

Teoría y método para una crítica comparada de la modernidad

Oliver Kozlarek

El artículo revisa el dispositivo conceptual de la modernidad. Critica los «teoremas de la modernización» que dominaron las dos décadas siguientes a la Segunda Guerra Mundial, sobre todo por su «codificación temporal». Apoyándose en debates teóricos actuales, este trabajo desarrolla un argumento a favor de una comprensión geográfica de la modernidad. Finalmente expone la idea de un cosmopolitismo crítico, entendiéndose éste como crítica de lo propio.

Problemas teórico-conceptuales

Si el concepto de la modernidad todavía sirve para una comprensión «objetiva» de nuestro tiempo, o si éste conduce 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 preguntas que pertenecen a los imperativos de las discusiones actuales, sobre todo cuando éstas aparecen bajo los nombres del poscolonialismo pero también del deconstructivismo o de la teoría de las *multiple modernities*. Incluso si mantuviéramos ciertas reservas frente a cada una de estas constelaciones discursivas, no cabe duda de que nos revelan mucho sobre la autocomprensión de nuestro tiempo. Lo mismo que dijo Niklas Luhmann sobre el posmodernismo se aplica también en cada uno de los casos mencionados:

Oliver Kozlarek: profesor-investigador en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México; doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Libre de Berlín (1997); doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (2001).

Palabras clave: cambio social, modernidad, teorías de la modernidad.

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 las descripciones de sí misma. También ellas son posibles de otro modo. También ellas 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 metarrelato (Luhmann, p. 9).

Esta sospecha de la autorrevelación crítica de la propia modernidad a través de los discursos posmodernos, el anuncio de la 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 y nos remite más bien nuevamente al tema de la modernidad, así también las reflexiones siguientes buscan sobre todo lo que todavía queda de las herramientas teóricas para mantener 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 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 exponer un programa teórico-metodológico para diagnósticos del tiempo que han aprendido de los problemas de las teorías de la modernización sin abandonar el paradigma 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 define 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 sin caer en un relativismo radical. Dicho de otra manera: no debe perderse de vista que a pesar de todas las diferencias también hay ciertos problemas comunes que se remiten realmente a un plano mundial. Ahora bien, mi tesis principal consiste en que lo que en términos positivos podemos rescatar de la modernidad es justamente esta referencia a lo global. La modernidad es ante todo una conciencia de la dimensión mundial de los asuntos humanos.

De una teoría de la modernidad excluyente a una teoría de la modernidad incluyente.

Uno de los problemas más serios de las teorías de la modernización es que se basaron en una lógica temporal que perdió 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. «Modernización (es un) concepto neutral para procesos que carecen de definiciones más concretas, además se distingue de tradicionalidad, lo que significa el punto de partida empírico para los procesos de desarrollo» (Lepsius, p. 11).

El carácter abstracto del principio temporal de la modernización y del desarrollo contiene problemas políticos: conduce a las jerarquizaciones 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 proyección teórica hacia el futuro todavía incierto, entonces, no solo la realidad del mundo presente queda muy poco definida, sino entonces también surge la necesidad de darle a la meta proyectada alguna concretización, haciéndose valer de alguna imagen concreta. Aquí hay que mencionar la imagen ideal, purificada de Estados Unidos, que ha servido y sigue sirviendo 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. Las teorías de la modernización no son el resultado de los intereses políticos, más bien sus deficiencias teóricas las hacen presa fácil para la propaganda política.

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 son en este sentido muy interesantes. En 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 dependía para articular sus criterios para los cambios socioculturales.

Aunque las diversas sociedades o civilizaciones reaccionan de maneras específicas ante el desarrollo de «modernidad» –a menos que éstas se distingan 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 de 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, p. 32).

Esta evaluación crítica fue informada, en parte, por el reconocimiento de que las teorías del desarrollo y de la modernización no conllevaron al éxito que de ellas se esperaba. De esta manera se imponía una visión más realista y un reconocimiento de la complejidad de los procesos socioeconómicos y cultura-

les del mundo. Pero al mismo tiempo la propuesta de Eisenstadt es interesante por otra razón: ella no interpreta las desviaciones de la norma de la modernidad, que se pueden observar en diferentes sociedades, automáticamente como incapacidad para cumplir con normas universales y, consecuentemente, como carentes de racionalidad. 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 años 70 a la convicción de que también la modernidad tiene una «tradición propia». Esta idea significaba al mismo tiempo que ya no se trataba simplemente de superar la tradición para entrar en la modernidad, sino que el imperativo era, en primer lugar, comprender de qué manera los procesos institucionales y los procesos simbólicos se complementaron:

Sería (...) equivocado presuponer que las fuerzas –una vez que éstas empezaron a hacerse sentir en una sociedad– empujaron a esta sociedad en dirección de un fin determinado. Más bien provocan en diferentes sociedades reacciones que dependen tanto de las condiciones internas como del sistema internacional y de las relaciones internacionales en las que estas sociedades están involucradas (ibíd., p. 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 de todo proceso civilizatorio (ibíd.). 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 80 y los 90 cada vez más, dando forma a una teoría que parte ahora de la «pluralidad» de modernidades. Metodológicamente esto significaría que solamente el estudio comparativo de modernidades permite construir una imagen más o menos completa de *la* modernidad actual.

Desde una perspectiva teórica el planteamiento del problema cambia en este movimiento: la pregunta normativa acerca del camino más directo a la modernidad no se encuentra en el centro de las preocupaciones de los teóricos, sino la pregunta analítica acerca de la realidad de las diferentes modernidades así como en 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. Se encamina en contra de la visión «clásica» de las teorías de la modernización y de la convergencia de las sociedades industriales que prevalecía en los años 50 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 –tal como se desarrolló en la Europa moderna y que ciertas constelaciones institucionales que de ahí surgieron– se impregnaría últimamente en todas las sociedades modernizantes y modernas; con la expansión de la modernidad ellas (las constelaciones institucionales) prevalecerán alrededor del mundo (Eisenstadt 2000a, p. 1).

Pero el programa de investigación que se anuncia con el nombre de «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 bajo la sigla de la modernidad representa ya un esfuerzo altamente sintético. 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 socioculturales¹ que, a pesar de sus diferencias, merecen todavía el atributo de lo moderno. Mientras las teorías de la modernización, por sus diferencias categoriales de «modernidad/tradición», estaban predestinadas a separar a escala mundial a las sociedades modernas de las sociedades no modernas o «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* que expresa una conciencia del mundo que reconoce la unidad sin sacrificarle la comprensión simultánea de las diferencias.

Para el concepto de la modernidad esto significa lo siguiente: si siempre ha sido difícil la definición positiva de lo que quiere decir modernidad, se convierte ahora, después de la apertura conceptual, en una empresa casi imposible². El concepto de la modernidad se hace aún más abstracto, pero al mismo

1. El propio Eisenstadt se ha dedicado a estudiar con detenimiento los siguientes casos: el estado-unidense, el japonés (v. 2000b), así como el de la modernidad socialista. Incluso al fundamentalismo lo entiende como un fenómeno moderno (ibíd., pp. 174 y ss.).

2. Si bien es cierto que todavía se pueden distinguir semejanzas institucionales mínimas entre las sociedades modernas, al mismo tiempo queda cada vez más claro que estas semejanzas pueden convertirse en la realidad en fenómenos aparentemente diferentes. De tal suerte que la conciencia de la pluralidad empieza a prevalecer claramente frente a la conciencia de la homogeneidad. A pesar de esta dificultad Eisenstadt nombra las siguientes dimensiones institucionales para proporcionar una definición positiva mínima de lo que debemos entender por «moderno»: urbanización, educación, comunicación masiva y orientaciones individuales. Otros autores reducen la cantidad de características aún más. Según Anthony Giddens existen cuatro dimensiones institucionales de

tiempo se hace también evidente que el concepto abstracto de la modernidad no puede ser concretizado al referirse a *un* modelo de modernidad concreto; 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 teórica frente a 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 sean reconocidas.

Dicho de otra manera: la modernidad ya no se proyecta como unidad abstracta hacia el futuro, sino se entiende como «totalidad concreta» que existe en múltiples formas en el aquí y ahora. No el futuro, sino las realidades que existen actualmente en la Tierra aparecen de esta manera en el centro de las preocupaciones teórico-sociales. Ahora lo abstracto del concepto de la modernidad, su carencia de contenidos positivos, es el garante para una conciencia del mundo más compleja y diferenciada.

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» que solamente funcionan gracias a un «truco geohistórico»: «La teoría del desarrollo que subyacía a los estudios de la modernización de los años 50 y 60 se basaba en un truco geohistórico (...): una historia que se repetía múltiples veces (pero) nada de geografía» (Taylor, p. 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 contiene 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*, la del «arraigo»: «Un método geohistórico respeta el arraigo, nunca ignora los contextos en los que los comportamientos y el pensamiento moderno ocurren. Dicho de manera muy simple: el arraigo ocurre en tiempos reales y en lugares (...)» (ibíd., p. 4).

la modernidad: la industrialización, los aparatos de orden político, el complejo militar y el capitalismo.

Sólo a través de esta actitud será posible ver las realidades concretas sin subordinar la pluralidad de éstas a una unidad abstracta que la lógica del desarrollo propuso. Al mismo tiempo el programa de Taylor también permite seguir pensando a la unidad, a pesar de la pluralidad y de la contingencia. Las diferencias se pueden especificar con respecto a lugares y tiempos concretos. La unidad, en cambio, radica en que estas diferencias siempre remiten simultáneamente a una modernidad compartida. Esta última, sin embargo, aparece principalmente a través de referencias críticas. «Una interpretación geohistórica de la modernidad se preocupa por entender los períodos y lugares específicos donde ideas y prácticas del ser moderno son creados, desafiados y cambiados» (ibíd.).

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 ha sido alcanzada. No es *U-topia* (alguna suerte de «no-lugar») 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, puesto 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 carece de todas las características de los lugares concretos. De esta manera se sacrifica la comprensión concreta y política de lo global. Lo global se convierte en «territorio extraterritorial» (Bauman) o, como piensan Hardt y Negri, en un «no-lugar». 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 igualmente va acompañada de esfuerzos cartográficos para los que un sentido afinado respecto de 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 cosmos» (*Kosmosvorträge*) que Alexander von Humboldt dictó ante la «Singakademie» de Berlín en 1827-1828, el viajero y naturalista intentó reconstruir la articulación de la idea de la unidad de la naturaleza. En este intento se esforzó particularmente por 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 su historia (Humboldt 1993, pp. 147 y 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».

Humboldt polemizó sobre todo en contra de Hegel, cuando comentó: «La visión del mundo más peligrosa es la visión del mundo de aquella gente que nunca ha visto el mundo» (Humboldt 1999, p. 18). Un comentario parecido merecería también 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, ésta aparece en primera instancia como *espacio* del movimiento. La unidad formal del movimiento parece elevarse por encima de la comprensión 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 a los lugares concretos. 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 lugares vivenciales para los seres humanos, sino que entendemos más bien como espacios de movimiento y, en cuanto tales, como un reto para la razón. Como lo demostró Hans Blumenberg de manera brillante, el mar especialmente era una metáfora importante para la Ilustración. Quien acepta su desafío no solo reta a las fuerzas de la naturaleza, sino también a la inteligencia humana. 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 y de lo que los une así como de lo que los separa. 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 desaparece 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. El punto de partida ya no sería la unidad abstracta de una condición proyectada hacia el futuro, sino la ya existente totalidad global y sus posibilidades de instalarse en la modernidad, lo que implica necesariamente un proceso de crítica ante las exigencias homogeneizantes de los proyectos modernos.

De la teoría de la modernización a la crítica comparada de la modernidad

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? Eisenstadt, 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, reconectando ésta con la historia de Europa. Pero ¿no se revitaliza de esta manera una suerte de eurocentrismo que el programa de las «modernidades múltiples» trataba más bien de superar? (McLennan, p. 287). Bajo la lógica de las teorías de la modernización esto sería probablemente así, ya que su objetivo consistía en preparar un ideal normativo para todas las sociedades que aspiraban a la modernidad. Y si este ideal se orienta en la situación actual de EEUU o en un pasado europeo, no hace mucha diferencia para el argumento que trato de exponer. Importante sería entonces una autocritica más profunda de los enunciados macrológicos sobre nuestro mundo actual que va más allá de lo planteado por Eisenstadt.

Si al final del párrafo anterior traté de explicar por qué una visión geográfico-histórica puede tener ventajas frente a la comprensión teleológico-utópica de las teorías de la modernización, sería este el momento de preguntar, de qué manera esta alternativa se puede concretizar en el marco conceptual-metodológico de una crítica comparada de la modernidad. 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 tiempo y espacio conduce de manera directa, esto es, *inmediata* a «la verdad» de los asuntos huma-

nos. No existe una experiencia inmediata del espacio ni del tiempo que no fuera mediada por los procesos de dotar sentidos, esto es, los procesos culturales³. 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, sobre todo, de los lugares concretos frente a la dimensión abstracta del tiempo, no pretende llegar de esta manera 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. 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. Más precisamente: tendríamos que buscar las categorías mediante las cuales el pensamiento político y social moderno codifica a la realidad espacial; categorías cuya función equivaldría a la de la dicotomía «modernidad/tradición», en el caso de la codificación temporal de las teorías de la modernización.

Creo que las categorías que buscamos son «lo extraño» y «lo propio». Bernhard Waldenfels dice: «Nuestras reflexiones sobre lo extraño partían, desde el principio, del hecho de que lo genuinamente extraño solamente se puede pensar desde un lugar de lo extraño» (p. 186). Por su parte, 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 consciente 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 primera 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 los bastiones de lo propio. 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 (p. 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 otorgan y que parece indispensable para la manera en la que éstas se

3. Esto ha sido explicado de manera muy convincente por Ernst Cassirer, capítulo III.

constituyen y legitiman. El extraño es una construcción que resulta de un trabajo coordinado entre instituciones y discursos intelectuales.

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 en oposición a 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 cumple una función permanente e indispensable. En el interior del Estado nacional la cultivación de lo extraño opera sobre todo a través de la estigmatización de personas que vienen de otros lugares como extraños. Hacia afuera lo extraño coincide con los demás Estados nacionales.

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 primera 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, de lo exótico. Lo último también se puede decir sobre la sociedad mundial que encuentra en las metrópolis su «modelo en miniatura» (Münkler). De tal manera veremos que en las tres dimensiones del orden espacial que definen la vida moderna –a saber, las ciudades, el Estado nacional y la sociedad mundial– la categoría de lo extraño parece jugar un papel crucial, y que la «metaforización» más común de lo extraño es la del extraño como persona que proviene de otro lugar, el extranjero.

Cosmopolitismo 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)– 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», el de la «identidad», el del «sujeto», etc. Pero el que estas negaciones parezcan insuficientes no se debe solamente a la pérdida de las perspectivas utópicas que acompañan la crítica de la modernidad, o a un vaciamiento de la crítica, sino también, si no es que 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 particulares nos puede dar todavía la certeza de que vivimos en *un mundo* moderno común.

De ahí se deriva una suerte de cosmopolitismo 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, cultural y territorialmente concretizados, el cosmopolitismo crítico se orientaría en los problemas concretos que la modernidad global impone 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 cosmopolitismo 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 Segunda Guerra Mundial así como de la caída del Muro de Berlín, se conciba como parte de un metabolismo internacional y que, de esta manera, procure evitar el renacimiento de los deseos de segregación radical así como cualquier motivo para pensarse exclusivamente desde lo propio. Habermas está consciente de que lo que ha conducido a Alemania a los capítulos más tristes de su historia ha sido justamente la fantasía alemana de ser algo especial. Ante este provincialismo su insistencia universalista es comprensible. Sin embargo, en el momento de tratar de concretizar sus propuestas, Habermas no alcanza a ver mucho más allá del ámbito de lo europeo. Es en este ámbito donde reconoce los elementos necesarios para construir una identidad común, elementos que se arraigan en la historia y en la tradición no de una sola nación, sino de toda Europa. Habermas admite que «cristianismo y capitalismo, ciencias naturales y técnica, derecho romano y código de Napoleón, la forma de vida burguesa-urbana, democracia y derechos humanos, la secularización del Estado y de la sociedad» (Habermas/Derrida) ya no son «*proprium*» de Europa. Pero a continuación revela nuevamente sus limitaciones cuando asevera que solamente los países de Occidente como EEUU, Canadá y Australia han participado en este legado. ¿Qué hay de los demás países que forman parte de nuestra modernidad global? Esta pregunta demuestra la precariedad y limitación del cosmopolitismo abstracto.

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 en todo el mundo. 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 cosmopolitismo que se debe entender como crítica de lo propio y no como la extensión de algún «proprium». El texto de Habermas que acabo de citar, pone de manifiesto un problema esencial: el cosmopolitismo abstracto en el momento de concretizar tiende siempre a absolutizar lo particular de lo propio. Este problema lo comparte igualmente, como hemos visto, con las teorías de la modernización. Pero de esta manera solo revela la insuficiencia de cualquier propio. En cambio, un cosmopolitismo que se orienta en la pluralidad de las formas de vida, sin recaer en la abstracción de la diferencia absoluta, se inicia con el reconocimiento de esta insuficiencia. Así escribe Ottmar Ette: «Una comprensión del cosmopolitismo que se fundamenta de manera intercultural y transcultural incluye como punto central, la experiencia de lo propio como incompleto» (p. 331). Una crítica comparada de la modernidad puede ayudar a fortalecer esta conciencia. Ella debe procurar entender la pluralidad de formas para instalarse en la modernidad sin perderse en un relativismo radical.

De esta manera la crítica comparada de la modernidad cumpliría una función sumamente política. Hannah Arendt escribió: «En la absoluta diversidad de todos los hombres entre sí, que es mayor que la diversidad relativa de pueblos, naciones o razas; en la pluralidad, está contenida la creación del hombre por Dios. Ahí, sin embargo, la política no tiene nada que hacer. Pues la política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos» (p. 47). Reconocer esta relatividad de la igualdad acompañado por una crítica de lo propio –de la nación, del pueblo, de la raza, etc.– y al mismo tiempo reconocer la relatividad de lo extraño dentro del contexto de la modernidad global compartida, sería precisamente la aportación que la crítica comparada puede hacer para la creación de un espacio político *inter*-nacional. Para Arendt, el espacio de la política es el espacio *entre* los humanos. Una crítica comparada de la modernidad rescataría precisamente este espacio «entre» lo propio y lo extraño.

Bibliografía

- Arendt, Hannah: *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997.
 Bauman, Zygmunt: *Globalization. The Human Consequences*, Polity, Cambridge-Oxford, 1998.

- Cassirer, Ernst: *Philosophie der Symbolischen Formen*, tomo I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001.
- Eisenstadt, Shmuel N.: *Tradition, Wandel und Modernität*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1973.
- Eisenstadt, Shmuel N.: «Multiple Modernities» en Eisenstadt et al. (eds.): *Daedalus*, 129, 2000a, pp. 1-29.
- Eisenstadt, Shmuel N.: *Die Vielfalt der Moderne*, Velbrück, Weilerswist, 2000b.
- Ette, Ottmar: «Europa como movimiento. Sobre la construcción literaria de un asunto fascinante» en Gustavo Leyva (ed.): *Política, identidad y narración*, UAM / Porrúa, México, 2003, pp. 319-362.
- Giddens, Anthony: *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Palo Alto, 1990.
- Habermas, Jürgen y Jacques Derrida: «Unsere Erneuerung» en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31/5/2003.
- Hardt, Michael y Antonio Negri: *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
- Humboldt, Alexander von: *Über das Universum. Die Kosmosvorträge 1827/1828 in der Berliner Singakademie*, Insel, Francfort del Meno, 1993.
- Humboldt, Alexander von: *Über die Freiheit des Menschen*, Insel, Francfort del Meno, 1999.
- Lepsius, Rainer: «Soziologische Theoreme über die Sozialstruktur der 'Moderne' und der 'Modernisierung'» en Reinhart Koselleck (ed.): *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1977, pp. 10-29.
- Luhmann, Niklas: *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Paidós, Barcelona, 1997.
- McLennan, Gregor: «Sociology's Eurocentrism and the 'Rise of the West' Revisited» en *European Journal of Social Theory*, 3/3/00, pp. 275-291.
- Münkler, Herfried: «Die Herausforderung durch das Fremde» (*Öffentliche Vorlesung anlässlich des Abschlussberichts der Interdisziplinären Arbeitsgruppe «Die Herausforderung durch das Fremde» am 12. Februar 1998*), 1998.
- Taylor, Peter J.: *Modernities. A Geohistorical Interpretation*, Polity, Cambridge-Oxford, 1999.
- Wagner, Peter: *Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin*, Campus, Francfort del Meno-Nueva York, 1995.
- Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden. Zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1997.