

## **Reflejos y distorsiones de la modernidad – acerca de teoría y método para una crítica de la modernidad comparada<sup>1</sup>**

Oliver Kozlarek  
Presentado en el Seminario de Historia Intelectual  
El Colegio de México  
2003

### **1. Problemas teóricos-conceptuales**

Si el concepto de la modernidad todavía ayuda para una comprensión “objetiva” de nuestro tiempo o si pasa nuestros intentos por entender lo que en el mundo actual ocurre siempre a través de filtros etnocéntricos, se han convertido en preguntas que ya no pueden ser ignoradas. De hecho se trata también de una pregunta que ya pertenece a los imperativos de las discusiones actuales, sobre todo cuando éstas aparecen bajo los nombres del poscolonialismo pero también del deconstruccionismo o de la teoría de las *multiple modernities*. Incluso si mantuvieramos ciertas reservas frente a cada una de estas constelaciones discursivas, no cabe duda que nos revelan mucho la autocomprensión de nuestro tiempo. Lo mismo que dijo Niklas Luhmann sobre el posmodernismo se aplica también en este contexto: “La proclamación de la ‘posmodernidad’ tuvo por lo menos un mérito. Dio a conocer que la sociedad moderna había perdido la confianza en lo correcto de sus descripciones de sí misma. Ellas son posibles de otro modo. También se han vuelto contingentes. [...] Quizá el concepto de la posmodernidad había querido prometer tan sólo otra descripción, más rica en variantes, de la modernidad, que sólo puede imaginarse negativamente su propia unidad como imposibilidad de un metarelato.” (Luhmann, 1997a: 9; véase también Heller, 1999) Esta sospecha de la autorevelación crítica de la propia modernidad a través de los discursos posmodernos, el anuncio de la

---

<sup>1</sup> ¡El presente texto es un borrador preliminar y sirve exclusivamente para la discusión!

imposibilidad de mantener ciertos presupuestos que han servido durante mucho tiempo como pilares sólidos del pensamiento y de las prácticas modernas, es también el punto focal de las siguientes reflexiones. Pero así como el posmodernismo no puede ser entendido como la entrada a una nueva época – como superación de la modernidad- así también las reflexiones siguientes buscan sobre todo lo que todavía queda de las herramientas para llegar a una concepción de nuestro mundo actual bajo la sigla de la modernidad. Empezaré esta indagación con una suerte de esbozo de algunos problemas teórico-conceptuales a los que cualquier teoría de la modernidad se tiene que contestar. Ubicaré las manifestaciones de estos problemas de manera más clara en las “teorías de la modernización”. En un segundo momento trataré de esbozar un programa teórico-metodológico para diagnósticos del tiempo que han aprendido de los problemas de las teorías de la modernización y que –al mismo tiempo- no presupone que ya hayamos salido de la modernidad. La teorización actual de la modernidad se entenderá –así mi pretensión- en primer lugar como *crítica* de la modernidad. Al mismo tiempo quiero dejar claro que una tal crítica de la modernidad solamente tiene sentido cuando se declina a sí misma en el plural. De ahí resulta uno de los retos más exigentes: nuestra crítica de la modernidad debe partir de una conciencia de las diferencias locales y regionales pero –al mismo tiempo- no debe caer en el error de un relativismo radical –dicho de otra manera: no debe perder de vista que a pesar de todas las diferencias también hay ciertos problemas que se remiten realmente a un plano global.

***a) La codificación temporal de las teorías de la modernidad y el problema de la unidad abstracta de la modernidad***

Después de la segunda Guerra Mundial los diagnósticos del tiempo se empezaron a orientar de manera cada vez más decidida en el marco que establecieron las “teorías de la modernización”. Bajo este nombre entiendo aquí un programa específico en la historia de las teorías que justificaba su actualidad y necesidad sobre todo a partir de construir teóricamente fundamentos que permitieron servir de plataforma para el “desarrollo” económico y político de los

países del llamado Tercer Mundo. Como constata con toda claridad Wolfgang Knöbl, quien por lo menos en el mundo del habla alemana ha presentado uno de los trabajos más detallados y más actualizados sobre el tema: Las teorías de la modernización de los años 50s obedecieron a una motivación política (Knöbl, 2001). Esto significa dos cosas: 1. que servían en un sentido normativo a ciertas constelaciones de intereses y –relacionado con lo primero- 2. que tienen un centro geográfico. Ahora bien, a pesar de que las teorías de la modernización se desarrollaron teórica y discursivamente de las fuentes del pensamiento europeo de la Ilustración así como en el pensamiento sociológico que se empieza a consolidar en Europa hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX, su centro geográfico-político se encontraba en Estados Unidos. Por una parte, los centros de producción de las teorías del desarrollo se encontraron sobre todo en los Estados Unidos, pero por otra parte es importante también recordar que en ese país representó el modelo de modernidad más avanzado. Cabe recordar, que este carácter modelo lo defendían no solamente frente a todos aquellos países que después se clasificaron como tercer mundistas. En los años 50 también en la Alemania Federal no quedaba ninguna duda que el modelo de la modernidad era Estados Unidos. Se trataba de una convicción que no solamente se limitó a los discursos meramente académicos (véase. Schildt, 1995: 398 ss.).

A pesar de este anclaje geográfico la teoría de la modernización reclamó un radio de validez global. Ciertamente no se puede separar esta pretensión de las realidades a nivel geopolítico después de la Segunda Guerra Mundial en el que Estados Unidos empezó a protagonizar un papel fundamental. Sin embargo, los problemas teóricos que se encuentran en el interior de las teorías de la modernización no se explican solamente tras la sospecha de una teoría de la conspiración. Dicho de otra manera: las teorías de la modernización no eran solamente consecuencias de la necesidad propagandística que Estados Unidos tenía como una de las fuerzas líderes del mundo. Según mi opinión la conciencia geográfica no solamente se opacó en las teorías de la modernización porque los teóricos trataron de encubrir los intereses políticos y económicos de Estados

Unidos. La visión concreta de la modernidad desapareció más bien atrás de los mecanismos universalistas de la construcción teórica cuya pretensión consiste justamente en articular juicios que sean válidos para todas las sociedades del mundo. Las teorías de la modernización definieron como sus clientes siempre a todas las sociedades del mundo. Esto era posible gracias al sistema de las categorías duales con el cual las teorías de la modernización operaron y según el cual se pueden distinguir en el mundo dos tipos de sociedades: justamente aquellas que ya habían alcanzado la modernidad y, por el otro lado, aquellas que *todavía no* la habían alcanzado –las así llamadas sociedades “tradicionales”.

Esta codificación temporal permitía que el ideal de la sociedad moderna se proyectara hacia el futuro como una suerte de telos también para aquellas sociedades que todavía no lo habían alcanzado. Al mismo tiempo significaba que la unidad de todas las sociedades que existían en el mundo todavía no existía sino que se trataba de algo que solamente se podía esperar al final de aquellos procesos todavía inconclusos. En vez de concentrar los esfuerzos de las ciencias sociales en la “unidad concreta” (Cassirer) de las sociedades realexistentes del mundo, las teorías de la modernización aplicaron un principio temporal que permitía una unificación abstracta. Esto significaba al mismo tiempo que todo lo que todavía no equivalaba al ideal de la modernidad era entendido como algo que todavía pertenecía al pasado.

Los problemas teóricos que aquí se expresan se remontan a una época en la que Estados Unidos estaba lejos de poder considerarse una potencia mundial y cuando, consecuentemente, no tuvieron la posibilidad de influir sobre el pensamiento político y social en todo el mundo. La concentración en una lógica temporal, que ya se encuentra inscrita en el propio concepto de la modernidad, reactualiza más bien ciertas estructuras discursivas y semánticas que el pensamiento de la *Época moderna* (Neuzeit) ya había preparado en Europa. Me refiero aquí sobre todo a aquellas que según Reinhart Koselleck empezaron a

desdoblarse en Europa en el llamado “la era de los puertos de montaña” (*Sattelzeit*) —entre 1750 a 1850— y las cuales se caracterizaron sobre todo por la “desnaturalización” de la experiencia cronológica del tiempo (Koselleck, 2000: 303). Una función decisiva tenía la posibilidad del “adelanto teórico” a través del cual una penetración en el futuro parecía posible. Las innovaciones semánticas a las que me refiero llevaron a una transformación del pensamiento político y social fundamental. Todo el lenguaje político se vistió, a partir de este momento, de conotaciones temporales. “Desde entonces ya casi no hay un concepto central de la teoría política o de la programática social que no contenga un coeficiente temporal de cambio, sin el cual ya nada se pueda reconocer, pensar o argumentar, sin el cual la fuerza motivadora de los conceptos se hubiera perdido. El tiempo se convirtió en un medio de legitimación omnipresente” (Koselleck, 1977: 293). Que esta lógica orientada en el tiempo que ya empezó a determinar al pensamiento político y social en el siglo XVIII fue absorbida también por las teorías de la modernización, demuestra la continuidad de ciertos conceptos claves. “Progreso” y “desarrollo” no solamente pertenecen al repertorio conceptual de las teorías de la modernización, sino tenían ya funciones semánticas esenciales en el siglo XVIII.

***b) De una teoría de la modernidad excluyente a una teoría de la modernidad incluyente***

Como ya dije, uno de los problemas más grandes que representaron las teorías de la modernidad que se basaron en una lógica temporal es que perdieron el contacto con las realidades políticas y sociales. La lógica orientada en el tiempo no solamente dio más importancia a las tendencias de cambio y de movimiento que se proyectaban hacia el futuro, sino devaluó lo concretamente dado frente a lo que era posible en el futuro. *Conceptos* normativamente cargados ocuparon funciones legitimadoras para las acciones políticas y sociales. Ya no se trataba de discernir *qué* era lo que de *qué manera* se desarrollaba, es decir, *qué* debía progresar *hacia dónde*; importante era ahora sobre todo la fuga hacia delante, el salto en el río del tiempo que arranca las existencias de sus anclajes en el

pasado así como en lo dado. Ya no era claro hacia donde conducía el viaje. Al contrario, muchas veces todo lo concreto se pierde en los conceptos abstractos; hasta las metas concreta se empiezan a desdibujar. Lo único que mantiene su validez indiscutida es el “desarrollo”, el “progreso” o justamente la “modernización”. “Modernización [es un] concepto neutral para procesos que carecen de definiciones más concretos, además se distingue de tradicionalidad, lo que significa el punto de partida empírico para los procesos de desarrollo” (Lepsius, 1977: 11).

El carácter abstracto del principio temporal de la modernización y del desarrollo contiene problemas políticos: conduce a las jeraquizaciones conocidas dentro del conjunto de las sociedades en el “sistema mundial” actual. Si la unidad de la constelación internacional de las sociedades realexistentes solamente es pensable a través del truco de la inserción teórica en el futuro todavía incierto, entonces, no sólo la realidad del mundo presente queda muy poco definida, sino entonces también surge la necesidad de darle a la meta proyectada una concretización haciéndose valer de cierta imagen concreta. Aquí hay que mencionar nuevamente la imagen ideal, purificada de Estados Unidos que sirvió como modelo. Ahora bien, al intentar proporcionarle a la totalidad del mundo moderno una definición positiva se corre siempre el riesgo de una absolutización de una de sus partes.

Teóricos sensibles reconocieron muy pronto los problemas que resultaron del alto grado de abstracción de las teorías de la modernización. Un adelanto importante en dirección de una revisión crítica de los teoremas de la modernización fue articulado en las filas de los propios teóricos de la modernización. Los trabajos de Shmuel N. Eisenstadt ocuparon en este sentido una posición vanguardista muy interesante. Es su versión de una autocrítica de las teorías de la modernización se cuestionaba sobre todo la constelación conceptual dualista “modernidad/tradición”, de la cual la teoría de la modernización se hizo valer para articular criterios para los cambios

socioculturales. “Aunque las diversas sociedades o civilizaciones reaccionan de maneras específicas ante el desarrollo de “modernidad” –al menos que éstas se distinguan de situaciones históricas anteriores respecto a los problemas que se tratan de resolver- la reacción ante la modernidad contiene también muchas similitudes o semejanzas con los procesos de cambio social en tiempos históricos anteriores. Por ello el cambio del punto de partida conduce al reconocimiento en el que se pueden dar muchas similitudes o continuidades entre el cambio actual y tradicional. Esta comprensión es determinante para el entendimiento de las diferentes civilizaciones postradicionales modernas que están a punto de constituirse en el mundo actual” (1973: 32).

Esta evaluación crítica fue informada, en parte, por el reconocimiento de que las teorías de desarrollo y de la modernización no conllevaron el éxito que de ellas se esperaba. De esta manera se imponía una visión más realista y un reconocimiento de la complejidad de los procesos socio-económicos y culturales del mundo. Pero al mismo tiempo la propuesta de Eisenstadt es interesante por otra razón: ella no interpreta a las desviaciones de la norma de la modernidad, que se pueden observar en diferentes sociedades del mundo, automáticamente como incapacidad de cumplir con normas universales y, consecuentemente, como irracional. Más bien reconoce que las transformaciones sociales en términos generales y la modernización en términos especiales siempre siguen un programa cultural y simbólico muy propio. Eisenstadt ya llegó en los 1970s a la convicción que también la modernidad tiene una tradición propia. Esta idea significaba al mismo tiempo que ya no se trataba simplemente de superar a la tradición para entrar a la modernidad, sino que el imperativo era, en primer lugar, comprender de qué manera los procesos institucionales, por una parte, y los procesos simbólicos, por la otra, se complementaron: “Sería [...] equivocado presuponer que las fuerzas –una vez que éstas empezaron a hacerse sentir en una sociedad- empujarían esta sociedad en dirección de un fin determinado. Más bien provocan en sociedades diferentes reacciones que dependen tanto de las condiciones internas como del sistema internacional y de las relaciones

internacionales en las que estas sociedades están involucradas” (*ibid.*, 371). A pesar de que aquí se mencionan, aunque de manera no muy claramente definida, factores positivos que influyen sobre el proceso de modernización en cuestión (condiciones internas, sistema internacional y relaciones internacionales) parece que el resultado más importante de estas reflexiones en este momento es más bien negativo: modernización *no* describe un proceso que puede ser entendido de manera “puramente temporal o cronológico” y no conduce automáticamente a una meta universal (*ibid.*). Dicho de otra manera: Si bien el tema todavía son los procesos de cambio social y de esta manera, obviamente también, sucesiones temporales, éstas ya no son entendidas como unidas por un telos único. Esta idea de Eisenstadt se concretiza en las décadas de los 80s y de los 90s cada vez más claramente en una teoría que parte más bien de la “pluralidad” (*Vielfalt*) de modernidades y que solamente el estudio comparativo de ésta permite construir una imagen más o menos completa de la modernidad actual.

Desde una perspectiva teórica el planteamiento del problema cambia en este movimiento: no solamente la pregunta normativa acerca del camino más directo a la modernidad se encuentra ahora en el centro, sino la pregunta analítica acerca de la realidad de las diferentes modernidades así como en lo que se refiere a las explicaciones de estas diferencias. Hoy este programa tiene un nombre propio que también se puede atribuir a Eisenstadt: “multiple modernities”. “La noción de las “modernidades múltiples” significa una cierta visión del mundo contemporáneo –ciertamente, de la historia y de las características de la época moderna- que se dirige en contra de las visiones que predominaron durante mucho tiempo en los discursos así como los discursos generales. Se encaminan en contra de la visión “clásica” de las teorías de la modernización y de la convergencia de las sociedades industriales que prevalecía en los 1950s así como también en contra de los análisis sociológicos clásicos de Marx, Durkheim y (en mayor medida) incluso de Weber –por lo menos desde una cierta lectura de sus trabajos. Todos ellos asumen, aunque

solamente de manera implícita, que el programa cultural de la modernidad así como se desarrolló en la Europa moderna y que ciertas costelaciones institucionales que de ahí surgieron se impregnaría últimamente en todas las sociedades modernizantes y modernas; con la expansión de la modernidad ellos prevalecerán alrededor del mundo” (Eisenstadt, 2000<sup>a</sup>: 1).

Pero el programa de investigación que se anuncia con el nombre de las “modernidades múltiples” no solamente opera de manera analítica. El que el mundo actual, a pesar de la pluralidad de formas de vida que en él se observan, aparece debajo de la sigla de *la* modernidad representa ya un esfuerzo altamente sintético. Pero el concepto de la modernidad experimenta en esta síntesis también una suerte de apertura: Si bien Eisenstadt todavía parte de la idea de que ciertas presuposiciones institucionales y culturales sean indispensables para poder hablar de modernidad, acepta que esta última puede tener diferentes características, dependiendo de las diferencias culturales. De esta manera se pueden definir distintos paradigmas de las realidades socioculturales que<sup>2</sup>, a pesar de sus diferencias<sup>3</sup>, sean todos modernos. Mientras las teorías de la modernización por sus diferencias categoriales de “modernidad/tradición” estaban predestinadas a distinguir sociedades modernas de sociedades no-modernas o sociedades “todavía no modernas” –apoyando de esta manera una visión de la modernidad *excluyente*- las teorías de las modernidades múltiples, en cambio, adelantan el proyecto de un tipo de teoría de modernidad *incluyente*.

Para el concepto de la modernidad esto significa lo siguiente: si la definición positiva de lo que modernidad significa siempre ha sido difícil, se convierte ahora, después de la apertura conceptual en una empresa casi imposible.<sup>4</sup> El concepto de la modernidad se hace aun más abstracto. Pero al mismo tiempo se hace también evidente que el concepto abstracto de la modernidad no puede ser

---

concretizado al referirse a *un* modelo de modernidad concreto. Pues no se trata de reducir la pluralidad de la modernidad o de modernidades a una sola. La abstracción del concepto de la modernidad tiene ahora un sentido distinto. Ya no pretende llevar a ideales que están lejos de las realidades, sino, ahora la abstracción conceptual garantiza más bien que todas las modernidades existentes y posibles encuentren en él su expresión. La abstracción se debe pues a esta apertura de las posibilidades de lo moderno. De lo que se trata es de cuidar que esta apertura se mantenga. Esto se logra solamente cuando la pluralidad y la contingencia de las posibles formas de vida en el mundo moderno sea reconocida.

Dicho de otra manera: La modernidad ya no se proyecta como unidad abstracta hacia el futuro, sino se entiende como la “totalidad concreta” (Cassirer) del aquí y del ahora. No el futuro sino las realidades que existen actualmente en la tierra aparecen de esta manera en el centro de las preocupaciones teóricas sociales.

***c) Del tiempo a la geografía. Acerca de la comprensión de la totalidad concreta de la modernidad***

Esta transformación que va desde una lógica fijada en la temporalidad hacia una conciencia geográfica la expresa también Peter J. Taylor. El geógrafo humano critica los prejuicios homogeneizantes de las teorías de modernización “clásicas” y habla en este contexto de un “truco geohistórico”: “La teoría del desarrollo que subyacía a los estudios de la de la modernización de los años 1950s y 1960s se basaba en un truco geohistórico [...]: una historia que se repetía múltiples veces y nada de geografía” (Taylor, 1999: 95). Taylor exige consecuentemente una teoría social que se abra a las realidades contingentes. Su propuesta para alcanzar esta meta es una actitud “geohistórica”. Lo que esta fórmula programática significa es, en primer lugar, la convicción de que los procesos históricos ocurren siempre en lugares concretos. De esta manera se manifiestan forzosamente tipos ideales históricos en realidades contingentes. La palabra clave que Taylor utiliza en este contexto es la del “embeddedness”, del arraigo:

“Un método geohistórico respeta al arraigo, nunca ignora los contextos en los que los comportamientos y el pensamiento moderno ocurren. Dicho de manera muy simple, arraigo ocurre en tiempos reales y en lugares [...]” (Taylor, 1999: 4). Sólo a través de esta actitud será posible ver las realidades concretas sin subordinar a la pluralidad de éstas a una unidad abstracta que la lógica del desarrollo propuso. Pero al mismo el programa de Taylor permite también seguir pensando a la unidad a pesar de la pluralidad y de la contingencia. Las diferencias se pueden especificar con referencia a lugares y tiempos concretos. La unidad, en cambio, radica en que estas diferencias no se separan radicalmente de lo moderno; tampoco (o justamente no) cuando la relación con la modernidad sea más bien crítica. “Una interpretación geohistórica de la modernidad se preocupa por entender los periodos y lugares específicos donde ideas y prácticas del ser moderno son creados, desafiados y cambiados” (*ibid.*).

En el concepto de la globalización se expresa una conciencia parecida. Mientras la “modernidad” se basa en una conciencia temporal dirigida hacia el futuro, el concepto de la globalización tiene claramente raíces geográficas. “Globalización” significa que una cierta condición de globalidad ya se ha alcanzado. No *U*-topía (el no-lugar) es el fin hacia el que se mueve la globalización, sino el único lugar al que toda la humanidad se puede referir comúnmente, a saber, la tierra. Pero ya Hannah Arendt sospechaba que una de las razones para la alienación – experiencia que ha sido muchas veces tematizada en el pensamiento moderno – tiene que ver con esta conciencia global ya que el espacio global no permitía la acción política. Este es el peligro del actual debate de la globalización: parece que sobresalta los lugares concretos en los que los seres humanos actúan política y socialmente para construir el imaginario de un lugar que pierde todas las características de los lugares concretos. Pero de esta manera el espacio global pierde nuevamente su calidad de lugar, se convierte en “territorio extraterritorial” (Bauman, 2002: 5) o, como piensan Negri y Hardt en un “no-lugar” (véase: Negri & Hardt, 2000; también capítulo 1). Pero ante estos

vaciamientos espaciales del actual debate de la globalización se puede rescatar otra conciencia que la modernidad también ha preparado.

La visión de la tierra como lugar único va también acompañada de esfuerzos cartográficos para los que un sentido afinado para los detalles, esto es, los lugares concretos, son determinantes. La visión de la tierra como tal –así se puede decir también- tiene que pasar primero por los detalles. En sus famosas “conferencias sobre el cosmo” (Kosmosvorträge) que Alexander von Humboldt dictó ante la “Singakademie” de Berlín en 1827/28, el viajero y naturalista intentó reconstruir la articulación de la idea de la unidad de la naturaleza. En este intento se esforzó particularmente para demostrar que el “cuadro de la naturaleza”, esto es, la visión de la unidad del mundo, se puede entender solamente como la acumulación de los conocimientos que la humanidad ha producido en el transcurso de la historia (Humboldt, 1993: 147 ss.). Con esto Humboldt se opone a todas aquellas opiniones según las cuales el conocimiento del mundo se puede reducir al conocimiento de la razón.

Especialmente en contra de Hegel, Humboldt se oponía cuando preguntó ¿cómo es posible entender al “espíritu del mundo” sin conocer al mundo? Una observación parecida se puede articular también frente a Kant. En su filosofía política Kant integra al conocimiento del mundo como un elemento decisivo en su fundamentación de la constitución cosmopolita de la sociedad mundial. No obstante, ahí donde Kant habla de la tierra esta parece en primer instancia como *espacio* del movimiento. La unidad formal del movimiento parece elevarse por encima de la comprensión formal de que la tierra es también un conjunto de lugares concretos que destacan por sus diferencias. Pero de esta manera se da automáticamente más importancia al tiempo que al espacio o mejor dicho: al lugar. Esto se expresa claramente en las partes de la “Paz perpetua ...” donde Kant habla directamente de la tierra, identificándola con el mar y el desierto, esto es, con espacios que no representan espacios vivenciales para los seres humanos, sino que representan más bien espacios de movimiento y en cuanto

tales, un reto para la razón. Como mostró Hans Blumenberg de manera brillante, especialmente el mar era una metáfora importante para la Ilustración. Quien acepta su desafío no solamente reta a las fuerzas de la naturaleza, sino también a la propia inercia o “pereza”. Pero todo ello significa en última instancia una suerte de asegurarse de la razón, es decir, del conocimiento de la razón (Vernunftkenntnis). La navegación marítima, sobre todo cuando se desprende de las orillas de las costas, proporciona una posibilidad de probar a la razón. Mientras para Kant el conocimiento del mundo coincide con el conocimiento de la razón, Humboldt aboga a favor de una concepción geográfica. También la propuesta Humboldtiana contiene un momento de abstracción que conduce de lo particular hacia el todo. Pero esta abstracción es más bien el resultado de la comprensión de las particularidades. No el filósofo sino el viajero se convierte consecuentemente en el tipo ideal de una epistemología que fundamentaría la modernidad humboldtiana. No la tradición, sino el provincialismo sería entonces la verdadera contradicción de lo moderno.

Muchas veces se piensa que el concepto de la modernidad solamente encubre bajo las pretensiones de validez universal realidades e intereses de regiones o países muy particulares. “Modernización” tendría que llamarse, entonces, más correctamente “americanización”, “europeización”, “occidentalización”, etc. Pero cuando la pretensión implícita de una modernidad que se justifica a sí misma con la ayuda de una lógica temporal y cuando en su lugar aparece una teoría geográfica de la modernidad, entonces se pueden tematizar las diferencias geográficas de las distintas modernidades sin perder de vista las coincidencias globales. Una teoría de la modernidad comparada ocuparía entonces el lugar de una teoría normativista-teleológica. Punto de partida ya no sería la unidad abstracta de una condición proyectada en el futuro, sino la ya existente totalidad global y sus posibilidades de instalarse en la modernidad.

## **2. De la teoría de la modernización a la crítica de la modernidad comparada**

Si partimos de la presuposición de la existencia de diferentes modernidades nos tendríamos que preocupar del problema teórico, de si estas diferencias merecen realmente todavía un concepto común. ¿Cómo se puede justificar todavía el uso del concepto de la modernidad sin que de esta manera se corriera nuevamente el riesgo de reducir el significado de este concepto a particularidades específicas? Eientstadt, por ejemplo, parece mantener, a pesar de su conciencia de la contingencia y de las diferencias de las realidades modernas, la idea de *una* modernidad integrada<sup>5</sup>, reconectando ésta históricamente con Europa. Pero ¿no se revitaliza de esta manera un suerte eurocentrismo que el programa de las “modernidades múltiples” trataba más bien de superar?<sup>6</sup> Bajo la lógica de las teorías de la modernización esto sería probablemente así, ya que su objetivo consistía en preparar una ideal normativo de las sociedades modernas. Y si este ideal se orienta en la situación actual de Estados Unidos o en un pasado europeo, no hace mucha diferencia en nuestro contexto. Importante sería entonces una autocrítica más profunda de los enunciados macrológicos sobre nuestro mundo actual que aquella que propuso Eisenstadt. Esta debería partir todavía más convencidamente de las realidades concretas y abstenerse de proporcionar cualquier tipo de modelo ideal. Primordial sería partir de las *experiencias* concretas a partir de las cuales se puede llegar a una comprensión de las realidades contingentes y múltiples de las sociedades modernas.

Ahora bien, un espacio para estudiar a estas experiencias es el espacio de las expresiones intelectuales que reflexionan sobre sus modernidades propias así como la relación que ésta mantiene con otras modernidades. Aquí se abre un espacio de investigación que a mi manera de ver ha sido muy poco explotado y que permitiría comparar modernidades distintas. No quiero decir con esto que no hay estudios sobre el pensamiento político y social de diferentes regiones del mundo. Pero en la mayoría de los casos estos trabajos llevan un carácter de

---

estudios regionales que se limitan a presentarle al lector un mundo de ideas políticas y sociales más o menos exótico de ciertas sociedades “no-occidentales”.<sup>7</sup> El que estas realidades muchas veces no son tan exóticas, sino que tienen mucho en común con lo que se conoce en Europa o en Estados Unidos lleva muchas veces a una decepción y a una disminución del interés por parte de los lectores. Muchas veces estas coincidencias provocan incluso un resurgimiento de viejos prejuicios como, por ejemplo, la idea de la falta de fantasía teórica o de la inferioridad de ciertos idiomas –como el castellano- para la actividad teórica. Explicaciones que son menos cargadas de prejuicios, pero que se nutren de la no menos problemática tesis del imperialismo cultural, encuentran, en la hegemonía de los discursos teóricos que provienen de países que también en aras de política y de economía llevan la batuta a nivel global, la razón para la coincidencia en las expresiones intelectuales y académicas. Si bien es cierto que hay algo de verdad en este tipo de explicaciones, como demuestran investigaciones sociológicas más recientes<sup>8</sup>, no son suficiente para entender por qué hay tantas coincidencias entre las problematizaciones intelectuales que provienen de contextos políticos, nacionales y culturales diferentes. Todavía más notable son estas coincidencias si se dan entre pensadores que no se influyeron mutuamente.<sup>9</sup> Parece más bien que el camino en y a través de la modernidad conduce siempre de nuevo a problemas muy parecidos.

Pero en una crítica de la modernidad comparada no se trata solamente de las coincidencias. Si nos ponemos a estudiar las críticas de la modernidad en países que no pertenecen a los centros dominantes de la producción del pensamiento político y social, entonces, llama la atención, que a pesar de las coincidencias se expresan también particularidades que remiten a constelaciones políticas, nacionales y culturales muy particulares. En contra de las teorías socialcientíficas homogenizantes una crítica de la modernidad

---

comparada tendría que tomar estas diferencias en serio. Justamente el cambio permanente del enfoque que va de lo local y de lo regional, por una parte, a global, por la otra, y *viceversa*, representa uno de los retos de la crítica de la modernidad, ya que solamente de esta manera se logra una comprensión distinta de los problemas tematizados: a pesar de sus globalidad estos parecen contar realmente con expresiones diferentes, pero al mismo tiempo parecen existir formas de resistencias distintas. Una crítica de la modernidad comparada representa un paso importante en dirección para desarrollar un acercamiento multiperspectivo a los problemas de la modernidad.

La crítica de la modernidad comparada se interesa pues al mismo tiempo por las coincidencias y las divergencias de las experiencias con la modernidad tal como se expresan en las respectivas reflexiones intelectuales. Ella se propone pues a aprender de este tipo de experiencias y a contribuir a dibujar una imagen más completa de la “totalidad concreta” de la modernidad que las teorías de la modernización orientadas en conceptos normativos abstractos e ideales lo podrían hacer. Cuando Johann Arnason le preguntó a Habermas por su opinión sobre el tema de las “modernidades múltiples” el filósofo alemán respondió: “La idea de las modernidades múltiples tiene algo de atractivo si consideramos las variaciones culturales notables de los procesos de la modernización. Siempre depende del nivel de abstracción si percibimos más características compartidas o más divisiones. En general, supongo que podemos esperar más convergencia en algunas dimensiones del desarrollo social que en el dominio de la cultura. Después de la segunda guerra mundial podemos observar, sobre todo en las sociedades occidentales, una convergencia en términos de infraestructura en el plano del comercio y la producción, tráfico y comunicación, educación masiva, urbanización, etc” (Habermas, 2000: 5). Pero, el intento de poner críticas de la modernidad que provienen de diferentes partes del mundo en una relación dialógica debería tratar de abstenerse de abstracciones demasiado atrevidas. Esto es especialmente cierto cuando se trata de preguntas normativas. Una alternativa sería partir de los recursos normativos que realmente existen. Pero

esto es solamente posible cuando las modernidades realexistentes y sus articulaciones intelectuales sean incluidas en el diálogo internacional sobre el “ser” y el “deber ser” de la modernidad. Una crítica de la modernidad comparada sería un paso importante para alcanzar esta meta.

Si al final del párrafo anterior traté de explicar por qué una visión geográfica-histórica puede tener ventajas frente a la comprensión teleológica-utópica de las teorías de la modernización, sería este el momento de preguntarnos, de qué manera esta alternativa se puede concretizar en el marco conceptual-metodológico de una crítica de la modernidad comparada. Referirse simplemente a la materialidad de la tierra como lugar geográfico único o a la experiencia de pluralidad de los lugares en la tierra sería tan insuficiente como la idea formal del progreso para las teorías de la modernización centradas en una lógica temporal. Ninguna de las dos dimensiones de espacio y tiempo conduce de manera directa, esto es, inmediata a “la verdad” concreta de los asuntos humanos. No existe una experiencia inmediata de espacio ni del tiempo que no fuera mediada por los procesos de dotar sentidos, esto es, los procesos culturales.<sup>10</sup> Aquí el argumento a favor de una teoría geográfica de la modernidad, es decir, una teoría de la modernidad que rescata la dimensión del espacio y de los lugares concretos frente a la dimensión alusiva del tiempo, no pretende que de esta manera llegaremos directamente a una comprensión de las “cosas mismas”. Reconocemos que *también* la dimensión del espacio requiere de la mediación o codificación conceptual, teórica o cultural ya mencionada. Pero entonces no nos preguntamos por la realidad espacial inmediata, sino por la manera en la que la *modernidad* codifica a la realidad espacial de la vida política y social de los seres humanos. Más precisamente: tendríamos que buscar las categorías mediante las cuales el pensamiento político y social moderno codifica a la realidad espacial; categorías que equivaldrían a la función de la dicotomía de “modernidad/tradición” para la codificación temporal. Creo que las categorías que buscamos son “lo extraño/lo

propio”. Bernhard Waldenfels dice en este contexto: “Nuestras reflexiones sobre lo extraño partían desde el principio del hecho que lo genuinamente extraño solamente se puede pensar desde un lugar de lo extraño” (Waldenfels, 1997: 186).<sup>11</sup> Georg Simmel estaba tan convencido de su importancia para la vida social moderna que postuló al “extraño” como uno de los prototipos modernos. Pero también estaba conciente de que la extrañeidad del extraño radica en el hecho de que venía de tierras lejanas. Es decir: también el extraño de Simmel remite a una conciencia geográfica. Sin embargo, el extraño ya no pertenece al lugar de su origen. Simmel explica que se trata de alguien que vino para quedarse. La extrañeidad se convierte en una condición permanente en el seno de lo propio. Parece que el extraño es realmente en primer instancia una herramienta para la definición de lo propio. De esta manera cumple una función importante para todas las “comunidades imaginadas” (Anderson) modernas, aunque sea como recordatorio de la fragilidad de las bastiones de lo propio como la nación. Sin embargo, al mismo tiempo la definición de lo propio depende de él. Como dice Bauman: el extraño recuerda la imposibilidad de la sociabilidad misma (Bauman, 1998: 25) y es justamente así como inspira la necesidad de aferrarse a lo propio, a encerrarse en lo propio y frente a lo extraño.

La función del extraño radica pues en un sentido que las sociedades modernas le ortorgan y que parece indispensable para la manera en la que éstas últimas se constituyen y legitimizan. El extraño es pues una construcción que resulta de un trabajo coordinado entre instituciones y discursos intelectuales. De una crítica de la modernidad se podría esperar que descubre y critica la producción y reproducción de las categorías propio/extraño. Un primer paso en esta dirección sería demostrar la imposibilidad de una teoría de lo extraño. Simultáneamente esto llevaría a una crítica de lo propio como condición de un verdadero cosmopolitanismo. Antes de dedicarme a estos dos puntos quisiera, sin

embargo, demostrar cómo las sociedades modernas, en efecto, cultivan e institucionalizan la producción y reproducción de lo extraño.

***a) Institucionalización y experiencia de lo extraño en las sociedades modernas***

La experiencia de lo extraño no es solamente un epifenómeno. Se trata más bien de algo que pertenece a la normalidad de las sociedades modernas. Su producción es una de las tareas esenciales para las instituciones de las sociedades modernas. Los ejemplos más claros son el estado nacional y las metrópolis. Con su pretensión de construir un lugar de lo propio el estado nacional se constituye como aquello en lo que lo propio se reconoce justamente como la oposición de lo extraño. La codificación “extraño/propio” se convierte en clave para la construcción de la identidad nacional. Justamente en este sentido el asegurarse de lo extraño se convierte en una tarea permanente e indispensable para el estado nacional. La cultivación de lo extraño funciona sobre todo a través de la estigmatización de personas que vienen de otros lugares como extraños.

Una cultivación de lo extraño se puede observar también en las metrópolis modernas. Pero mientras el extraño en su función para el estado nacional se entiende en primer instancia como amenaza, su función para las metrópolis, como espacios de vivencias que se expresan en la figura del *flâneur*, es la de aumentar el disfrute y el goce de lo desconocido, lo exótico, etc. Lo último también se puede decir sobre la sociedad mundial que encuentra en las metrópolis su “modelo en miniatura” (véase Münkler, 1998). De tal manera que podemos concluir que en las tres dimensiones del orden espacial que definen a la vida moderna —a saber, las ciudades, el estado nacional y el mundo entero— la categoría de lo extraño parece jugar un papel importante y que la “metaforización” más común de lo extraño es la del extraño como persona que proviene de otro lugar.

La importancia del extraño depende de los discursos que lo construyen y que le otorgan el sentido requerido. Pero también la producción de los discursos tiene sus propias instituciones. Randall Collins ha tratado de llamar la atención sobre algunos prejuicios que todavía hoy en día opacan nuestro entendimiento de los procesos del pensamiento. 1. la presuposición de que las ideas desarrollan su propia dinámica, es decir, ideas que se producen mutuamente sin la influencia de ciertos factores externos, 2. la de que las ideas sean productos de individuos solitarios y 3. la presuposición de que las ideas resultarían del legado de una “cultura” o de una “tradicción” particular. En contra de todas estas presuposiciones Collins enfatiza que la producción de ideas es siempre una actividad social y comunicativa que requiere de la existencia de grupos de intelectuales así como de la comunicación entre ellos: “[...] pensar no sería posible si no fuéramos sociales; no tuviéramos ni palabras, ni ideas abstractas ni tampoco la energía para cualquier cosa fuera de nuestra sensibilidad inmediata” (Collins, 2000: 7). También la producción de ideas, conceptos y teorías es pues, algo que se debe entender en primer lugar como una forma de acción social institucionalizada.<sup>12</sup> De esta manera también la producción de ideas y teorías debe entenderse como procesos institucionalizados de acción social. Los actores son intelectuales y/o científicos que interactúan en instituciones o “redes de comunicación” especializadas y cuya comunicación se especializa en temas y lenguajes. Este tipo de redes –también esto es una de las consecuencias de la modernidad- cubren en la actualidad todo el planeta. Es más: la modernidad es principalmente esta red de comunicación con sus estructuras jerárquicas y sus actitudes verdaderamente imperialistas. Esta red representa el metabolismo de la modernidad en cuanto produce y reproduce los conceptos esenciales para la conciencia de que todos de alguna forma u otra formamos parte de esta modernidad –sea como participantes activos, sea como quienes solamente sufrimos sus consecuencias. A pesar de la pretensión de universalidad por la cual los discursos intelectuales de la modernidad destacan, se trata siempre

también de lugares en los cuales se produce lo “propio”. Filosofía, ciencias sociales, literatura y las artes plásticas se preocuparon siempre también de la definición de la nación propia, del pueblo propio, de la comunidad propia, etc. Pero no la limitación ideológica o un compromiso inarticulado con “el poder” es la razón para esta función de los discursos intelectuales. Como explica Ulrich Bielefeld: “[...] ellos no son solamente asesores, educadores, sacerdotes y mandarines, sino se ocupan –sin que fueran parte del poder- de una tarea que va más allá de la asesoría de los poderosos y de una administración inteligente. De diferentes formas –atraves de la literatura, la historiografía, las ciencias o ideológicamente, pero también políticamente y en términos de organización- se encuentran preocupados por explicar el todo, la nación, la cultura o la sociedad desde sí misma” (Bielefeld, 2003: 15). Lo que yo opondría a esta observación es si esta labor de los intelectuales se contenta con la construcción de lo propio desde “sí mismo”. Pienso más bien que uno de los momentos indispensables para cumplir con esta tarea es justamente la “experiencia de lo extraño”.<sup>13</sup> Que de esta manera lo extraño es también resultado de una construcción solamente enfatiza la creatividad de los intelectuales. En nuestro contexto más importante es, sin embargo, el hecho que el trabajo intelectual nunca construye de manera unilateral definiciones de lo propio, sino que éstas se desarrollan siempre haciendo comparaciones con lo que nos es considerado como propio. Dicho de otra manera: lo otro del mundo siempre funge como el horizonte sin el que la construcción de lo propio no sería posible.

En los últimos años han salido algunos trabajos que investigaron el compromiso nacional de los intelectuales.<sup>14</sup> Pero después de lo que acabamos de decir nos podríamos preguntar igualmente por el compromiso internacional de los intelectuales. Esta pregunta se puede dirigir a las mismas personas. Solamente la perspectiva de la pregunta cambiaría: mientras en el primer caso va en dirección de lo propio, en el otro conduce más bien hacia lo extraño. Pienso que

una imagen completa de lo que pudieramos llamar “conciencia del mundo” (Ette) solamente podemos esperar cuando también reconocemos las *tensiones* que existen entre lo propio y lo ajeno, lo local y lo global, esto es, lo nacional y lo internacional. De esta manera no llegamos a un cosmopolitanismo abstracto<sup>15</sup>, sino a un cosmopolitanismo que evoluciona del reconocimiento de la dificultad de definir lo propio y lo extraño.<sup>16</sup>

### ***b) La imposibilidad de una teoría de lo extraño***

A pesar de las muchas dudas que estremecen nuestro tiempo parece que hay una cosa segura: El regreso a algún tipo de capullo de lo propio parece haber fracasado de una vez para siempre. Teóricamente parece que no es tanto la preocupación por lo propio que calienta las discusiones actuales, sino la pregunta por la posibilidad de una teoría o una ciencia de lo extraño.<sup>17</sup> Esta pregunta preocupa también –o tal vez debo decir: sobre todo- a la etnología que siempre jugaba el papel de la ciencia de lo extraño por excelencia.

Desde los años 50 podemos observar que, en el interior de los debates etnológicos, la separación estricta entre lo propio y lo extraño se encuentra en problemas. Se trata de dudas que representan un fuerte reto para la autocomprensión y la autoridad del etnólogo. Por otra parte, este debate conduce a los límites de la propia disciplina de la etnología. James Clifford se ha convertido en uno de los portavoces más importantes de este movimiento de revisión que hoy se conoce bajo el nombre de la “etnología dialógica” (véase: Kohl, 2002). Él siente que sus pretensiones teóricas se encuentran concentradas en una frase de Paul Rabinow –por lo que la cita también como epígrafe del primer capítulo de su libro *The Predicament of Culture* (Clifford, 1998). Ahí dice Rabinow: “Clifford tomó como sus nativos y sus informantes [a los] antropólogos. Nosotros somos los observados” (cfr. en: Clifford, 1988: 21). De hecho logran

estas palabras muy bien resumir lo que en la etnología se conoce hoy como “el problema de la representación”<sup>18</sup>, que consiste en la conciencia de la imposibilidad de representar al otro de manera “objetiva”. Como dice Iris Därmann: “El otro no es presentable no representable, su ego y su cuerpo solamente pueden ser representados a través de mediaciones. Esta insuperable evasión del otro es al mismo tiempo un cuestionamiento crítico de los medios y de las posibilidades propias en el intento principalmente fracasado de llegar a una idea adecuada o de una imagen apropiada del otro. Las ideas sobre el otro nunca se adecuan a él sino siempre a lo propio” (Därmann, 2002: 30). Pero lo que parece desde la perspectiva de los etnólogos como una suerte de retracción del otro lo podríamos llamar también –adecuándolo con una experiencia vivencial muy importante sobre todo en las sociedades modernas- una irrupción de lo extraño que reta lo propio incesantemente. Dicho de otra manera: La experiencia de lo extraño, así como la experiencia de la imposibilidad de convertirlo en parte de lo propio se puede entender no solamente como una experiencia de los etnólogos y antropólogos, sino como una experiencia central que caracteriza sobre todo nuestras sociedades modernas. Esta parece ser también la posición de Clifford.

De esta manera la pretensión de Clifford no se reduce a discutir solamente problemas epistemológicos o metodológicos. Más bien quiere en primer lugar entender en qué contexto se encuentra la etnología. Desde la perspectiva del lector este contexto se condensa tras un conjunto de reflexiones fragmentarias cada vez más claro en una teoría de la modernidad. El concepto que aplica Clifford es el de la “modernidad etnográfica”. Atrás de este concepto se encuentran dos ideas entrelazadas: primero, que la descentralización, el cuestionamiento de lo propio se ha convertido en una de las experiencias centrales. De esta manera se justifica más el nombre “etnología” en vez de “antropología”. Mientras esta última enfatiza las pretensiones objetivistas y universalistas, ignorando los contextos espacio-temporales, la primera trata de

hacer justicia a estos contextos. Sin embargo, esto no significa que la etnografía se limitase solamente a hacer enunciados sobre fenómenos localmente limitados, lo que daría un aire ecléctico a esta disciplina. Más bien aquí se anuncia la segunda idea de Clifford, que la conciencia de la pluralidad de las formas de vida no se limita a los intelectuales sino que evidencia más bien un “destino común” (*common fate*) de todos aquellos cuyas vidas entran en contacto con la modernidad. Con el concepto de la “modernidad etnográfica” Clifford no solamente logra rechazar al posmodernismo y su idea del cambio de época, sino logra también explicar que el reconocimiento de la pluralidad pertenece ya a la modernidad. Pero justamente de esta manera se prepara también el camino para una crítica de la modernidad, ya que “ultimamente mi tópico es la condición de estar decentrado en un mundo de sistemas de significados y sentidos distintos, un estado de estar en la cultura mientras uno esta observando a la cultura, una forma de *self-fashioning* personal y colectivo. Este predicamento –no limitado a investigadores, escritores, artistas o intelectuales- responde a la coincidencia de tradiciones en un lugar que el siglo XX puede experimentar de manera única en la historia. Una ‘etnografía’ moderna de puntos de contacto, constantemente moviéndose *entre* culturas no aspira, como su alter ego occidental, la ‘antropología’, a una perspectiva que permite medir todo el espectro de la diversidad humana de desarrollo” (*ibid.*, 9).

Se trata de una crítica que se compromete con la inmanencia. Sin embargo, crítica también siempre significa trascendencia de la facticidad. ¿Cómo se pueden pensar estas dos orientaciones conjuntamente? Para Clifford es importante entender que las fuerzas que permiten trascender se liberan en la praxis de la cultura. Esto solamente es posible cuando la cultura ya no es pensada como unidad en un sentido esencialista, si ya no es confundida con “tradicción”. “Aquí cultura no aparece como tradición que hay que salvar, sino – como cualquier conjunto de códigos y artefactos- siempre susceptible a la recombinación crítica y creativa” (*ibid.*, 12). Esta comprensión de cultura también entiende que la lucha mundial de las culturas no está decidida a favor de una

cultura global y hegemónica. Al contrario, Clifford se remite explícitamente a los trabajos de Ulf Hannerz que muestran, que una diversidad cultural solamente es sustituida por otra pero de ninguna manera por una monocultura global difundida a través de los medios masivos de la comunicación (véase: 16-17). El permanente proceso de génesis y decadencia de culturas locales se puede – desde la perspectiva de sus creadores y de sus consumidores, esto es, desde la perspectiva de los actores (culturales)- entender también como una forma de instalarse en *su* mundo a pesar de la destructividad de las fuerzas y tendencias globales. Se trata –así se puede interpretar a las ideas de Clifford también- de formas de resistencia en contra de las tendencias homogenizadoras de la modernidad, cuyo atractivo para toda una generación de intelectuales autocríticos parece encontrarse justamente en el que estas formas de resistencia ya no se orientan en alguna suerte de crítica trascendental que probablemente se proyecta hacia ciertos “no-lugares” u-tópicos, sino que se trata de la praxis existencial, preteórica en la que se constituye esta unidad de crítica y resistencia concreta.<sup>19</sup> Con esta forma de resistencia que depende de formas de vidas concretas, que remiten a localidades concretas se compromete también la etnografía de Clifford. En este sentido etnografía se declara como una “actividad híbrida” que aparece, por una parte, “como escribir, como coleccionar, como un collage moderno” y “como poder imperial pero, por la otra, como una “crítica subversiva” siempre y cuando logra enfocar su interés en las prácticas locales que se oponen a las tendencias monocultivadoras y que, al mismo tiempo, logran superar la jerarquía de la relación entre el sujeto etnográfico y los “actores observados”. Sin embargo, esto es solamente posible si se reconoce un compromiso compartido en la crítica (a la modernidad).

***c) Experiencia de lo extraño como posibilidad de la crítica a la modernidad***

Estas pretensiones de la etnografía que acabamos de revisar y que declaran como una de sus metas principales la de cuestionar la separación entre lo propio

y lo extraño através de una teoría crítica intersubjetivista también han sido objetivo de críticas. Quisiera discutir solamente una de las críticas que reactualiza la pregunta por la posibilidad de una “ciencia” de lo extraño. Christoph Jamme –quien también se refiere a la discusión que acabamos de presentar- duda que se haya encontrado una solución al problema. Según Jamme los dispositivos intelectuales como la filosofía o las ciencias sociales contienen siempre un resto del veneno que tiende a erradicar a lo extraño, que le priva al extraño de su extrañeidad. Esto tiene su explicación en que cualquier “representación” de lo extraño, tanto en el lenguaje de la filosofía como en el lenguaje de la etnografía, lo extraño se convierte en medio de lo propio (del propio texto, por ejemplo). Para Jamme una alternativa a este tipo de apropiación de lo extraño solamente está en el arte. “Sólo en el arte lo extraño puede ser representado de tal manera que no sea violado. El arte toma en serio el reconocimiento de que la experiencia de lo extraño y la experiencia de lo propio no pueden ser separadas; como abnegación del yo sobre lo extraño existe solamente en el arte la posibilidad de una reconciliación con lo extraño a través de la belleza” (Jamme, 2002: 201-202). Sin embargo, la pregunta es, si esta confianza en el arte es justificada. No puedo discutir este tema aquí. Más bien quisiera pensar un poco más sobre la pregunta si la filosofía o la ciencia realmente no pueden servir para tratar lo extraño sin violarlo.

Si bien Jamme admite que Husserl y Dilthey tomaron pasos importantes en dirección de una filosofía de lo extraño, advierte que también ellos privaron al extraño de su extrañeidad. Tal vez el error que se manifiesta en el exámen crítico de Jamme es el de presuponer que lo extraño y lo propio son cualidades que tienen las personas. Esto explicaría por lo menos porque Jamme se limita en su discusión a la filosofía y la etnología; las dos paritieron siempre de la existencia más o menos fáctica de lo extraño. Sobre todo la etnología no se explicaría con esta presuposición. Pero la autoreflexión crítica que ejemplifica la obra de James Clifford, a la que también Jamme se refiere, parece criticar no solamente esta presuposición, sino consecuentemente también a la propia

etnología. Dicho de manera más clara: El debate de la representación conduce en realidad a la superación de lo extraño, esto es, a la superación del imaginario de que lo extraño fuese alguna cualidad que pertenece a ciertas personas de manera casi física. El cuestionamiento del debate de la representación significa un giro de 180 grados. En el centro de este debate ya no está lo extraño, sino lo que se puede entender como lo propio. En este sentido Clifford logra dos cosas importantes: por una parte trata, adecuadamente con la modernidad, de entender a lo propio como algo que no se puede limitar a un ámbito que fuera el de lo global. Por otra parte, ya no define lo propio como una cualidad positiva. Su compromiso consiste más bien en demostrar la fragmentación de lo propio. Pero justamente de esta manera Clifford sigue, no inconscientemente, los trazos de una tendencia histórica, a saber, la de la modernidad. Dicho de otra manera: para Clifford parece claro que la experiencia de la fragmentación de lo propio debe ser entendida en primer instancia como una experiencia *moderna*, no universal. Pero en este momento el interés de Clifford ya no vierte en primer lugar sobre lo extraño o lo propio, como si estas fueran categorías universales y transhistóricas, sino sobre los procesos socioculturales de nuestra modernidad global, así como sobre la posibilidad de conceptualizarlos. Su interés ya no es meramente etnológico, sino, en lo que concierne a su ambición para aportar un diagnóstico del tiempo, es más bien sociológico y ahí donde se le preocupa por el esfuerzo conceptual es filosófico. Dicho de otra manera: mientras Clifford parece saber muy bien que la etnología –si quiere ser más que un mero instrumento ideológico del imperialismo o del nacionalismo- debe buscar explicaciones sobre el tiempo en el que estamos viviendo y alternativas conceptuales. Consecuentemente: una etnología que pasó por el “giro cultural”<sup>20</sup> solamente puede concebirse a sí misma como etnología de la modernidad.

Este pequeño excursus sobre las consideraciones acerca de la autarquía de la etnología indica ya la amplitud del problema de lo extraño. Ya no se trata simplemente de la experiencia de lo extraño como una condición universal, sino

de dilucidar los contextos socioculturales a los cuales esta experiencia pertenece y dentro de los cuales se perfila como tema para las reflexiones políticas y sociales. Para James Clifford este contexto es el de la modernidad. Pero al mismo tiempo, este nombre recibe ahora un significado diferente. Ya no se define por el interés científico que impulsa la inquietud por *conocer* a lo extraño y que al mismo tiempo funge también como afirmación del “proyecto” moderno de perseguir al conocimiento mediante el uso de la razón. Ahora domina el reconocimiento de la *imposibilidad* de conocer a lo extraño y, consecuentemente, la negación de todos los “proyectos” modernos. Al mismo tiempo esta negación no significa la “salida de la modernidad”, sino -muy al contrario- un revisión crítica inmanente, es decir, una revisión crítica desde el interior de la modernidad misma.

#### **d) *Cosmopolitanismo como crítica de lo propio***

La actitud negativa en contra de los proyectos modernos –o dicho con referencia al orden institucional: en contra de la “modernidad organizada” (Wagner, 1995)- dificulta la conceptualización de lo moderno. Sin embargo, no cabe duda, que la actitud negativa se queda todavía en el paradigma contra el que se rebela. Por otra parte, parece que justamente esta imposibilidad de proporcionar definiciones positivas es lo que marca también las discusiones actuales acerca de otros conceptos como el de la “cultura”, de la “identidad”, del “sujeto”, etcétera. Pero el que estas negaciones parecen insuficientes no se debe solamente a la pérdida de las perspectivas utópicas que acompañan la crítica de la modernidad, sino también, si no en primer lugar, al hecho de que no reconocemos los lugares concretos a los que pertenecen. Dicho de otra manera: las críticas nacen de experiencias muy concretas que se condensan en expresiones intelectuales que siempre pertenecen a lugares concretos en el mundo. Y solamente la coincidencia en las críticas nos puede dar todavía la certeza de que vivimos en un *mundo* moderno.

De ahí se deriva una suerte de cosmopolitanismo que se distingue de las propuestas normativistas. Mientras las últimas han buscado –desde Kant a Habermas- una fundamentación para la constitución jurídica-moral, abstrayendo de los compromisos nacionales y culturales, esto es, territorialmente concretizados<sup>21</sup>, el cosmopolitanismo crítico se orientaría en los problemas concretos que la modernidad global representa y que se manifiestan en lugares concretos, para proyectarse, en un segundo momento, a una escala mundial.

No cabe duda, el universalismo de Habermas, por citar uno de los ejemplos más prominentes del cosmopolitanismo normativista, es una herramienta fuerte e importante en manos de un ingeniero que construye puentes argumentativos estables y duraderos que procuran garantizar que la opinión pública alemana después de la II Guerra Mundial así como después de la caída del muro de Berlín se concibe como parte de un metabolismo internacional y que, de esta manera, se evite el renacimiento de la segregación así como cualquier motivo para pensarse exclusivamente desde lo propio. Habermas está conciente que lo que ha conducido a Alemania a los capítulos más tristes capítulos de su historia ha sido justamente el olvido del mundo, la conciencia alemana de ser algo especial. Ante este problema particular de la historia Alemana su insistencia universalista es comprensible. Sin embargo, en el momento de tratar de concretizar a dichas tareas Habermas no alcanza a ver mucho más allá del ámbito de lo europeo. Aquí reconoce los elementos necesarios para construir una identidad común, elementos que arraigan en la historia y en la tradición no de una sola nación, sino de toda la Europa. Habermas admite que “christianismo y capitalismo, ciencias naturales y técnica, derecho romano y código Napoleón, la forma de vida burguesa-urbana, democracia y derechos humanos, la secularización del estado y de la sociedad” (Habermas & Derrida, 2003) ya no son “proprium” de Europa. Pero a continuación revela nuevamente sus limitaciones aseverar que solamente los países de occidente como Estados Unidos, Canadá y Australia han participado en este legado. Pero ¿qué pasa con

las demás países que de una u otra forma son afectados por la modernidad? Esta pregunta demuestra la precariedad y limitación de del cosmopolitanismo abstracto, porque difícilmente puede contestar a las necesidades, incertidumbres y conflictos irresueltos que los proyectos modernos heredaron a las diferentes sociedades del mundo.

Ahora bien, una crítica de la modernidad comparada se dedica a la tarea *primaria* de construir una imagen de esta situación, tarea que en todo caso tendría de anteceder a cualquier proyecto normativista. Creo que la comparación de las críticas a la modernidad es una vía que, en efecto, nos permite también llegar a conclusiones y enunciados válidos a nivel mundial. Sin embargo, éstas no son separables de las experiencias concretas y locales. Solamente con base en el material de estas experiencias podemos llegar a un verdadero cosmopolitanismo que se debe entender como crítica de lo propio y no como la extensión del “*proprium*” europeo como lo propone Habermas. El texto de Habermas que acabo de citar, pone de manifiesto un problema esencial: el cosmopolitanismo abstracto en el momento de concretizar tiende siempre a absolutizar lo particular de lo propio. Pero de esta manera revela también la insuficiencia de lo propio. En cambio, un cosmopolitanismo que se orienta en la pluralidad de las formas de vida, sin recaer en la abstracción de la diferencia absoluta, inicia con el reconocimiento de esta insuficiencia. Así escribe Ottmar Ette: “Una comprensión del cosmopolitanismo que se fundamenta de manera intercultural y transcultural incluye como punto central, la experiencia de lo propio como incompleto” (Ette, 2003: 331).