es constitutiva de la naturaleza humana o es solo cues-

tión de proyectos históricos. Si es posible saltar por encima de nosotros, esa es la tesis de Rita Segato, una tesis fuerte con la que no estoy de acuerdo, en que la violencia sobre las mujeres es constitutiva de la misma sociabilidad humana. De la misma antropogénesis. Y mi pregunta es, si eso es así, resulta entonces completamente imposible saltar por encima de nosotros mismos, eso implicaría una mutación antropológica y el feminismo sería simplemente una charada.

VN: Claro, porque estará negando otras posibilidades más allá de lo constitutivo de lo humano en términos de violencia. Yo hasta donde había leído de ella, no tanto desde lo antropológico, sino más desde lo patriarcal, como un tema más constitutivo de la violencia patriarcal como elemento ejemplarizante, el violador como un ser moralizante en términos de querer ejemplarizar al sujeto violentado. Digamos que, hasta ahí, esa hipótesis me parece interesante. Lo antropológico no lo conozco tanto...

SC: Sí, tiene un texto que se llama 'Las estructuras fundamentales de la violencia', muy inspirado por Levi Strauss, una tesis que ella ha defendido en varias ocasiones. Pero bueno, estábamos en si es posible que los conflictos interculturales pueden ser resueltos a partir de un código que no sea el código de la violencia. Y vuelvo con el tema: la modernidad ha levantado la pretensión de que sí es posible.

VN: Pero sabemos que eso es una pretensión solamente...

SC: Es una pretensión normativa, eso no significa que empíricamente sea siempre realizable. Pero yo creo que sí que habría que valorar esa pretensión en tanto que normativa. Porque si descartamos eso, ¿qué nos queda? Si renunciamos a cualquier pretensión normativa de comunicación, y no estoy hablando como Habermas...

VN: Te iba a decir, ¡qué habermasiano!

SC: No, no es eso, pero yo sí creo que sin criterios normativos no es posible la política. Es decir, si tú renuncias a criterios normativos, lo único que tienes es la fuerza o la violencia. La única forma de una comunicación intercultural no violenta sería el reconocimiento de criterios normativos ¿O cuál otra?

VN: Yo pensaba, por ejemplo, a propósito de Foucault y de ese trabajo en el sujeto, que no pasa necesariamente por una política normativa, sino que pasa más por una especie de, para llamarlo en términos de Deleuze y Guattari,

de microtrabajos o micropolíticas de resistencia. Lo que pasa es que tengo una especie de incertidumbre y desilusión por estas grandes transformaciones, porque normalmente las grandes transformaciones a lo que nos han conducido es a gente que se cree un mesías, con la pretensión de homogeneizar o de tener unas políticas comunes a todo. Pero pensaría que, previo a eso, el trabajo sí es, en principio, sobre el sujeto.

SC: Sí, pero tú remites a Foucault y a Deleuze, principalmente a Foucault, y la idea de las tecnologías del yo y del trabajo del sí-consigo termina siendo una salida esteticista y subjetivista.

Recurrir a Foucault y al tema de la estética de la existencia, a mí me parece muy poco, demasiado poco. Sin negar la importancia de las transformaciones a nivel subjetivo, ni siquiera subjetivo, a nivel de la microfísica del poder, yo creo en la necesidad de las transformaciones en la microfísica del poder, pero solo con esas transformaciones tú no logras atacar problemas comunes.



Vladimir Núñez

VN: Es cierto, pero es un paso.

SC: Pero ¿hacia qué? Porque sin antes lo otro, no es un paso hacia nada, sino un fin en sí mismo. Si es un paso, significa que estamos reconociendo que hay una posibilidad mayor de acceder a criterios normativos comunes interculturales, y eso es lo que llamamos la transmodernidad, que es la posibilidad de un recono-

cimiento de normas de convivencia interculturales, es decir, ancladas en distintas culturas, en distintas civilizaciones, que pudieran hacer posible la comunicación intercultural. Porque si miramos las culturas como entes puramente cerrados, que lo eran, si hay algo que ha hecho la modernidad es romper con todo ese encerramiento de las culturas. Y claro, con todas las patologías de la modernidad.

Dialécticamente, diríamos, la modernidad es lo mejor y lo peor que le ha podido pasar a la humanidad. Lo peor, por el tipo de racionalidades que despliega. Pero es lo mejor, al mismo tiempo, porque es lo que ha permitido que las culturas puedan interactuar a nivel mundial.

VN: Digamos que entre lo mejor y lo peor, es lo que imposibilita, pero al mismo tiempo, también posibilita. Y yo pienso más en lo que posibilita, porque lo que imposibilita lo hemos ya criticado, lo vivimos a diario, pero no podríamos pensar lo impensable o lo que posibilita si no sufriéramos en carne propia.

SC: Y en América Latina lo hemos sufrido, en el Tercer Mundo lo hemos sufrido, pero también lo sufre Europa, ahora se le está devolviendo...

VN: Y lo sufre Europa, por ejemplo, en torno a uno de los puntos que, a mi parecer, surge cuando pensamos en ese concepto de 'modernidad': creer que Europa era homogénea. Y todo pasaba porque ellos mismos también estaban sufriendo y padeciendo. Ellos dicen, por ejemplo, que allá estaban en el esplendor y aquí teníamos esclavitud y colonialismo, pero tampoco era que allá todo el mundo estuviera en un periodo de esplendor y de luz y todo el mundo fuera racional. Estoy seguro de que había, y hay todavía incluso, otras modernidades en Europa que fueron ocultadas y que no nos llegaron acá tampoco.

SC: Y acá también serían posibles otras modernidades. Yo le creo mucho a Bolívar Echeverría en la apuesta por una modernidad no capitalista. Pero eso implica varias cosas a nivel conceptual. Primero, no hay que confundir la modernidad con el capitalismo. Eso es un error fundamental que se comete mucho en Latinoamérica y, sobre todo, en ciertos sectores de izquierda subalternista: creer que el capitalismo agota la modernidad. Y en una de las tesis de Bolívar, precisamente, él hace una distinción bien interesante, y bien filosófica, además, entre

la famosa diferencia ontológica de Heidegger. Es decir, la modernidad tiene una dimensión ontológica, afecta a una cierta forma de estar en el mundo, de ser en el mundo, que tiene que ver con una revolución tecnológica y con una promesa de superación de la escasez. Y con la

posibilidad de, con base en esa superación de la escasez, construir una comunidad libre, autárquica y sin violencia, superando aquello que fue constitutivo de las humanidades premodernas, que fue la escasez y la violencia.

Es decir, la humanidad conlleva una promesa emancipatoria, a nivel ontológico. Otra cosa es a nivel óptico, que son los distintos proyectos históricos

de la modernidad. Dentro de esos distintos proyectos históricos de la modernidad, el que se impuso y se globalizó fue el de la modernidad capitalista, pero no era el único proyecto histórico de la modernidad. Entonces, la tarea y la lucha política es por una modernidad no capitalista.

VN: Me parece que ahí la apuesta de Bolívar Echeverría, precisamente, es desde aquí, desde Latinoamérica ¿Cuál sería la modernidad constitutiva de nosotros? A mí me gusta, por ejemplo, Zavaleta con su noción de sociedades abigarradas, porque realmente lo que hicieron y proponen estos filósofos es: 'dejémosnos de esta modernidad que está allá, que viene de Europa, y es cierto, nos constituye, pero no es lo que somos, sino también somos otras cosas, muchas otras nociones'. Es recuperar todo esto de las modernidades otras, que no tienen luz, que no se evidencian: los indígenas, los negros, ...

SC: Bien lo dices, recuperar las modernidades indígenas, afrodescendientes. No es volver a un activismo premoderno, ni indígena ni afrodescendiente.

VN: Ahí si estamos de acuerdo, porque la idea no es volver a la idealización de que 'no, es que ellos sí cuidaban la naturaleza, no violentaban al otro', no. Cuando hablo de las modernidades indígenas y negras, precisamente creo que una de las tareas por hacerse es empezar a establecer con qué metodologías comienza uno a recuperar esas modernidades otras. Porque, realmente, es algo como aquello sobre las 'pedagogías de la tierra'. Hay otras formas de cómo yo accedo al conocimiento, cómo accedo al otro...

“Cuando hablo de las modernidades indígenas y negras, precisamente creo que una de las tareas por hacerse es empezar a establecer con qué metodologías comienza uno a recuperar esas modernidades otras”

Vladimir Núñez

SC: Claro, oralmente, ancestralmente...

VN: Ahí me parece que haría falta recuperar otras posibilidades que aún están por recuperarse.

SC: Y recuperarlas en su articulación con la modernidad, porque si no las articulamos con la modernidad, estamos fritos. La modernidad debe ser rebasada, pero precisamente a partir de aquellas racionalidades que dejó por fuera. Y eso implica la noción de transmodernidad, implica atravesar la modernidad. No pasarla por debajo, por el lado, saltarla por encima, eso no se puede. La modernidad es una condición de la humanidad. Querámoslo o no. Puede gustarte, no gustarte. No es una cosa de suma cero, si tú decides ser o no moderno. Eso no vale.

Tenemos que asimilar y asumir la modernidad, pero atravesándola con base en otras racionalidades, en otras modernidades periféricas, que es lo que llamamos el proyecto de la transmodernidad, que no deja de ser un proyecto civilizatorio. Así como la modernidad, dice Bolívar Echeverría, fue un proyecto civilizatorio, en sus palabras: 'de totalización civilizatoria', la transmodernidad también.

VN: Pero civilizatorio no en sentido de oposición a la barbarie, ni en el sentido de unicidad, porque si no estaríamos cayendo de nuevo en la única modernidad. Sino que habría otras formas civilizatorias...

SC: Sí, claro. Civilizatorio, entiendo, como una forma de convivencia que, en el caso de la transmodernidad, sí sería una verdadera comunicación intercultural. Pero eso implica traer todo lo que trajo la modernidad, la ciencia moderna, la política moderna. Todo eso hay que transmodernizarlo. No se trata de recuperar cosas desde atrás. Se trata de atravesarlo y echarlo para adelante. O ir hacia otro lado.

VN: Yo lo que pienso es que, en la medida en que uno vaya recuperando esas modernidades, en esa recuperación también va viendo qué es precisamente lo que está recuperando y hacia dónde va. O sea, no hay un *thelos*.

SC: Ni es un proyecto de nadie. Eso es algo que puede o no pasar. Es un proyecto sin garantía histórica alguna. Puede pasar lo contrario. Puede pasar, simplemente, que la modernidad capitalista se estalle a sí misma y nos haga estallar a todos. Es perfectamente probable. Pero no hay que ser tan pesimistas. También lo otro tiene sus posibilidades. Y acá se trata de apostarle a una u otra, en eso creo yo que consiste la libertad. La libertad siempre es

un acto sin garantías. Si tuviéramos garantías de una decisión no sería una decisión libre.

LA TENSION COMO PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE LAS SOCIEDADES

- Ahí hay varias cosas que están saliendo y que son muy latinoamericanas. Hablamos mucho de Bolívar Echeverría, famoso pro su ethos barroco. Hablamos de la sociedad abigarrada de Zavaleta, podríamos hablar de las sociedades otras de Zibechi, inspiradas en lo mesetario de Deleuze y Guattari, la transmodernidad de Dussel,... tenemos muchas configuraciones conceptuales que al final nos están remitiendo al hecho de la tensión en sí y a esa improbabilidad de la que estábamos hablando al principio. Es improbable, pero es un intento eterno. El ethos barroco surge de la imposibilidad de imponer, en el encuentro, las necesidades de cada uno de los sujetos: ni dominantes ni dominados. ¿Es en la tensión en sí como se constituyen las sociedades?

Santiago Castro-Gómez (SC): La codigofagia, hablaba el propio Bolívar Echeverría, la imposibilidad de tener un código común. Por eso digo, hay que tener criterios comunes. A eso me refiero, no estoy hablando de Habermas, estoy hablando de que es necesario construir códigos interculturales de comunicación. Es la única posibilidad que tiene este mundo, esta humanidad, de sobrevivir. Si no es así, moriremos.

- Y en ese sentido, esta es una pelota que se le devuelve a Europa.

SC: Y no saben que hacer. La reacción que está teniendo Europa es típicamente colonial. En vez de dejarse interpelar por lo que está ocurriendo, se cierra en su pretensión de siempre, que para mí es signo de un continente envejecido, incapaz de renovarse. No saben que hacer sino recurrir al pasado, a las mismas fórmulas del pasado que no entienden que fueron las que generaron el problema.

- Hemos consensuado que la comunicación es improbable, pero tiene ciertas posibilidades en otros escenarios transmodernos. Partiendo desde América Latina, ¿cómo construimos identidades transculturales?

SC: Ese es un grandísimo problema. Mi opinión es que, si queremos avanzar hacia ese mundo que estamos pensando, es necesario desidentificarnos. Si mantenemos identidades culturales viejas, no podemos avanzar a un código común, es imposible. La posibilidad de

acoger normas comunes interculturales supone un proceso de desidentificación. Ahí si te hago caso en parte con lo de Foucault, un proceso de des-subjetivación, pero a nivel colectivo y no individual como en Foucault.

VN: Primero, hemos acordado que hay una necesidad de unos comunes para que sea posible la comunicación intercultural. Cuando empezamos a hablar de otras modernidades, ahí también tendría que haber unos aspectos que se crucen y se vuelvan comunes. Hablar de identidad estaría en contra de eso, porque estaríamos volviendo a esa noción manida de identidad moderna. Tendríamos que hablar de identidades, pero donde se van traslapando y se van entrecruzando lo común y lo diferente, lo que nos une y lo que nos diferencia. Cuando reconozcamos esto, logramos evitar que la comunicación, o los encuentros interculturales, sean violentos. Ahora son violentos porque precisamente creemos que es uno, y ese uno es el mío.



Santiago Castro-Gómez

SC: Es verdad que eso implicaría un proceso de entrelazamiento social y cultural importante, pero también tengo que decir que las identidades se construyen políticamente. Estoy pensando en Laclau y Mouffe y en la idea de que las identidades inter- no están dadas, hay que construirlas. Hay un proceso de fabricación de los códigos interculturales. Es una cuestión artificial, es decir, política. Eso se construyó políticamente, no se va a dar así nomás.

La modernidad europea ensayó un código, que es el código de la humanidad. Aunque la

idea de humanidad como tal existía en la Grecia antigua en el cosmopolitismo, en algunas escuelas filosóficas, no fue sino hasta la modernidad, y básicamente con la Revolución Francesa, que se empezó a concebir la idea de que primero eres humano y luego negro, o mujer, etc. O sea, la idea de humanidad es una de las ideas emancipatorias más importantes de la modernidad.

VN: Pero que también generó problemas...

SC: Claro, generó problemas en sus proyectos. Pero la idea misma es válida. Si renunciamos a la idea de humanidad, apaga y vámonos. El problema es que esa idea de humanidad se asocia con un contenido europeo: el hombre blanco. Ahí está el problema. Pero el código mismo, el código intercultural 'humanidad', para mí es un código válido. Si tú simplemente dices que los derechos humanos son occidentales, patriarcales y heterosexuales, entonces ¿qué hacemos?

El proyecto de la transmodernidad implica reconocer ya, desde la misma modernidad, cuáles pueden ser los códigos interculturales. No es una cuestión del futuro lejano. Ahí soy hegeliano: en la historia misma ya podemos encontrar rastros de la emancipación. No es un proyecto futuro, no es ciencia ficción.

VN: Y por eso el imperativo de empezar a rastrear ya esas otras modernidades, porque, si no, ¿cómo las construyes si sigues creyendo que solamente es una la modernidad?

SC: En el mundo negro, en el mundo indígena, podrían rastrearse conceptos análogos que no tuvieran nada que ver con la modernidad francesa, sino que sean otra cosa. Códigos universales. Porque solo con códigos universales es que podemos avanzar. El puro particularismo no nos lleva a ningún lado. De hecho, el particularismo es conservador.

EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACIÓN

- Ante la reacción de un universalismo mal entendido -desde los valores puramente económicos-, filósofos como Tran Duc Thao en su crítica al marxismo vulgar hablaban de la necesidad también de contar con la vivencia, en torno a la metáfora de la mitología griega, como una construcción no meramente superestructural, sino también parte de las condiciones materiales de existencia. En ese sentido, América Latina también fue uno de los grandes

puntos donde se ha cuestionado a la teoría crítica europea como un proyecto colonizador.

SC: Algunos sectores críticos. Yo reconozco el legado euro-peo, sin él, estamos fritos.

- Claro, pero es verdad que hay una imposición de un aparato teórico. Y en el sentido de la imposición, de la representación, va la pregunta. Al final, en este proyecto transmoderizador, ¿es necesario representarnos unos a otros? ¿o con la vivencia misma, ya que la comunicación es posible, podríamos llegar a esa transmodernidad real? Es un problema complejo, en tanto implica elementos de poder, dominación e invisibilización. ¿Cómo podríamos superar el problema de la representación?

SC: Yo diría que hay que entender que ningún proyecto, por emancipatorio que sea, podrá prescindir de las relaciones de poder. Es decir, que la transmodernidad también va a generar injusticias y exclusiones. Y eso es inevitable en la medida en que reconocemos que el poder es constitutivo, como lo creo, ontológicamente constitutivo, es decir, los humanos existimos en relaciones de fuerzas y atravesados por ellas.

“Ningún proyecto, por emancipatorio que sea, podrá prescindir de las relaciones de poder”

Santiago Castro-Gómez

No somos completos, somos ontológicamente incompletos, en tanto que especie, precisamente porque estamos atravesados por relaciones de poder y de fuerza. Y eso ningún proyecto, por emancipatorio que sea, podrá saltárselo jamás.

Es decir, en el proyecto transmoderno tendrá que haber representación. Y la representación trae sus exclusiones. Entonces, no vamos a creer que estamos avanzando a la sociedad sin clases, tal y como la entendía Marx. El hombre nunca será hermano del hombre, porque si no no sería el hombre. Y si lo que queremos es que el hombre deje de ser el hombre, bueno, yo no quiero que el hombre deje de ser el hombre. Yo quiero que podamos canalizar institucionalmente ese poder que nos constituye y podamos tratar de resolver los conflictos sin matarnos.

Vladimir Núñez (VN): Yo diría que no tendremos ya que pensar solo en la representación, sino en múltiples formas de representación. Ahora las hay, pero al reconocer las demás modernidades, cada una de esas modernidades también tendrán sus formas de representación, que obviamente también vendrán vinculadas en torno al ejercicio de poder, porque estoy completamente de acuerdo con Santiago

en eso. Y esa canalización de la que hablaste, sería una canalización de pedagogía política, en donde la resolución no es matarnos, ni el conflicto, en términos de resolución de violencia, sino, precisamente, una pedagogía política de las representaciones que irían de la mano con el reconocimiento de las modernidades.

SC: De acuerdo. Yo creo que partimos de que la modernidad es algo constitutivo de la humanidad desde el siglo XVI y que no es posible regresar a la premodernidad. No hay pueblos premodernos hoy en día, solo pueblos que están en el centro o la periferia de la modernidad, que es distinto. Pueblos premodernos ya no hay, a menos que encuentres por ahí en la selva alguna tribu no contactada, pero en cuanto vean el primer avión dejarán de ser lo que eran. Lo mismo, cuando los indígenas vieron al primer caballo, al primer conquistador, dejaron de ser lo que eran. Es como un hipotético encuentro con extraterrestres: en ese momento dejaríamos de ser lo que somos.

Si partimos de que hay que asimilar la modernidad y que hay que negarla en sentido hegeliano, es decir, cancelarla, la representación viene en ese paquete. Las formas de representación surgen con la modernidad, surgen con técnicas de representación: la imprenta, la letra, etc. Eso tendrá que existir también en un posible mundo transmoderno, porque tendremos que atravesar esas representaciones. Y sí, convertirlas en otras cosas, es verdad.

Acerca de eso, creo que existen cinco instituciones modernas que hay que transmodernizar.

La ciencia moderna, que es una conquista de la humanidad. Cuando te tienen que hacer una operación a corazón abierto, que alguien pueda decir ‘no, eso es occidental, porque te está abriendo el cuerpo, te están violentando, es pura medicalización’, pues que le digo, le permitió vivir más. Seamos claro con esto: la ciencia moderna es una conquista, no de Europa, sino de la humanidad. Ahora, obviamente, esa ciencia está impregnada con ciertas formas vinculadas al capitalismo: ciertas formas de mercantilización, ciertas formas de cosificación. Pero hay que separar una cosa de la otra.

Segunda institución: la democracia. Es una conquista de la humanidad. No la democracia parlamentaria, no estoy hablando de eso, estoy hablando de la idea, que es fundamental y que hemos mencionado acá, de que es posible

resolver conflictos institucionalmente, reconociendo unas instituciones comunes. Eso es una conquista de la humanidad, ya desde el mundo griego, lo que pasa es que en ese mundo griego solo contaban los libres de la aristocracia. No estaban las mujeres, no estaban los esclavos. La modernidad lo que pretende es, con ese concepto de humanidad, aumentar el alcance de la democracia. Ahora, ese alcance hay que seguirlo aumentando: que incluya a los indígenas, lo mismo que en el caso de la ciencia moderna. Es decir, hay conquistas, y lo que tenemos que hacer es desarrollar esas conquistas, hacerlas más inclusivas, transmodernizarlas, liberarlas de algún modo -y si es posible- de sus elementos capitalistas, pero reconocerlas como conquistas.

Una tercera institución: la crítica racional, para nada despreciable. Es la capacidad de cuestionar lo dado, de desnaturalizar algo que se presenta como verdadero.

VN: De hecho, sin ella no se podría hablar de lo transmoderno.

SC: Es cierto. La crítica a la modernidad es ya moderna.

Cuarta: la economía. No estoy hablando del capitalismo. El capitalismo es un cierto tipo de organización histórica de la economía, del comercio. Yo creo que el comercio tiene dimensiones emancipadoras. Que tú puedas conocer otras culturas, intercambiar, que la gente pueda generar recursos para sus propias comunidades. Ahí no estoy hablando todavía de capitalismo, estoy hablando de comercio. Se tiende a confundir capitalismo con comercio y antes del capitalismo moderno existía el comercio moderno. En las ciudades-estado italianas había comercio. Había comercio con oriente, que no era capitalismo aún. Ahí no había plusvalía ni explotación de la mano de obra del trabajador, ninguna de esas cosas. Pero había comercio. Entonces, yo diría que la transmodernidad tendrá que tener comercio, alguna forma de economía no capitalista, pero eso tendrá que seguir.

Una quinta, que a ver si somos capaces de eliminarla, pero que por ahora es imprescindible, es el Estado. Por ahora, ¿qué hacemos sin el Estado? La acción política emancipadora no es posible sin el Estado de derecho moderno. Porque tú puedes tener acciones políticas comu-

nitarias y puedes beneficiar a las comunidades de muchas formas, y hay política ahí, claro. Pero la cuestión y la pretensión es que no se beneficien solo los que han sido excluidos, sino que se beneficien todos, también los que excluyeron. La cuestión no es liberar a los oprimidos, sino también a los opresores. Por eso hay una dimensión de universalidad en la política moderna que es emancipatoria.

Y, por otro lado, habría que distinguir entre universalidad y universalismo, que es distinto. Yo critico el universalismo, pero defiendo la universalidad. Universalismo implica que una cultura es intrínsecamente superior a otra porque sus valores son universales. Previo a cualquier operación política, existen unos valores universales, culturales, que hacen que esa cultura, en este caso occidente o Europa, sea superior al mundo indígena. Eso es universalismo y yo rechazo eso. Universalidad es una operación política, no una cuestión cultural ni epistemológica. Universalidad es una operación política a partir de la cual se construye, entre varias particularidades, una voluntad común y un conjunto de normas reconocidas por esas particularidades. Esa operación yo la llamo universalidad, y sin esa operación es imposible cualquier pretensión emancipatoria.

VN: Y de comunicación intercultural.

SC: Si no reconocemos el universalismo, ¿qué hacemos? Nos quedaríamos en la pura particularidad del 'son valores para tu cultura', en un relativismo político estéril, en un posmodernismo banal de relativismo epistémico, político, cultural, que no nos lleva a ningún lado. Y que, por el contrario, contribuye a que los universalismos fuertes, a que el capitalismo, por ejemplo, que es universalista, se sigan imponiendo.

Frente al universalismo hay que oponer la universalidad. A Goliat hay que oponerle a Goliat, no a David. Porque sino pierdes. Lo contrario solo ocurre en la Biblia. Acá tocaría compararle la cauchera al capitalista.

VN: Pero te iba a preguntar: ¿dentro de la crítica racional incluirías a lo pedagógico?

SC: Sí, claro, pensado como actitud crítica.

“Frente al universalismo hay que oponer la universalidad”
Santiago Castro-Gómez



Momento de la discusión acerca de los retos de la transmodernidad como modelo de emancipación

POSIBILIDADES PARA CONSTRUIR UN MUNDO TRANSMODERNO

- Parece que hemos llegado a un acuerdo en que el proyecto transmoderno es necesario o al menos deseable. Pero ¿cómo se impone el proyecto transmoderno? ¿Se hace de manera molecular, a través de los límites de la modernidad? Porque hay muchos límites que estamos pensando, desde la teoría del colapso, ecológicos, demográficos, éticos, políticos, pensados desde la antipolítica de Žizek. ¿O se impone de otra manera, de forma externa? ¿La transmodernidad se come a la modernidad?

SC: Yo pienso que ya existen procesos de transmodernización. Que son pequeños, que son quizás invisibles. Pero hay proyectos de transmodernización que se están dando, en la misma Europa, en el mundo indígena, en el mundo negro. Porque precisamente, cuando hablamos de modernidades indígenas o negras, ya no estamos hablando de la modernidad europea como tal, sino que estamos hablando, de algún modo, de cómo la modernidad europea ha sido fagocitada por otras formas de existencia. Entonces, esa operación

de fagocitación de la modernidad es ya un proceso de transmodernidad.

Los procesos de transmodernización se han venido dando desde el propio inicio de la modernidad. Desde la propia conquista de América, hay procesos de transmodernización, de lado y lado, además. No solamente es que el mundo indígena fagocita a la modernidad, sino es también que la modernidad europea fagocita al mundo indígena. Un español que viene acá en el siglo XVI deja de ser un español. Si vive aquí, empieza a ser otra cosa. Claro, están todos los problemas de superioridad y jerarquía, pero igual ya hay unos procesos de comunicación intercultural, aunque latentes, que habría que rastrear.

“Los procesos de transmodernización se han venido dando desde el propio inicio de la modernidad”

Santiago Castro-Gómez

“El desconocer la modernidad o pensar que no nos constituye, es precisamente fortalecerla más.”

Vladimir Núñez

Por eso me gusta Bolívar Echeverría, que con esto de la codigofagia da en el clavo en muchas cosas: como presenta el encuentro de La Malinche con Hernán Cortés, creo que es en el primer capítulo de ‘La modernidad de lo barroco’, es tremendo. El tipo dice: ‘aquí lo que se dio fue la imposibilidad entre estas dos formas de existencia humana, estas dos humanidades -y fíjate que el tipo es moderno, obviamente, Escuela de Frankfurt, concepto de humanidad-

lo que se da es la imposibilidad de la comunicación'. Y es apenas el mestizo el que recibe ambos códigos y desde ahí, es decir, desde la transmodernidad, se hace posible esa comunicación.

VN: Yo pienso que ya existen, pero el problema es que muchas no pasan por la letra. Y es necesario que se evidencien, porque si no se quedan precisamente en prácticas transmodernas que no se conocen, que no tienen el gesto. Porque el gesto de la escritura sí genera transformación.

SC: Yo creo también que otro problema han sido las herencias coloniales. Precisamente, las herencias coloniales lo que han hecho es que el conquistado asuma los códigos culturales del conquistador. En este caso, yo lo he estudiado, el deseo de blancura. Entonces, cuando tú quieres blanquearte has asumido el código del dominador. Por eso es por lo que yo pienso que los procesos de emancipación son procesos de descolonización, epistémica, política, del ser. Todo eso me parece muy importante. Entender que sin descolonización no hay transmodernidad.

La transmodernidad en realidad es una descolonización de la modernidad. La transmodernidad vendrá de la mano de la descolonización de la modernidad. No es la misma modernidad la que se va a transformar a sí misma. Son otros sujetos los que políticamente van a intervenir para descolonizar las relaciones sociales. Porque si eso no ocurre, lo contrario será una hipermodernidad y el capitalismo desarrollado en su máxima potencia, que también puede ocurrir. No hay garantía histórica, ni teleologías históricas, de que estemos destinados a nada. Esto está en nuestras manos, y entender que esto está en nuestras manos -la cuestión de la inmanencia- es un logro de la modernidad.

VN: Y precisamente el desconocer la modernidad o pensar que no nos constituye, es precisamente fortalecerla más.

SC: Yo diría que la crítica totalizante de la modernidad es un discurso conservador, hasta reaccionario, de todos aquellos que dicen 'la modernidad en su conjunto es un proyecto occidental, machista, capitalista, heterosexual, patriarcal'. Yo estoy de acuerdo en que hay elementos de la modernidad que arrastran esas

patologías, pero totalizar la modernidad con todo eso es un proyecto conservador, porque te quedas sin ningún criterio, te quedas sin nada.

Además, te inmunizas. Mira que hay muchos grupos acá -en ciertos sectores del feminismo decolonial pasa eso mucho o en ciertos sectores muy subalternistas- que creen que son críticos, pero cuando tú les criticas su posición su respuesta es: '¡ah, es que usted no me entiende porque usted es blanco, o es hombre!'. Entonces como eres blanco, entiendes como blanco, piensas como blanco. Es la antimodernidad radical. Si llegamos a eso sí que resulta cierta la imposibilidad de la comunicación. Por eso yo digo que es un proyecto conservador, de cerramiento, de particularizar. Entonces, ¿entre más abyecto sea el sujeto, más legítimo es su discurso? No. Si vamos por ese camino, en realidad vamos por un camino muy poco progresista. Por eso ni antimodernidad, ni modernidad europea: transmodernidad para la humanidad. La transmodernidad debe ser un proyecto para la humanidad.

- Y la transmodernidad, ¿tiene lugar de enunciación, es conocimiento situado?

SC: Yo diría que sí. El lugar de enunciación de la transmodernidad es justamente el de aquellos sujetos que la modernidad excluyó.

VN: Exacto. Tendría 'lugares' de enunciación.

SC: O sujetos críticos que se vinculen con esos otros sujetos. Porque este es otro problema, creer que la legitimidad del discurso solo la tiene quien carece de privilegios. Eso es típico del discurso subalternista. Si la legitimidad de un discurso depende de la ausencia de privilegios, entonces el proyecto político es que nadie carezca de privilegios. Y eso implica desconocer lo constitutivo del poder.

VN: Entonces, lugares de enunciación, pero reconocimiento también de quienes han enunciado, que es también evitar caer en la posición conservadora de 'porque he enunciado esto, entonces no tengo posibilidad de transformar o posibilidad de pensar de otro modo'.

SC: Sí, esencialismo. Eres hombre, piensas como hombre. Eres negro, piensas como negro. Eres indio, piensas como indio. Esencialismo cultural inaceptable, desde mi punto de vista.

En el canal de youtube de RICD pueden consultarse algunos fragmentos de esta conversación:
https://www.youtube.com/watch?v=2217f_QQbsE&list=PL-lquQjewhI6AAncg-uFAXKSo3oU6IAcC