

---

# ¿Identidades a la medida? (o de cómo entrar y salir de la modernidad por la puerta que más nos guste)\*

Antonio Camou

## *Presentación*

**H**asta donde puedo ver, las notas siguientes surgieron de conjugar un texto y dos o tres ideas; pero para tranquilidad de los severos lectores (o lectoras) empezaré por confesar que el texto es ajeno y que ninguna de esas ideas es mía.

La primera idea se la atribuyo a Jorge Luis Borges, aunque también podríamos hallarla remontándonos hacia el pasado —al menos hasta Goethe— y reencontrarla actualmente en las páginas de cierta crítica literaria de raíz estructuralista. La idea viene a cuento cuando una vez le preguntaron a Borges cuál era la misión de la literatura, y Borges señaló que "la misión de la literatura era decir, en el lenguaje de su tiempo, las cinco o seis metáforas. En la historia de la literatura, sostenía el autor de *Ficciones* no hay más que cinco o seis metáforas, no más que unas pocas historias, y los escritores estamos de alguna manera condenados a contarlas en el lenguaje de nuestro tiempo". Cada vez me convenzo más que esa frase (esa idea) puede ser aplicada sin grandes cambios a la

---

\* Este texto constituye una versión corregida, y espero que mejorada, de un artículo aparecido bajo el título "Ciudadanía, tejido intercultural y modernización en el marco de una transformación productiva con equidad", *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, FLACSO-México, vol. 2, núm. 2, 1994. Creo que es posible ejemplificar y discutir diferentes casos de "modernidades a medida" tanto desde sus fuentes teóricas (a la Habermas o a la Touraine) como en sus aplicaciones al caso latinoamericano. Por razones de tiempo debí conformarme con una sola ilustración de muestra. Otra vez será.

producción de nuestras ciencias sociales. Podríamos decir que hay cinco o seis grandes ideas pocas más, pocas menos, y la misión de los científicos sociales se limita a "decirlas" (o a "pensarlas") en el lenguaje de nuestro tiempo".<sup>1</sup>

Naturalmente, esto no significa que no existan algunas novedades, pero buena parte de la diaria tarea que realizamos se parece más a una paciente traducción de viejos relatos (grandes o breves) que a la invención de historias nuevas, a la insistente reformulación de transitadas nociones que al revulsivo descubrimiento de ideas recién llegadas. Si esto es así, o más o menos así, nadie habrá dejado de notar que una de esas grandes y recurrentes ideas se refiere a la tendencia a pensar el cambio societal (económico, social, político, cultural) en términos de un proceso de "modernización".

La segunda idea quizá sea una mera variación de la anterior; se la adjudico, sin más, al autor checoslovaco Milan Kundera, aunque el rosario de sus inspiradores tal vez sea tan largo como el tema mismo que nos ocupará en un momento. La idea entra en escena cuando empezamos a reconocer que el término "modernización" y sus cercanos congéneres tales como "moderno", "modernidad", "modernismo" han recibido desde siempre significados cambiantes y controvertidos. Cambiantes porque de tiempo en tiempo cada generación edifica un concepto de modernidad-modernización que raramente se lleva bien con el de la generación anterior; controvertido porque en cada época la definición de estos conceptos se vuelve una zona de lucha donde el debate intelectual y la puja social, cultural y política se retroalimentan y superponen.

En este último sentido es casi un lugar común calificar este tipo de conceptos, siguiendo la conocida referencia de un filósofo analítico británico, de esencialmente "controvertibles".<sup>2</sup> De este modo, ya sea en su "uso sistemático", como esquema analítico para comprender el cambio societal, en su "uso histórico", como término que describe un arco de cambios y procesos que abarcan periodos de mediana o de larga duración, o en su "uso axiológico", como el camino que nos lleva a un modelo deseable de

---

<sup>1</sup> Pese a las falsas comillas, la cita corresponde a una versión desmemoriada, y seguramente también desmejorada, de la declaración original del escritor argentino.

<sup>2</sup> Para la lógica de los "conceptos esencialmente controvertibles" consultar William Gallie, 1964.

sociedad, la tarea de "definir" un concepto como el de modernización (o modernidad) supone cargar con las tensiones analíticas, pero también políticas, que su caracterización nos depara.<sup>3</sup> Será por eso que no puedo resistir la tentación de recordar el contrapunto entre la conocida divisa de Rimbaud "es necesario ser absolutamente moderno" y la certera pero más desencantada advertencia (la certera pero más desencantada idea) que Milan Kundera desliza en una de sus novelas:

Paul sabía, al igual que Jaromil, que la modernidad será mañana distinta de lo que es hoy, y que por el eterno imperativo de la modernidad es necesario saber traicionar su cambiante contenido: por la consigna de Rimbaud, traicionar los poemas de Rimbaud. (Kundera, 1989)

La tercera idea se finca de alguna manera en las dos ideas precedentes y quizá ande vagando en numerosos textos, pero yo la he encontrado claramente resumida en este párrafo de Marshall Berman que suscribo línea por línea:

Si prestamos atención a los pensadores de la modernidad del siglo XX y los comparamos con los de hace un siglo, encontramos que la perspectiva se ha achatado radicalmente y que el campo imaginativo se ha reducido. Los pensadores del siglo XIX eran, al mismo tiempo, enemigos y entusiastas de la vida moderna, en incansable lucha cuerpo a cuerpo con sus ambigüedades y contradicciones; la fuente primordial de su capacidad creativa radicaba en sus tensiones internas y en su ironía hacia sí mismos. Sus sucesores del siglo XX se han orientado mucho hacia las polarizaciones rígidas y las totalizaciones burdas. La modernidad es aceptada con un entusiasmo ciego y acrítico, o condenada con un distanciamiento y un desprecio neolímpico... Las visiones abiertas de la vida moderna han sido suplantadas por visiones cerradas; el esto y aquello por el esto o aquello (Berman, 1994: 11).

En resumidas cuentas, tenemos que el gran relato de la modernización (o de la "dialéctica" entre modernización y modernidad como le gusta decir a Berman) es un motivo perenne del pensamiento social; tenemos también que ese relato, en su porfiada recurrencia, se entreteje mediante discursos siempre cambiantes y controvertibles, superpuestos, polémicos; y finalmente asistimos a una especie de desplazamiento epocal en lo que se refiere al modo de evaluar la dialéctica dibujada por el proceso de modernización y el proyecto (o los proyectos) de la modernidad: de una consideración atenta a las tensiones y a las contradicciones internas de

---

<sup>3</sup> La caracterización de este triple "uso" de los términos teóricos en el ámbito del pensamiento sociopolítico se debe, como es notorio, a Norberto Bobbio, 1990.

ese vasto movimiento, típica de los padres fundadores del pensamiento sociológico (Weber, Marx, Durkheim, Simmel), pasamos —a lo largo del presente siglo— a una serie de lecturas sesgadas y unilaterales donde se suelen escamotear las tensiones, borrar los claroscuros y ocultar bajo la alfombra el lado de la modernidad (y/o de la modernización) que menos nos simpatiza.

De este modo, el polo "positivo" que cuenta el relato de la modernización triunfante puede ser encontrado, a juicio de Berman, tanto en el futurismo de Marinetti (¿y de Fernando Pessoa?) como "en los modelos de modernización que los científicos sociales norteamericanos de la posguerra [...] desarrollaron para exportar al Tercer Mundo". (Berman, 1994: 13) El lado "negativo" de la historia acotaría Thomas McCarthy bien puede ser hallado en la estela de pensamiento dejada por Nietzsche y Heidegger, y que se continúa, por ejemplo, en el contextualismo de Richard Rorty, en la genealogía de Foucault y en el desconstruccionismo de Derrida. (McCarthy, 1992: 14)

Dicho esto, me salgo morbosamente de la vaina por recordar, junto con McCarthy, que hay una notoria tendencia entre los pensadores que se consideran "posmetafísicos" a profesar algún tipo de "metafísica negativa" de patas cortas, donde se reniega de "lo único", pero se exaltan las virtudes de "lo múltiple"; se rechaza "lo universal", pero se da la bienvenida a todo lo que sea "lo particular"; se desconfía de la "la identidad" y se apuestan todas las fichas por "la diferencia"; se pretende reemplazar "la razón" por "lo Otro de la razón", y así sucesiva y cada vez más descoloridamente. En definitiva, recuerda McCarthy,

una característica común de estas metafísicas negativas es la de una negación abstracta del aparato conceptual del racionalismo individualista: la idea de influir racionalmente en la forma de la vida social llega a aparecer como ingenua *dépassé* y, resumiendo, desesperadamente moderna... La fijación [negativa, AC] en la tecnocratización, en la informatización, en la burocratización, en la normalización, etc., tiende a hacer invisibles conquistas ganadas a pulso de derechos civiles, políticos, sociales y humanos por no mencionar los frutos positivos de la ciencia y la tecnología, de las políticas democráticas y de las medidas de bienestar social. (McCarthy, 1992: 15)

Hoy por hoy, cuando hacemos aterrizar esos relatos filosóficos en las más turbias aguas de la política y de las prácticas sociales nos encontramos con el mismo juego de espejos. Frente a las posiciones del fundamentalismo neoliberal, que minimiza los costos de la forzada universalización de la racionalidad instrumental, encontramos a los sobrevivientes de los varios marxismos (y de los varios criticismos), que "purifican" el viejo proyecto ilustrado de sus componentes cosificadores

o que enjuician con escaso sentido histórico los avatares de la actual modernización globalizadora (como si la modernización capitalista hubiera nacido con Keynes y Lord Beveridge, y no hubiera existido la Revolución Industrial o el paro forzoso de la difícil década de los años treinta). Frente al viejo paradigma modernizador sesentista, que veía como "obstáculos" el desarrollo las antiguas pertenencias comunitarias o la persistencia de patrones sociales arcaicos; los actuales defensores de la "proliferación de las diferencias" se van al otro extremo: hacen de la necesidad virtud y suponen (o proponen) que la herencia de las identidades comunitaristas puede ser transformada, quizá como efecto del mero voluntarismo, en un remozado resorte modernizador.

Así las cosas, utilizaré estas ideas para discutir un texto representativo del reciente debate cultural sobre la vinculación entre modernidad y modernización en América Latina.<sup>4</sup> Se me ocurre que este trabajo, con sus virtudes y sus defectos, ilustra esa tendencia inclinada a construir una *modernidad a medida* en la que se suelen omitir aquellas "tensiones y contradicciones internas" a las que la vieja y venerable tradición sociológica era tan sensible. Si lo he elegido, no obstante, es porque nos ofrece un rico planteo de los problemas de la identidad cultural en la región, junto con un módico intento de integrar esa reflexión a una propuesta socioeconómica "alternativa" de más largo aliento.

### *La dimensión cultural en la renovada visión cepalina de la modernización*

A partir de 1990, la CEPAL comenzó a producir una serie de documentos "refundacionales" en los que se barajan esmeradamente viejas ideas-fuerza de corte estructuralista y nuevas certidumbres liberales para dar sustento a su renovada visión sobre América Latina.<sup>5</sup> En principio, se verifica en esos

---

<sup>4</sup> Me refiero al documento "Hacia una perspectiva crítica de la modernidad: las dimensiones culturales de la transformación productiva con equidad". Se trata de un estudio de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) preparado por Fernando Calderón, Ernesto Ottone y Martín Hopenhayn. El documento está fechado en París, enero 25 de 1994, y fue discutido en la Tercera Reunión de Consulta Regional de la Comisión de Cultura y Desarrollo (UNESCO, San José de Costa Rica, 22 y 23 de febrero de 1994).

<sup>5</sup> En particular se destacan tres documentos: "Transformación productiva con equidad" (Santiago de Chile, 1990); "Equidad y transformación productiva: un enfoque in-

trabajos una asimilación crítica de las nuevas políticas económicas de los gobiernos de la región en el marco de las tendencias dominantes de la economía mundial (apertura comercial, orientación exportadora, austeridad fiscal, disciplina monetaria y menor regulación pública de los mercados); en segundo lugar, se ubica al juego de reglas y prácticas democráticas como institucionalidad clave del desarrollo; finalmente, se refuerza el conocido tópico cepalino según el cual la equidad no sólo no va reñida con el crecimiento, sino que se constituye en uno de los motores de su sostenibilidad en el mediano y largo plazo.<sup>6</sup>

De este modo, democracia, crecimiento sostenible/sustentable y equidad formarían un triángulo dinámico cuyos efectos cruzados permitirían retroalimentar y potenciar el complejo proceso de "modernización" de nuestras sociedades. En ese contexto, en los últimos años se ha reconocido la necesidad de incorporar decididamente la dimensión cultural como variable crucial del desarrollo, y quizá sea éste el principal aporte de trabajos como el que estamos comentando. En efecto, en diferentes oportunidades la CEPAL ha subrayado que su propuesta de transformación productiva con equidad debe impulsarse mediante un amplio consenso de agentes y en un escenario democrático. Por ende, se señala en este trabajo, "la construcción y la extensión de una *ciudadanía moderna* aparece como un aspecto esencial de la propuesta, y merece un esfuerzo reflexivo y propositivo en sí mismo".<sup>7</sup>

Ahora bien, si al referirnos a ciudadanía moderna no lo hacemos en los términos liberales clásicos, sino en el sentido de una "pertenencia comunitaria o social, a través de la cual el sujeto se va desarrollando y autodeterminando", una pertenencia en la que "el individuo es un miem-

---

tegrado" (Santiago de Chile, 1992); y "Educación y conocimiento: eje de la transformación productiva con equidad" (Santiago de Chile, 1992).

<sup>6</sup> Por otra parte, junto al insistente papel estratégico de la educación y el conocimiento en la transformación productiva, la CEPAL, fue incorporando a su renovado discurso económico elementos provenientes del más reciente debate sobre la defensa del medio ambiente. En particular, al señalar que la marcha del crecimiento no sólo debía evaluarse por su carácter "sostenible" en términos llanamente económicos, sino que también debía considerarse su dimensión "sustentable", en el sentido de garantizar el uso racional de los recursos no renovables y de asegurar una creciente calidad de vida para las generaciones futuras.

<sup>7</sup> La cita se encontrará en la p. 1. A partir de aquí todas las referencias al documento se citan en el texto.

bro de la colectividad política, al punto que recrea su identidad en el horizonte de las instituciones políticas reconocidas" (p. 2), entonces salta al primer plano un problema tan viejo (y tan complejo) como la modernidad, aunque a ratos los autores parecen verlo como un asunto recién llegado. Al definir la construcción de una ciudadanía moderna en función de la capacidad de autodeterminación de los agentes del desarrollo nos dicen, "un tema cada vez más gravitante en nuestra región y en las otras regiones del planeta es *la tensión entre identidad cultural y modernidad en el proceso de desarrollo*. Se trata, en otros términos, de asumir el reto de conciliar las particularidades histórico-culturales de las regiones con la vocación universalista del desarrollo y la modernidad" (p. 3).<sup>8</sup>

En este marco, los autores efectúan tres planteos que constituyen los ejes de su propuesta, a saber:

\* que la tensión identidad-modernidad tiene un carácter dinámico. Ni las identidades específicas, ni el contenido pretendidamente universal de la modernización son los mismos que hace una generación. Nada se mantiene en estado puro. Se ha generado, en cambio, un complejo *tejido intercultural*, donde las identidades culturales y los signos de modernidad se oponen y se fusionan de múltiples y contradictorias formas (p. 3).

\* que para que esos tejidos interculturales sean funcionales a la constitución de sociedades más equitativas e integradoras, más libres y tolerantes, con mayor capacidad de autodeterminación, mayor sustentabilidad ambiental y estabilidad democrática, *debe superarse lo que aquí hemos llamado la dialéctica de la negación del otro*. Dicha dialéctica se halla largamente enraizada en la historia de la región. Comienza con el momento del descubrimiento, se prolonga con la conquista, la evangelización y la colonización, y no cede con la transición hacia los estados republicanos ni tampoco en las dinámicas discontinuas de modernización experimentadas por nuestras so-

---

<sup>8</sup> Los autores realizan una convincente distinción entre modernidad y modernización. Según señalan, "*la modernización* constituye un proceso histórico, afinado en el cambio de los procesos productivos, de la composición demográfica, de las pautas de consumo y trabajo, del acceso a bienes y servicios y a la secularización progresiva de la acción colectiva. La modernidad, en cambio, constituye un proyecto cultural en el cual han convivido dos tendencias fuertes. De una parte, la difusión de valores y actitudes básicas vinculadas a la promoción de la libertad social e individual, al progreso social, al desarrollo de potencialidades personales, y una vocación democrática que lleva a la defensa de la tolerancia y de la diversidad. De otra parte, la modernidad tiende a la difusión de una racionalidad formal y de una racionalidad instrumental, necesarias para la modernización, pero con un costo en términos de 'cosificación' de la vida humana. Una perspectiva crítica de la modernidad es aquella que, sin dejar de reconocer la importancia de la racionalización, busca subordinarla a los valores modernos asociados a la democracia, la tolerancia, la libertad y la diversidad" (nota 4 al texto del documento).

ciudades. Esta dialéctica de la negación del otro tiene su fundamento en la negación cultural (de la mujer, del indio, el negro, el pagano, el mestizo, el campesino, el marginal-urbano, etc.), y constituye el cimiento en que a su vez se monta una larga tradición de exclusión socioeconómica y dominación sociopolítica (p. 3).

\* [que es necesario] asumir nuestro tejido cultural como acervo cultural, acumulado por una historia hecha de cruces entre culturas y de síntesis inéditas entre ellas. *Este tejido intercultural*, lejos de constituir un obstáculo para nuestro "ingreso" a la modernidad, *debiera ser nuestro resorte específico para ser modernos hoy día*. Sobre todo hoy día, que el ser modernos implica precisamente conjugar una diversidad de espacios, tiempos y lenguajes. La única forma fecunda de acceder a la modernidad y a los avatares e incertidumbres tecnológicas es a partir del reconocimiento y potenciamiento de nuestros propios tejidos e identidades culturales (p. 3).

De estos planteos se desprende una hipótesis que atraviesa el texto: "la Transformación Productiva con Equidad, como propuesta de desarrollo para los países de la región, no puede prescindir de los principales rasgos culturales de nuestra sociedad" (p. 4). Y en tal sentido, este enfoque lleva a los autores cepalinos a postular un concepto de modernidad parcialmente inspirado en la obra de Alain Touraine y de Michael Walzer que integre la dimensión comunitaria.<sup>9</sup> En resumidas cuentas, *la propuesta de transformación productiva con equidad* nos dicen

busca vincularse, en términos culturales, a un concepto de modernidad en que se intenta trascender los límites de la racionalización instrumental, pero también se quiere romper el bloqueo impuesto por particularismos culturales replegados sobre sí mismos. En este sentido *comparte una visión crítica de la modernidad: busca conciliar la libertad individual y la racionalización modernizadora con la pertenencia comunitaria* (p. 6).

### *¿Modernos y comunitaristas?*

Si las cuentas no me fallan, al sumar la primera idea de Borges con la segunda idea de Kundera el resultado será encontrar que en el viejo debate sobre la modernización hemos ido superponiendo planos significativos,

---

<sup>9</sup> A mi manera de ver, la visión de Touraine constituye, más alguna que otra matización de circunstancia, un ejemplo de "modernización a medida" en la que la modernidad es definida como "la relación, cargada de tensiones, de la Razón y del sujeto, de la racionalización y de la subjetivación, del espíritu del Renacimiento y del espíritu de la reforma, de la ciencia y de la libertad" (1994: 12). No menos unilateral se ha vuelto el planteo del último Habermas, quien en su cruzada anti post estructuralistas recupera el proyecto "inconcluso" de la modernidad centrado exclusivamente en sus promesas emancipatorias (1988: 28). Para una crítica de la posición habermasiana consultar Néstor García Canclini, 1990: 34.



siempre cambiantes y controvertibles. Una manera de distinguirlos es apelando al triple uso de los términos que siguiendo a Bobbio postulé más arriba. La importancia de estas distinciones se hace evidente al comprobar que el texto cepalino y muchos otros trabajos que andan vagando por ahí no siempre se cuidan de marcar diferencias que a ratos obscurecen la materia de reflexión.

En primer lugar, el *uso sistemático* de las categorías ligadas a la noción de modernidad (modernización, sociedad tradicional, sociedad moderna, particularismo universalismo, etc.) nos lleva a tomarlas en su carácter típico-ideales y, en tal sentido, confunde más de lo que ayuda fusionar conceptualmente elementos que pertenecen a campos semánticos analíticamente distintos. Ubicar, por caso, la noción de comunidad dentro de una "visión crítica" de la modernidad no enriquece nuestra comprensión de los problemas, simplemente le resta filo heurístico a dos categorías que lo tienen cuando se las utiliza por separado; o mejor dicho, cuando se las utiliza para iluminar aspectos analíticamente distinguibles dentro de una misma y compleja realidad histórica.

En segundo término, y si de la historia se trata, hay que reconocer que en el "uso histórico" de los conceptos de modernidad y modernización siempre estuvo presente un elemento clave de tensión (tanto práctica como analítica) que el texto parece presentar como un hallazgo de nueva ola. Si en toda sociedad concreta (al menos en toda sociedad moderna realmente existente) han convivido siempre elementos "modernos" y elementos "tradicionales", también ha sido desde siempre evidente la convivencia tensionada entre (y la reflexión tensionada sobre) los particularismos propios de las pertenencias comunitarias frente al universalismo instrumental de la sociedad moderna. Como bien señalan los autores, al hablar del carácter dinámico de esa tensión, "se ha generado [...] un complejo *tejido intercultural*, donde las identidades culturales y los signos de modernidad se oponen y se fusionan de múltiples y contradictorias formas". Pero no está de más recordar que esta verdad histórica tiene una añeja carta de ciudadanía en el debate que alimentaron los penetrantes escritos de los padres fundadores de la sociología, desde Marx a Weber o desde Durkheim a Töenies.<sup>10</sup> Sólo es el olvido de esta venerable tradición

---

<sup>10</sup> En un sentido más general, y obvio, todas las culturas (todas las modernidades, todas las identidades) han sido de alguna "manera híbridas".

sociológica, y éste es el punto que critica severamente Marshall Berman en la tercera idea citada más arriba, lo que puede hacer pasar por nuevo tanto debate "cultural" que viene servido en odres viejos.

Ciertamente, es un avance que este texto escrito por no economistas en un ámbito de economistas retome estas viejas verdades; y también constituye un significativo cambio de visión el señalar que

un equívoco profundo subyace al imaginario de la modernidad en la región. Porque si con tanta frecuencia hemos querido interpretar la modernidad como superación de todo particularismo excluyente o como una suerte de 'occidentalización exhaustiva' de nuestra región, con ello hemos dado la espalda al elemento de la modernidad que más se relaciona con nosotros mismos: la capacidad para integrar dinámicamente la diversidad cultural en un orden societal compartido (p. 33).

Pero aquí nos asalta una duda que nos llevará al tercer plano analítico que hemos postulado: ¿que de hecho tengamos una diversidad cultural problemática nos autoriza a pensar, *ipso facto*, que tendremos la capacidad de generar las fórmulas de integración necesarias? Y de manera más radical: ¿existe una modernización que pueda *fundarse* en bases distintas a la de una "occidentalización exhaustiva" de la región? Por último, el paradigma de la "proliferación de las diferencias" ¿es una alternativa general al modelo de occidentalización, o más bien es un correctivo parcial que bajo ciertas condiciones se puede integrar al conocido modelo occidentalizador?

Para empezar a responder estas preguntas tendremos que revisar lo que hemos denominado el *uso axiológico* de los términos en cuestión, que tal vez sea el punto que más tela nos da para cortar. Empecemos por lo sabido: a esta altura de la vida creo que nadie se incomoda si digo que buena parte de la producción de las ciencias sociales se orienta a la producción de ideología; es decir, a la articulación simbólica de ideas y de valores capaces de cohesionar y movilizar la acción de grupos sociales. El problema se plantea, no obstante, cuando la superposición entre el examen de una realidad y el deseo de transformar una realidad siguen una línea sin solución de continuidad. En todo caso, la pertinencia de este uso ideológico ha de ser medida por su eficacia simbólica, y aquí es donde textos como éste a mi juicio flaquean por varios lados.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Por ejemplo, al afirmar que "el presente trabajo plantea que para que esos tejidos interculturales sean funcionales a la constitución de sociedades más equitativas e integra-

Según veo las cosas, el texto ganaría en sustento analítico si la axiomática del "deber ser" fuera problematizada en términos hipotéticos, y ganaría en eficacia simbólica si no quedara en un mero discurso de intención, sino que avanzara por rutas específicas que señalaran los medios para acceder a ese deber ser postulado como valorativamente deseable. Así, hay varios segmentos del texto en los que los autores se deslizan hacia un estilo discursivo recurrente (y tal vez poco provechoso) de nuestras ciencias sociales, a saber: un estilo donde la solución de los problemas son los problemas solucionados. Es decir, en vez de indagar el vínculo real entre variables problemáticas se opta por zanjarlo mediante la exhortación retórica. Sin duda creemos que la dialéctica de la negación del otro debe superarse, pero una vez dicho esto ¿en qué hemos avanzado respecto de lo ya sabido? O lo que es más discutible, ¿basta con afirmar que "nuestro tejido intercultural *debiera ser* nuestro resorte específico para ser modernos hoy día", para que efectivamente sea ése nuestro resorte específico para ser modernos hoy día? La forma lógica de este entuerto es la misma que la de la refutación kantiana del célebre argumento ontológico de San Anselmo (que pretendía demostrar la existencia de Dios a partir de su necesidad lógica) o la de la discutida falacia "funcionalista": que yo necesite dinero (y que además lo obtenga), no significa que lo obtenga porque lo necesito.

Paralelamente, el texto nos presenta un entramado demasiado ceñido entre pensamiento y deseo que convendría deshilar mejor. Por ejemplo cuando se nos dice que "ya no se trataría solamente de comprender la ciudadanía como la mera satisfacción de derechos avasallados por los regímenes autoritarios, sino como la plasmación de una serie de demandas referidas a la *superación de toda forma de discriminación* en el mercado y en el sistema político de toma de decisiones" (p. 8; el subrayado es mío). Pero aquí es donde volvemos a superponer un loable ideal social en términos de deber ser con la lógica de funcionamiento de dos subsistemas sociales (el mercado y el Estado) cuya principal función es, justamente, discriminar. Que una vez postulado esto indagemos sobre

---

doras... *debe superarse... la dialéctica de la negación del otro*" (p. 3); o cuando se sostiene que "este tejido intercultural, lejos de constituir un obstáculo para nuestro 'ingreso' a la modernidad, *debiera ser* nuestro resorte específico para ser modernos hoy día" (p. 3). En ambos casos las cursivas son mías.

la posible vinculación problemática que supone buscar mecanismos de compensación entre ópor caso— sistema político, derecho y mercado, es una cosa muy distinta de exhortar a la superación de los problemas por el rápido expediente de apelar a la retórica progresista.

Por último, quisiera efectuar un planteo crítico que tal vez sea el más difícil de desentrañar. ¿Una modernidad incluyente (en lo cultural, lo étnico, lo social, lo sexual, etc.) se logrará por el camino de introducir la "diferencia" en la constitución moderna de la ciudadanía, o por revalorizar (y concretar) la unicidad jurídica de la sustancia ciudadana prometida en el viejo ideario liberal? El texto ofrece elementos que parecen inclinarse por el primer camino; tal vez no sea ocioso señalar que un decadente como yo sigue apostando a la pertinencia del segundo.<sup>12</sup>

Como tantos otros trabajos que proliferan en nuestros días, los autores dejan de lado con demasiada facilidad el concepto "liberal" de ciudadanía en pos de un concepto "social" o "cultural" de perfiles algo borrosos, en particular por su afán de introducir en él los elementos de las diversas pertenencias "comunitarias".<sup>13</sup> Bastará decir que en aquel venerable concepto se funda (en el sentido de se fundamenta) la noción de estado de derecho y de comunidad democrática, y es sólo con base en estos elementos que podemos a mi juicio incorporar la "diferencia" (sexual, étnica, cultural, etc.) en un orden social civilizado.

En la película *Philadelphia* (Jonathan Demme, 1993) hay un diálogo que vale la pena repetir, aunque sea en versión desmemoriada, porque nos ayuda a visualizar el asunto. Un (o una) periodista parece cuestionar la defensa de los derechos del homosexual que es el protagonista del film (Tom Hanks), entonces su abogado (Denzel Washington) le contesta: "la Constitución de los Estados Unidos declara que 'todos los hombres son iguales, no que todos los heterosexuales son iguales'.<sup>14</sup> La respuesta

---

<sup>12</sup> He tratado de justificar mi "decadentismo" filosófico, al menos frente a ciertas expresiones del feminismo, en Camou, 1993.

<sup>13</sup> Debo señalar que no estoy discutiendo aquí una idea como la de "ciudadanía social" de T. H. Marshall (1950), puesto que esta idea no colisiona con los presupuestos universalistas de ciudadanía que defiendo.

<sup>14</sup> Una corrección de mi desvaída memoria tal vez me lleve a decir, para evitar sexismos ya superados desde la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, que "todos los seres humanos..."

del abogado, que dicho sea de paso es negro, encierra la médula de una tradición argumentativa que hoy parece que se quiere cambiar sin saber bien a bien qué cosa poner en su lugar. Sospecho que habría que hacer un análisis muy fino que las generalidades del texto que comentamos no dejan entrever para esclarecer los modos, los alcances y las limitaciones de la consigna de incorporar la "diversidad de las pertenencias comunitarias" a una noción moderna de ciudadanía.

En conclusión, trabajos como el que comentamos constituyen un significativo aporte a la hora de introducir, y de discutir, las componentes culturales de los actuales desafíos del desarrollo para América Latina. Pero pese al tratamiento sumario y seguramente sesgado de estas notas creo que he presentado algunos elementos que justifican la necesidad de afinar mejor el tratamiento de una vieja discusión cuyos componentes analíticos y valorativos no siempre son distinguidos con acierto. En particular, el eje de una propuesta que pretende asumir "críticamente" un proyecto de modernidad, que "busca conciliar la libertad individual y la racionalización modernizadora con la pertenencia comunitaria", abre varias dudas en su derrotero. Naturalmente, la pregunta por el millón es ¿pero se puede? Y en estos casos no se vale contestar con un ademán voluntarista, que nos presenta una "modernidad a la medida" de nuestras broncas irresueltas, como en los célebres consejos de Woody Allen en su *Discurso a los graduados*: "resulta claro que el futuro ofrece grandes oportunidades, pero también puede ocultar peligrosas trampas. Así que todo el truco está es esquivar las trampas, aprovechar las oportunidades y estar de vuelta en casa a eso de las seis de la tarde" (*Perfiles*, 1980).

---

**Bibliografía**

- Allen, Woody, *Perfiles*, 1980, Tusquets, Barcelona.
- Berman, Marshall, 1994 [1982], *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad, Siglo XX*, México, p. 11.
- Bobbio, Norberto, 1990, *Estado, sociedad y gobierno*, FCE, México.
- Camou, Antonio, 1993, "Mujeres y política: ¿ciudadanas de una democracia radical?", *debate feminista*, vol. 8, año 4, septiembre, pp. 291-304.
- Gallie, William, 1964, *Philosophy and Historical Understanding*, Schocken Books, Nueva York.
- García Canclini, Néstor, 1990 [1989], *Culturas híbridas*, Grijalbo/CONACULTA, México, p. 34.
- Habermas, 1988, [1983], "La modernidad un proyecto inconcluso", en Hal Foster *et al.*, *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, p. 28.
- Kundera, Milan, 1989, *La inmortalidad*, Tusquets, Barcelona.
- McCarthy, Tomas, 1992, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, p. 14.
- Touraine, 1994 [1992], *Crítica de la modernidad*, FCE, Buenos Aires, p. 12.