



LAS ILUSIONES DE LA MODERNIDAD

Bolívar Echeverría

Nadie puede tener dudas ya, después del colapso del "socialismo real" en los países de la Europa centro oriental y en medio de la reactualización planetaria de los peores momentos de la historia capitalista, de que los tiempos que vivimos son tiempos de transición. Lo que no está claro, sin embargo, es la magnitud, la profundidad y el alcance de la misma.

¿Qué es lo que está en juego, en última instancia, más allá de lo insostenible de la realidad coyuntural? ¿Se trata del modo capitalista de la vida económica? ¿Son las instituciones decimonónicas de la convivencia social? ¿Es el escenario nacional-estatal de la actividad política? ¿Son las formas culturales tradicionales —occidentales y no occidentales— del "valor de uso"? ¿O es el "esquema civilizatorio" en su conjunto, que intenta reformularse radicalmente para dar cuenta de la revolución experimentada por el equilibrio de fuerzas arcaico entre el Hombre y la Naturaleza?

Los ensayos reunidos en el presente volumen quisieran poner a prueba una propuesta de inteligibilidad para la época de transición en que vivimos. Una propuesta que localiza en la crisis del esquema civilizatorio que conocemos como modernidad ciertas claves centrales para la comprensión de todas las otras crisis que acosan al mundo de la vida en este fin de siglo y fin de milenio.



LAS ILUSIONES DE LA MODERNIDAD

BOLÍVAR ECHEVERRÍA

LAS ILUSIONES DE LA MODERNIDAD

Ensayos

UNAM / El Equilibrista

1997

La publicación del presente libro es un resultado del proyecto de investigación sobre "Modernidad europea, mestizaje cultural y *ethos* barroco" que el autor coordinó en los años 1991-1992 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y cuya realización hubiera sido imposible sin el generoso apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de dicha institución.

Primera edición, 1995

Primera reimpresión, 1997

© Bolívar Echeverría, 1995

DR © 1995, Universidad Nacional Autónoma de México

Proyecto DGAPA-IN-600691

Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

ISBN 968-7318-16-3

Para Raquel

PRESENTACIÓN

Ecco la fiera con la coda aguzza!

Dante, *Inferno*, XVII

Cuando la complejidad de la vida social desborda y pone en peligro las formas que la organizan y la hacen posible, y que han sido justamente el punto de partida de tal complejidad, dichas formas entran en un período de inestabilidad: de descomposición y recomposición incessantes. Se empeñan —intentos muchas veces desesperados— en alcanzar “mutaciones readaptativas” que deben, según ellas, salvarles de su muerte anunciada. Este proceso, que es propiamente el de la crisis de una época, puede estabilizarse en su inestabilidad, adquirir consistencia y perdurar; llega entonces a reclamar para sí toda una época: una época a la que llamamos “de transición”.

Nadie puede tener dudas ya, después del colapso del “socialismo real” en los países de la Europa centro oriental, de que los tiempos que vivimos son tiempos de transición. Lo que no está claro, sin embargo, es la magnitud, la profundidad y el alcance, de la misma.

De los muchos estratos de historicidad que suelen reconocerse en la vida social —unos más profundos, otros más superficiales, cada uno con su ciclo y su ritmo propios—, ¿cuáles están involucrados, y en qué concierto, en este proceso de transición? ¿Qué es lo que está en juego, en última instancia, más allá de realidades coyunturales como serían la hegemonía de un centro económico y su modalidad peculiar de capitalismo, el predominio de una política

económica determinada (estatalista o (neo-) liberal) u otras parecidas? ¿Se trata de la forma de la vida económica en cuanto tal, que ha sido rebasada por el crecimiento del mercado mundial y del orbe económico capitalista y por el empleo masivo de procesos técnicos que ya no obedecen al esquema productivo fundado por la Revolución Industrial del siglo XVIII? ¿Son las instituciones decimonónicas de la vida social, que ya no pueden dar cuenta de equilibrios demográficos y distribuciones étnicas trastornados, de comportamientos morales (públicos y privados) inauditos, de tácticas heterodoxas en la lucha de clases? ¿Es el escenario nacional-estatal de la vida política, con las reglas de juego de la democracia burguesa, que ha sido desbordado por personajes, tramas y acciones que no existían cuando fue diseñado? ¿Son las formas culturales que han dado vitalidad al valor de uso tradicional en Oriente y Occidente, que se encuentran en busca de un enraizamiento diferente, una vez que han perdido sus antiguos fundamentos? ¿Es el “esquema civilizatorio” en cuanto tal, que intenta reformularse radicalmente, dada la inversión de la correlación de fuerzas arcaica entre el Hombre y la Naturaleza? ¿O se trata de todo esto, y de mucho más, en un conjunto complejo de realidades definitivamente condenadas, cuya crisis sin salida tendría alcances apocalípticos?

Los ensayos reunidos en el presente volumen quisieran poner a prueba una propuesta de inteligibilidad para la época de transición en que vivimos. Es una propuesta que localiza en la crisis de la modernidad ciertas claves centrales para la comprensión de todas las otras.

El advenimiento de una nueva edad de las fuerzas productivas, cuyos antecedentes se remontan hasta la época clásica, con el apareamiento de la tecnología racional en el trabajo y del intercambio mercantil en la circulación de la riqueza, trajo consigo un reto para la capacidad civilizatoria del ser humano. La modernidad puede ser entendida como la respuesta múltiple que la sociedad humana ha podido dar a este reto a lo largo de la historia. De esta multiplici-

dad, el intento más ambicioso, y el que ha prevalecido sobre los otros, ha sido sin duda el de la modernidad construida por la civilización occidental a través de la historia europea. El secreto de esta modernidad —que fue la clave de su éxito y está siendo también la de su fracaso— ha estado en lo que desde hace al menos un siglo llamamos “capitalismo”. Se trata de un dispositivo que le permite aprovechar y potenciar mejor que ninguna otra los efectos de esa revolución en las fuerzas productivas, y que consiste centralmente en la conversión de la desigualdad social que siempre existió en el trabajo, es decir, de la explotación de unos por otros, en algo que esta explotación nunca fue: una especie de “condición técnica de segundo orden”, indispensable para el funcionamiento de esas fuerzas productivas, esto es, para que la conjunción propiamente técnica del trabajo con los medios de producción pueda tener lugar. ¿De qué manera se encuentra conectada esta estructura profunda de la modernidad capitalista con el acontecer histórico que se vive efectivamente, con los mitos que otorgan dramaticidad y sentido a los comportamientos de la vida cotidiana? Ésta es la pregunta que subyace en los textos reunidos en el presente volumen. Las aproximaciones que se hacen en los primeros ensayos a temas de historia de la política —particularmente al de la caducidad y la actualidad del socialismo— y de historia de la teoría —a ciertos aspectos de las obras de Braudel, Heidegger y Lukács— preparan el intento de sistematización que se esboza en el último, en el que se pretende argumentar en contra de quienes conciben la crisis actual como una crisis de la modernidad en cuanto tal o como una crisis de crecimiento de su modalidad capitalista y en favor de quienes piensan, por el contrario, que se trata de un proceso en que la modernidad que ha prevalecido ya por tantos siglos pugna por mantenerse en su sitio, cambia de piel a través de grandes cataclismos históricos y de mínimas catástrofes cotidianas, acosada por una forma alternativa de modernidad —una forma postcapitalista— que tal vez algún día llegue a sustituirla.

1989

Er ist das Einfache
Das schwer zu machen ist.

Bertolt Brecht

Hay ciertos años cuyo nombre sirve para marcar la unidad de todo un período histórico. En cada uno de ellos se encuentra la fecha de un acontecimiento simbólico; de un hecho que asocia a su significación propia una significación no sólo diferente, sino de otro orden, generalmente "superior". Todo parece indicar que el año de 1989 —como lo es de manera ejemplar 1789— pasará también a ser la señal de una época. En su mes de Noviembre, el Jueves 9 por la noche, tuvo lugar un hecho que se presta admirablemente para ser convertido en un símbolo histórico: la *caída del muro de Berlín*.

En la historia, los hechos simbólicos lo son de manera más acabada en la medida en que se ofrecen a las necesidades sociales de simbolización con la capacidad espontánea de representar a un determinado período histórico. A su vez, esta capacidad de representación es mayor en la medida en que alcanza a cumplirse en referencia a las dos perspectivas de significación que definen a todo hecho histórico en su singularidad: la perspectiva de la eficacia relativa que tiene dentro de un acontecimiento dado y la perspectiva de la similitud que muestra con la totalidad de ese acontecimiento. El *asalto a la Bastilla* en 1789 forma parte de un todo constituido por la serie de sucesos que conocemos como la *Revolución francesa*, es un momento dotado de una cierta importancia relativa dentro del flujo de una

significación histórica que estaba en construcción; si llega a representar a ese todo, es en razón de que fue vivido como un episodio especialmente destacado o decisivo en medio de los muchos otros que le precedieron y le sucedieron. Pero *el asalto a la Bastilla* representa también a la *Revolución francesa* porque, de todas las destrucciones que trajo consigo el proceso revolucionario, la que el pueblo de París hizo de la fortaleza odiada es la que más parecido tiene con la destrucción del *ancien régime* en cuanto tal. Eficacia dentro del acontecimiento y similitud con él, en ellas consiste la materia prima con la que se constituye la dimensión simbólica del *asalto a la Bastilla*, la capacidad de este nombre de ser también el de la “conquista de la libertad mediante el uso de la violencia”. 1789 sirve para marcar toda la época de la *Revolución francesa* porque incluye la fecha de este suceso simbólico.

La *caída del muro de Berlín* en 1989 puede llegar a tener un simbolismo parecido al del *asalto a la Bastilla* en 1789. Berlín es el lugar en donde han coincidido dos separaciones decisivas: la que dividía a la gestión política moderna en una versión liberal y en una estatista y la que dividía a Europa en una parte oriental y otra occidental. Si se atiende a esta significación de Berlín, la “caída del muro” que la tuvo escindida durante veintiocho años resulta dotada de una doble representación, similar a la que se reconoce en el *asalto a la Bastilla*. Los nexos que se han reanudado, pasando por encima del obstáculo caído, no sólo vuelven a reunir a individuos y colectividades singulares, sino que reunifican dos historias parciales que, por debajo de su separación forzada, siguieron siendo una sola. Igualmente, los montones de escombros que ella dejó en medio de las calles no eran únicamente los restos de un edificio público derruido, sino los de todo un mundo que se ha venido abajo.

En tanto que desaparición de una barrera, la *caída del muro de Berlín* es apenas un paso en un proceso mucho más profundo y poderoso que consiste en la recomposición de Europa como la totalidad histórica dominante de la época moderna. Se trata sin embar-

go de un paso decisivo; causa precipitante, como reapertura de un cauce histórico violentamente clausurado, la *caída del muro de Berlín* es la primera parte en la que ese proceso global se pone de manifiesto. Por el otro lado, en tanto que demolición de una construcción aberrante, no pasa de ser una obra pública de mediana importancia. Si tiene un interés, éste proviene justamente de la insuperable similitud que guarda con ese acontecimiento histórico mayor que es el desmoronamiento del llamado “socialismo real”; una similitud que basta para hacer de ella, como “caída”, la representante cabal de él, como “derrumbe”.

Es preciso reconocer, sin embargo, que la *caída del muro de Berlín* es por lo pronto un símbolo “en suspenso”. Se trata de un hecho cuya significación particular, encaminada ya a la asociación biunívoca con la significación general de esta época, debe sin embargo detener su impulso ante el estado de inacabamiento en que ésta se encuentra todavía. Indecisa, con dos barajas diferentes entre sus manos, la historia parece dudar sobre cuál de ellas echar por fin al juego. El acontecimiento que nos envuelve mantiene imprecisa su significación global; la ambigüedad se reproduce en las significaciones singulares de todos y cada uno de los hechos políticos que vivimos. ¿Cuál es la partida que estamos jugando? ¿Cuál de las dos series define el sentido de las jugadas? Porque, sin dejar de ser la misma, esta historia sería diferente si en ella está en juego el destino de la utopía socialista o si en ella se decide la biografía del poder planetario.

Reinstalación geopolítica de Europa. Derrumbe del “socialismo real”. ¿Cuál de estos dos acontecimientos tiene la capacidad —diría Hegel— de “subsumir” al otro y de ser así su “verdad”? ¿Es el socialismo un “atributo” de Europa o lo es ésta, más bien, del socialismo? ¿Es Europa la que, habiendo congelado parte de sí misma en la figura de “Europa socialista”, la revive ahora para aprovechar las energías almacenadas y reasumir su función hegemónica en la historia mundial? ¿O es el socialismo quien, para desechar su versión caricaturesca de “socialismo real” y poder construir la actualidad

histórica de su verdadera figura, recompone la totalidad civilizatoria europea? Aunque sean pertinentes, nadie podría aún responder a estas preguntas. Por algún tiempo, el sentido simbólico de *la caída del muro de Berlín* seguirá siendo un enigma.

Más asible resulta otra cuestión que trata del mismo asunto pero en términos un tanto menos especulativos: ¿cómo se puede pensar la relación, cuya existencia parece innegable, entre la re-composición económica y social de Europa y la pérdida que experimenta el socialismo de su ya centenaria presencia protagónica en la vida política moderna? La reintegración del *continuum* tecnológico capitalista en Europa, el recentramiento de la hegemonía económica mundial entre los principales conglomerados de capital, el ensanchamiento y la refuncionalización del abismo que une y separa al capitalismo periférico del capitalismo central, la revitalización de la movilidad clasista y de la socialización étnica, el redimensionamiento de las soberanías estatales de las naciones, la redistribución —después de la “Guerra Fría”— de la capacidad de vetar las “decisiones en la cumbre” entre los grandes estados y los entes estatales transnacionales: algún nexo necesario debe existir entre todos estos procesos que se han puesto en marcha en los últimos tiempos —y cuyas salidas son aún impredecibles— y el enrarecimiento espontáneo de la “dimensión socialista” en el mundo contemporáneo.

La respuesta automática de la “razón cínica” consiste en afirmar que tal enrarecimiento se debe al hecho de que ese conjunto de fenómenos configura una situación histórica inédita, dentro de la cual los ideales socialistas salen sobrando. Si bien no “realizados” en la sociedad liberal de este fin de siglo —dado lo irrealizable de su ingrediente utópico—, se habrían sin embargo impuesto en ella, a medias y casi imperceptiblemente. Fracasado pero al mismo tiempo vencedor, el socialismo tendría su lugar: en el museo de la historia política.

Tough answer que convence porque simplifica, pero que por ello mismo decepciona. En el mundo actual, la voluntad de huir no es únicamente la que resulta del “socialismo real” y las frustraciones

que ha deparado; hay también voluntad de huir del “capitalismo” y los infiernos que genera. Las poblaciones que huyen (literal o figuradamente) hacia el “capitalismo” lo hacen porque pueden; ellas sí disponen de un lugar tangible en donde intentar convertir en realidad la imagen invertida del “socialismo real”, creada por su fantasía. Las poblaciones agobiadas por el “capitalismo”, en cambio, las que se encuentran en las zonas “menos favorecidas” de éste —a las que, por cierto, podrían llegar, sin querer, “los que vienen de regreso del socialismo”—, no huyen porque no pueden hacerlo, porque sus fantasías resultan auténticamente utópicas: no hay un lugar ya existente hacia donde puedan encauzar su voluntad de huida.

Es posible que un día, cuando la distancia ante los hechos permita ver sus magnitudes completas, se pueda decir que, en verdad, el fracaso del socialismo real no fue otra cosa que una de las distintas figuras complementarias en que tuvo lugar el “reticente descenso” histórico del capitalismo. Por lo pronto, lo que sí se puede decir sin faltar al realismo que corresponde a esta época —es decir, sin tomar abstractamente una parte del objeto pensado por el todo al que pertenece (por la sociedad integrada a escala planetaria en virtud del funcionamiento del mercado mundial capitalista)— es que, uno y otro, “capitalismo” y “socialismo” han fallado por igual, mirados como principios que han organizado efectivamente la vida social de este siglo. Puede decirse incluso que si este fracaso difiere en un caso y en otro, esa diferencia se inclina en favor del “socialismo”.

El del “capitalismo” es el fracaso de un proyecto de modernización que ha dominado ya una larga época sobre toda la vida civilizada del planeta; en cambio, el del “socialismo”, como movimiento dirigido a abandonar el proyecto capitalista de modernidad y a seguir uno alternativo, lo es sólo de un intento particular suyo, más dramático que radical: el del *bolchevismo* como la figura despótica peculiar de gestión económico-política que adoptó el Imperio Ruso en estos últimos setenta años.

La magnitud global de la catástrofe social y técnica a la que el

“capitalismo” ha conducido y en la que sume cada vez más al proceso de reproducción de la riqueza social no puede ocultarse ante la mirada analítica, por más prejuicios que ella traiga consigo. El auge espectacular de ciertos núcleos coyunturales de capital y de ciertos estilos capitalistas localizados es, sin embargo, más que suficiente para borrar de la conciencia cotidiana la impresión de esa catástrofe y junto con ella la causa que la provoca. Con el “socialismo” sucede algo parecido, pero de signo contrario. El descalabro espectacular de la “dinastía” bolchevique y su gestión al frente de Rusia, de su imperio y su periferia centroeuropea ha resultado también más que suficiente para expulsar de la conciencia cotidiana incluso la noción de una actualidad de la perspectiva socialista, pese a que esa actualidad no se ha desvanecido en los hechos, sino más bien renovado.

Es muy difícil negar en teoría la vigencia de la perspectiva socialista cuando ésta se presenta como un conjunto de negaciones del estado de cosas organizado por el “capitalismo”.

Sigue siendo válida, cada vez con mayor dramatismo, su crítica de la irracionalidad destructiva del modo en que el capitalismo media —realiza y configura— la relación entre el Hombre y la Naturaleza. La soberanía político-económica que tienen los propietarios capitalistas de los medios de producción permite hoy, igual que hace un siglo, que éstos se sirvan de los mecanismos de la circulación mercantil para desvirtuarlos en su función de instrumentos de una libertad distributiva y para convertirlos en dispositivos de seguridad de sus beneficios monopólicos.

La mutilación y la “infrasatisfacción” del sistema de necesidades de la población en las regiones periféricas del mundo capitalista es un hecho innegable. Pero también lo es otro, conectado con él, que se presenta en las regiones centrales; allí la expansión “sobresatisfactora” del sistema de necesidades se da mediante un sacrificio sistemático de las grandes necesidades colectivas en beneficio de una proliferación desbordada de necesidades puntuales inconexas y una hipertrofia del

microconsumo masificado. Por el otro lado, junto a la destrucción incontenible de la Naturaleza, obligada a cumplir un papel de simple "fuente de recursos", se da igualmente la ineficiencia real de un proceso técnico de producción de bienes sometido a los caprichos absurdos de un proceso económico de producción de rentas y valores especulativos.

También sigue siendo válido el cuestionamiento de la socialización capitalista como mecanismo automático que polariza y consolida de tal manera la estratificación social, que en la parte más alta de la escala la capacidad de ejercer todo tipo de poderes se halla sobrecargada, mientras en la más baja incluso la capacidad de ejercer el derecho a sobrevivir se encuentra vacía.

El escenario de esta estratificación de las clases sociales no es el mismo de hace cien años. No es ya la nación capitalista de identidad tecnológica unitaria, con su burguesía capitalista en la parte de arriba (acompañada de una aristocracia satélite), con su proletariado en la parte de abajo (rodeado de un ejército "lumpen" de mano de obra disponible y desocupada) y con su clase media, entre pudiente y miserable. Es un escenario mucho más complejo: la sociedad capitalista transnacional de dimensiones planetarias, de base tecnológica diversificada y jerarquizada, en donde la clasificación económica de la población se entrecruza y sobredetermina con otras clasificaciones muy variadas (técnica, nacional, étnica, cultural, etcétera). Es, sin embargo, un escenario que no ha modificado radicalmente el sentido estructural de esa estratificación ni ha eliminado así el fundamento de una lucha de clases.

Tampoco ha perdido validez el tercer ángulo desde el que la perspectiva socialista considera negativamente al "capitalismo", el que juzga la gravitación nefasta que tiene sobre la vida política de la sociedad. No hay manera de negar el hecho de que el "capitalismo" opaca y disminuye en su base las posibilidades que la modernidad deja abiertas a la democracia, a una toma de decisiones popular soberana, es decir, independiente de toda voluntad o poder ajeno

al conjunto de los ciudadanos y su opinión pública. A lo largo el siglo veinte, la “dictadura del capital” —el dominio de una “voluntad” de las cosas convertidas en “valor valorizándose”— ha hecho múltiples y variados intentos de presentarse como la única democracia “realmente posible” y “realmente existente”. Una y otra vez, sin embargo, ha debido echar mano de regímenes totalitarios y de autoritarismos “de excepción”. No ha podido ocultar la fobia anti-democrática que le es inherente; su modo más adecuado de llevarse a cabo se encuentra sin duda el funcionamiento oligárquico de la toma de decisiones políticas.

Constituida en torno a estas tres críticas principales del “capitalismo”, la *perspectiva socialista* no sólo ha mantenido su actualidad sino que la ha extendido y profundizado. Todo esto, en teoría. Porque, miradas las cosas en el terreno de las prácticas y los discursos de política cotidiana, nada hay más cuestionable en estos tiempos que la actualidad de una *política socialista*.

¿Cuál es la razón de que la primera actualidad del “socialismo” no esté acompañada de la segunda? Es claro que no se trata solamente de un efecto provocado sobre la opinión pública por una iluminación empírica. No se debe únicamente a la coincidencia espectacular de dos demostraciones aparentes: que el “capitalismo”, pese a todo, es a la larga *lo mejor*, implicada en la reunificación capitalista de Europa, y que la perspectiva socialista es definitivamente *irrealizable*, aportada por el derrumbe del “socialismo real”. Este impacto superficial tiene su importancia, sobre todo en el discurso político de las repúblicas periféricas de Occidente, al que lleva a caricaturizar la situación hasta extremos masoquistas cuando describe el exceso de capitalismo que agobia a sus economías como si fuera una escasez de capitalismo. Pero es un *shock* persuasivo que no alcanza a dar cuenta de esa disimultaneidad entre la vigencia de la perspectiva socialista y la de una *política* socialista concreta; que no explica esa discordancia, sin duda más compleja, en la que parece estar en juego toda la historia de la política moderna como parte

integrante de la historia global que ha llevado a la modernización capitalista y europeizadora del planeta.

Bien podría decirse que el extrañamiento con el que la Europa capitalista (primero en la posguerra de 1918 y después en la de 1945) pretendió castigar a su imperio oriental por la herejía de sus exageraciones socialistas ha estado en el origen tanto de que ese imperio haya caído en la “dimensión del subdesarrollo” como de que ella misma haya podido estar a salvo de ese destino. Nacidos de la bipartición de Europa —en la que redundó ese castigo—, la construcción del capitalismo “con rostro humano” y la del socialismo bajo la figura de “socialismo real”, son dos procesos históricos que corrieron paralelos y se condicionaron mutuamente.

En sopechosa simetría, el florecimiento de un “paraíso capitalista” en la Europa del oeste y la descomposición de un “infierno socialista” en la Europa centrorienta ocultan las figuras esenciales tanto del capitalismo como del socialismo. La bipartición del continente, marcada por el Muro de Berlín, permitió que ambos aparentaran pertenecer a dos historias heterogéneas e incompatibles la una con la otra, que los separaban radicalmente. Son, sin embargo, los extremos de una misma cadena “oculta”, cuyos terceros eslabones deben buscarse fuera de Europa. Se copertenecen funcionalmente dentro del acontecimiento histórico unitario de la modernización capitalista.

“Estadio superior del subdesarrollo”, “capitalismo sin capitalistas”, el “socialismo real” ha estado “a la vanguardia” del Tercer Mundo en lo precario de su tecnología, lo reprimido de su cultura, lo antidemocrático de su vida política y lo dependiente de su economía. Cuando, “por encima del Muro”, el Primer Mundo podía mirar con menosprecio hacia los Países del Este, lo que tenía ante sí, sin darse cuenta, era su propia cola, sólo que irreconocible como propia debido al disfraz político que la ocultaba.

Pero podría decirse también, más por inercia que por ingenuidad, que ahora, con la Europa reunificada, cuando la modernización capitalista puede al fin cerrar el circuito de su expansión planetaria

y cuando la existencia correlativa de un “paraíso” capitalista y un infierno “socialista” deja de ser necesaria, el verdadero socialismo tendrá nada más que abandonar el limbo en que permanecía a la espera, para poder al fin mostrar el rostro amable que le corresponde y que por tanto tiempo debió estar oculto o deformado. Sólo que una afirmación de este tipo sería inaceptable.

El nombre *socialismo* —la palabra que evoca e indica una presencia histórica singular y un discurso elaborado a partir de ella y en torno a ella— no es “lo de menos”; no es una etiqueta indiferente que pueda “desecharse” o “reciclarse” sin grandes consecuencias. Tal vez lo sea para la Idea del socialismo, pero no para su “personalidad” histórica. Los setenta años de “socialismo real” han afectado al nombre y a la vigencia histórica del socialismo; no han logrado ponerlo “fuera de uso”, pero tampoco él ha pasado “sin mácula” por ellos. Al desvanecerse, el “socialismo real” no borra para siempre ese nombre pero tampoco lo deja intacto; se lleva la referencia a toda una posibilidad histórica del socialismo que se reveló, que tenía que revelarse (ahora lo sabemos a ciencia cierta), como ilusoria.

El socialismo como acontecimiento histórico mayor está comprometido en la historia de la parte suya que fracasó y comprometido con los resultados de ella. De las múltiples cuestiones que este compromiso le plantea, la primera tiene que partir enfrentándose a lo evidente: ¿ha sido en verdad una excesiva lejanía respecto del “capitalismo” lo que llevó al fracaso a este intento socialista? ¿O ha sido, por el contrario, su excesiva cercanía a él, la falta de radicalidad de la alternativa que representaba?

A la luz de esta pregunta es posible distinguir una realidad innegable: pese a ser el proyecto histórico que en la práctica y en el discurso se ha afirmado con mayor coherencia como una alternativa crítica a la modernidad capitalista, el socialismo ha compartido con ella una serie de premisas que a lo largo de este siglo se han ido revelando cada vez más como insostenibles. En primer lugar: ¿es realmente posible en la vida política el tipo de soberanía del discurs-

so o de predominio de la razón que presupone en ella la modernidad? ¿La toma de decisiones es realmente la “puesta en práctica” de unos principios teórico-ideológicos “introducidos desde fuera” en la formación de la opinión pública? ¿O es necesario reconocer que tanto en ésta como en la constitución de la voluntad política la “relación entre teoría y práctica” sigue caminos que se encuentran obstruidos sistemáticamente por la modernidad capitalista? En segundo lugar: ¿puede efectivamente la dimensión de lo político en la vida social particularizarse en calidad de “esfera autónoma” de lo político, sin negarse a sí misma? ¿Puede efectivamente la voluntad política consagrada por la modernidad, la que se genera en la comunidad de los hombres-propietarios o “sociedad civil”, representar a los muchos tipos de voluntad política que están en juego en la vida social? ¿Cómo habría que imaginar una política capaz de ser la *lingua franca* de todos ellos? Y por último: ¿es en verdad, como lo cree la modernidad, la socialidad humana una materia absolutamente dúctil, dispuesta por encima de cualquier “cultura política” espontánea a ser transformada por la actividad política (revolucionaria o reformista)? ¿Cuál es la medida real —insignificante tal vez— en que la política puede efectivamente “hacer la historia”?

A LA IZQUIERDA

...Un móvil que está en A (declara Aristóteles) no podrá alcanzar el punto B, porque antes deberá recorrer la mitad del camino entre los dos, y antes, la mitad de la mitad, y antes, la mitad de la mitad de la mitad, y así hasta lo infinito...

J. L. Borges

No deja de ser extraño, incluso paradójico, lo que sucede actualmente en el mundo de las ciencias sociales: justo en una época que se reconoce a sí misma como un tiempo especialmente marcado por cambios radicales e insospechados —cambios que abarcan todo el conjunto de la vida civilizada, desde lo imperceptible de la estructura técnica hasta lo evidente de la escena política—, la idea de la revolución como vía de la transición histórica cae en un desprestigio creciente. Sea profunda o no, una mutación considerable del discurso sobre lo social se deja documentar abundantemente. Se trata, vista desde su ángulo más espectacular, de lo que se ha dado en llamar una sustitución —de preferencia por sus contrarios— de los paradigmas, modelos o casos ejemplares que habían servido hasta hace poco (una o dos décadas) a los teóricos de lo social para hablar de las transformaciones históricas. El lugar paradigmático, ocupado hasta hace poco por las revoluciones francesa, rusa, china, cubana, etcétera—, lo toman ahora las transiciones reformadoras: la “Revolución norteamericana”, los *Gründerjahre* y la era de Bismarck, la segunda posguerra europea, etcétera).

Tan significativo es este cambio de paradigmas que Octavio Paz cree ver en su actualidad todo “el fin de una era”:

presenciamos el crepúsculo de la idea de revolución en su última y desventurada encarnación, la versión bolchevique. Es una idea que únicamente se sobrevive en algunas regiones de la periferia y entre sectas enloquecidas, como la de los terroristas peruanos. Ignoramos qué nos reserva el porvenir [...] En todo caso el mito revolucionario se muere. ¿Resucitará? No lo creo. No lo mata una Santa Alianza: muere de muerte natural.¹

Jürgen Habermas coincide con Paz en la apreciación de la importancia del fenómeno. Pero, a diferencia de la interpretación paciana, en la que está ausente toda voluntad de distinguir entre el mito revolucionario y la idea de revolución —y en la que ésta parecería haber perdido definitivamente toda función descriptiva acerca de la transición histórica que vivimos y toda función normativa de las actitudes y acciones en la política actual—, la suya intenta una aproximación más diferenciada y comprensiva. Observa también el ocaso de la conciencia revolucionaria y su mesianismo moderno, pero al mismo tiempo ve en la actualidad del reformismo un suceso que depende de la radicalización del mismo y, en ese sentido, de la adopción por parte suya de determinados contenidos esenciales de la idea de revolución. En nuestro tiempo —sugiere— la única revolución posible es la reforma.²

En el discurso que versa sobre lo social desde el lado *progresista* o de *izquierda*, es decir, desde la perspectiva de quienes han venido trabajando en la “construcción de un sujeto político de alternativa”, esta mutación en el “espíritu de la época” no carece en ocasiones de rasgos dramáticos; parecería implicar un secamiento de la

¹ “Poesía, mito, revolución”, en *Vuelta* 152, México, 1989.

² “La soberanía popular como procedimiento”, en *Cuadernos Políticos* 57, México, 1989.

fuente que le había servido para afirmar su identidad. La nueva convicción que allí se abre paso parte de un reconocimiento: después de la pérdida de las ilusiones (en verdad religiosas) acerca de una salvación revolucionaria, después de la experiencia del “desencanto” —y sobre todo a partir de ella—, ha llegado para la izquierda la hora de pensar con la cabeza despejada (*nüchtern*). Y arriba a una conclusión inquietante: ha llegado la hora de reorientar la identidad de la izquierda; de abandonar el arcaísmo de la idea de revolución y de pensar y actuar de manera reformista.

A contracorriente de esta transformación espontánea —y en esa medida indetenible— del modo de *tematizar* la transición histórica y de interpretar por tanto la situación contemporánea, un breve examen de la pertinencia teórica y la validez política de la exclusión que ella trae consigo de la idea misma de revolución puede resultar revelador. ¿Despejarse la cabeza de ilusiones revolucionarias absolutistas tiene que significar para la izquierda un abandono de su orientación revolucionaria? ¿O puede ser, por el contrario, una oportunidad de precisar y enriquecer su concepto de revolución?

Hablar de una sustitución de paradigmas teóricos es referirse a algo que sucede más en las afueras del discurso teórico que dentro del mismo. El discurso teórico de una época no elige a su arbitrio ni el tema ni la tendencia básica de su tratamiento. Uno y otra parecen decidirse más bien en el terreno de aquellos otros discursos dedicados al cultivo y la regeneración de las leyendas y los mitos. El discurso teórico trabaja a partir de lo que éstos le entregan. Mientras la historia moderna requirió ser narrada como el *epos* de la libertad y la creatividad, de la actividad del Hombre en su lucha incansable (y exitosa) contra todo lo que se atreviera a ponerle trabas a su voluntad de objetivación, es comprensible que el mito revolucionario fuera el mito más invocado —el mito que, en su esencia, justifica las pretensiones políticas de un comienzo o un re-comienzo absolutos (de una fundación o una re-fundación *ex nihilo*) de la vida en sociedad. Ahora que las encarnaciones de esa actividad, los

sujetos soberanos —las naciones o sus réplicas individuales— parecen haber perdido su función y “no estar ahí para *emprender* sino sólo para *ejecutar*”, la historia moderna prefiere una legendarización de sí misma en la que, al revés de la anterior, ella aparece como una dinámica automática de civilización; como el triunfo, no ya del sujeto (el Hombre), sino de un Ordenamiento sin sujeto, que se afirma en medio de lo caótico o natural (y también, por lo tanto, de lo “bárbaro” o “atrasado”). El mito que concibe los procesos revolucionarios según la imagen de la Creación, del texto que se escribe sobre el papel en blanco después de haber borrado otro anterior, tiende a sustituirse por otro —una nueva versión del mito del Destino—, que ve en ellos, como en toda actividad humana, el simple desciframiento práctico de una escritura preexistente.

El destronamiento de la figura mítica (épica y hermenéutica) de la revolución es un episodio de primera importancia entre todos los que coinciden en el ocaso —un ocaso más que justificado— de toda la constelación de mitos grandes y pequeños que ha acompañado a la modernidad capitalista. Sin embargo, una pregunta se impone: ¿debe la idea de la revolución correr la misma suerte que el mito moderno de la revolución? ¿Es la idea de la revolución un simple remanente del pensar metafísico, una mimetización política del antiguo mesianismo judeocristiano? ¿Descartar del discurso la invocación mágica a la revolución implica eliminar también la presencia discursiva de la revolución como un instrumento conceptual, necesario para la descripción de las transiciones históricas reales, y como una idea normativa, aplicable a determinadas actitudes y actividades políticas?

Nada hay más controvertido en este fin de siglo que la presencia del hecho revolucionario en la historia contemporánea; es un hecho cuya simple nominación depende ya del lugar axiológico que le está reservado de antemano en las distintas composiciones que disputan entre sí dentro del discurso historiográfico. Mientras unos pensamos que tal hecho —inseparablemente ligado a su contra-

partida siempre posible: la catástrofe barbarizadora— constituye el acontecimiento fundamental de nuestro tiempo, otros, en el extremo opuesto, no sólo niegan su existencia como tal, sino que ven en su consistencia puramente ideológica uno de los peores desvaríos de la razón. El de la revolución es, así, un asunto que no puede tratarse al margen de las necesidades de autoafirmación ética de quienes hablan de él; es decir, es un asunto cuya presencia resulta necesariamente divisoria en el ámbito del discurso que intenta la descripción y la explicación de los fenómenos históricos (sociales, políticos, culturales, etcétera). Conviene por ello —si queremos permanecer en este ámbito, aunque sólo sea transitoriamente— hacer un esfuerzo de abstracción, despojar a la idea de la revolución de sus connotaciones erísticas, que probablemente la idealizan (la endiosan o la satanizan), y considerar su necesidad como simple instrumento del pensar.

El núcleo duro, lógico-instrumental, de la idea de revolución —no su núcleo encendido, que estaría en el discurso político y la irrenunciable dimensión utópica del mismo— hay que buscarlo, por debajo de las significaciones que lo sobredeterminan en sentido mítico y político, en el terreno del discurso historiográfico. Como concepto propio de este discurso, la idea de revolución pertenece a un conjunto de categorías descriptivas de la dinámica histórica efectiva; se refiere, en particular, a una modalidad del proceso de transición que lleva de un estado de cosas dado a otro que lo sucede.

Mediante artificio metódico, los muy variados argumentos explicativos que ofrece el discurso historiográfico sobre el hecho de la transición histórica pueden ser reducidos a un esquema simple. Dicho esquema podría representarse en la siguiente frase: “el estado de cosas cambió porque la situación se había vuelto insostenible”. Las cosas se modifican dentro del estado [de cosas] en que se encuentran, y lo hacen en tal medida o hasta tal punto, que su permanencia dentro de él se vuelve imposible y su paso a un estado [de cosas] diferente resulta inevitable. Si se hace la comparación del

caso, se puede observar que incluso la fórmula empleada por Marx para explicar la dinámica de la historia económica —fórmula repetida entre nosotros hasta el cansancio— es una variación peculiar de este esquema. También esa fórmula, que describe una dialéctica entre las “fuerzas productivas”, por un lado, y las “relaciones de producción”, por otro, habla de un perfeccionamiento de las primeras en el curso del tiempo, que las lleva a “sentirse estrechas” en el marco de las segundas, a entrar en contradicción con ellas y a promover una transición, una sustitución de ellas por otras.

Un simple análisis formal de este esquema explicativo de la transición histórica permite distinguir con claridad la necesidad que el discurso historiográfico tiene del concepto de revolución.

Lo primero que salta a la vista es que, al hablar de un cambio en el que “las cosas” transitan de un “estado” a otro diferente, el discurso historiográfico presupone, quiéralo o no, una concepción de la realidad histórica como unidad o síntesis de una *substancia* y una *forma*. Se diría incluso que este antiguo esquema de aproximación a la “realidad” de lo real tiene en él su “terreno de aplicación” más importante. Pensada con estas categorías, la dinámica histórica se explica a partir de la idea de que esa síntesis puede encerrar un conflicto, de que es posible una falta de concordancia entre la substancia y la forma en que ella adquiere concreción. La dinámica histórica parece incluso implicar —como lo afirmaba G. Bataille recordando la oposición nietzscheana entre lo “dionisiaco” y lo “apolíneo”— que la substancia, que sólo puede existir realmente si una forma viene a ponerle límites a su inquietud dispersante, llena sin embargo y rebasa cíclicamente los bordes de la forma establecida, proponiendo ella misma el esbozo de una nueva forma con la que ésa tendrá que disputar su lugar antes de abandonarlo.

Ahora bien, el paso o tránsito a un *estado* de cosas diferente constituye de hecho una *solución* a la problemática sin salida en la que se encontraba el estado de cosas anterior. Y esta solución no tiene por qué ser en todos casos la misma; es indudable que, de la situación

de *impasse* al que llegan las cosas en un cierto estado, el salto que las lleva a otro estado puede ir en varias direcciones y además en sentidos incluso contrapuestos.

Lo característico en la situación de partida de un proceso de transición es el predominio de lo que hay de contradictorio sobre lo que hay de armónico en la relación que junta a la substancia con la forma de una realidad histórica. La substancia "ha crecido" o se ha "reacomodado", acontecimiento que ha provocado en la forma establecida la insuficiencia o caducidad de algunos de sus rasgos y la sollicitación de ciertos rasgos nuevos, desconocidos en ella.

En el proceso de transición, esta situación de partida es seguida por un segundo momento, en el que lo característico está dado por el movimiento de respuesta proveniente de la forma establecida. Se trata de un movimiento de re-acción que no puede ejercerse más que en dos direcciones: a) la forma puede actuar sobre sí misma en sentido *auto-reformador*, sea con el fin de ampliar sus márgenes de tolerancia o de integrar en sí los nuevos esbozos de forma ajenos a ella; y b) la forma puede actuar sobre la substancia en sentido *debidador*, sea con el fin de disminuir la carga impugnadora que existe en la misma o de desviarla hacia objetivos que le son por lo pronto indiferentes.

Ampliado de esta manera, el esquema explicativo de la transición histórica permite distinguir al menos cuatro salidas puras, todas ellas genuinas o necesarias, para las "cosas" históricas encerradas en un "estado" que se ha vuelto insostenible: la reforma y la reacción, por un lado, y la revolución y la barbarie, por otro.

Hay que reconocer ante todo que la respuesta dada por la forma a la amenaza proveniente de la substancia puede alcanzar un buen éxito; buen éxito que por lo demás puede tener dos sentidos completamente diferentes, contrapuestos.

En un primer sentido, esta eficacia del "estado" de cosas en dar cuenta de las exigencias planteadas por las "cosas" históricas implica la apertura de toda una época de modificaciones que vienen a

ampliar y a diversificar el orden social establecido. Para no dejar de ser ella misma, la forma imperante toma la delantera a las mutaciones primeras, aún no exageradas, de la substancia. Genera subformas de sí misma que, en el terreno de los hechos, revelan ser capaces de integrar la exigencia de renovación formal; crea remansos de utopías "realizadas". Saluda al futuro, pero no cree indispensable despedirse del pasado. Postula una preeminencia en la historia de la modificación continuadora sobre la ruptura creativa.

Planteados así los terminos, reformistas serían propiamente la actitud ética y la posición política que, como suele decirse, "le apuestan" a esta primera vía de transición histórica.

En un segundo sentido, completamente opuesto al primero, el buen éxito de la reacción de la forma frente a la inconformidad de la substancia, es decir, el triunfo del "estado de cosas" imperante sobre las "cosas" mismas, se presenta como una época de reafirmación exagerada del orden social establecido y de destrucción sistemática del cuerpo social; un tiempo que, cuando no "sangra" de manera lenta e individualizada sus energías históricas, las sacrifica abrupta y masivamente. Esta vía de transición —en la que el futuro es sometido y devorado por el pasado— es la vía retrógrada o reaccionaria que puede seguir la historia en sus procesos de transición. Retrógrada o reaccionaria es, en consecuencia, la actitud ético-política que se deja amedrentar por esta respuesta prepotente del *establishment* y que se identifica con ella.

Pero no siempre el proceso termina con una de estas dos salidas. La historia conoce transiciones que presentan un tercer momento. La resistencia que las "cosas" ofrecen al intento que hace el "estado" en que se encuentran de reafirmar su propia validez puede resultar más o menos efectiva. La respuesta de la forma a la amenaza de la substancia puede llegar a fracasar; sus esfuerzos de auto-conservación pueden revelarse insuficientes. Efectividad de las primeras o fracaso de la segunda que, a su vez, se manifiesta igualmente en dos sentidos del todo divergentes.

En un primer sentido: aquel “crecimiento” o “reacomodo” que había tenido lugar en el seno de la substancia alcanza a sobreponearse tanto a la acción integradora ejercida sobre él por la forma dominante y dirigida a desactivar su inconformidad respecto de ella, como a la acción represora con la que esa misma forma lo rechaza e intenta aniquilarlo. La presión de las “cosas” sobre el “estado” en que se encuentran llega a constituir toda una época de “actualidad de la revolución”: se crean formas alternativas que comienzan a competir abiertamente con la establecida; se prefiguran, diseñan y ponen en práctica nuevos modos de comportamiento económico y de convivencia social. Esta vía de salida, que pasa por una subversión (*Um-wälzung*) destinada a sustituir (*Ersetzung*) y no sólo a remozar el “estado de cosas” prevaleciente, es la solución a la exigencia histórica de transición que constituye el fundamento de la posición ético-política revolucionaria.

En un segundo sentido, la situación necesitada de transición puede encallar en un empate y permanecer así por tiempo indefinido. El fracaso de la forma puede tener su contrapartida en una incapacidad de triunfo por parte de la substancia; puede ir acompañado de un fracaso equiparable de las “cosas” en inventar un nuevo “estado” para sí mismas. Se abre entonces un período de deformación lenta de las formas establecidas y de desperdicio continuo de las nuevas energías históricas. Se trata de una “salida” que consiste en encerrar dentro de sí misma a una situación social necesitada de una transición histórica; salida decadente, si se tienen en cuenta las zonas de predominio exacerbado de la forma, o salida bárbara, si se consideran las “zonas de desastre”, en donde la resistencia de la substancia se corrompe y languidece.

En resumen, la descripción anterior de las posibilidades inherentes al esquema con que el discurso historiográfico piensa la transición histórica muestra con toda claridad que en él existe un lugar necesario para la idea de la revolución. La salida revolucionaria es sin duda una de las cuatro soluciones a la situación de *impasse* en

la que puede desembocar un *estado de cosas* histórico; es una de las cuatro vías o modalidades puras de transición que juegan y se combinan entre sí en toda transición histórica concreta.

Dos conclusiones pueden desprenderse directamente de este examen formal del discurso historiográfico. La primera, acerca del discurso político de izquierda y su uso de la idea de revolución.

De izquierda —podría decirse— son todas aquellas posiciones ético-políticas que, ante la impugnación que la cosa histórica hace del estado en que se encuentra, rechazan la inercia represora y destructiva de éste y toman partido por la transformación total o parcial del mismo, es decir, por la construcción o la reconstrucción de la armonía entre una substancia histórica y su forma. Según esto hacen mal o, mejor dicho, carecen de fundamento racional quienes, ubicados en una posición de izquierda, creen actualmente que, junto con el mito moderno de la revolución, también es conveniente expulsar de su discurso a la idea misma de revolución, junto con todas aquellas que de una manera u otra giran a su alrededor, como es el caso de la idea de socialismo.

Si el cambio de identidad dependiera mágicamente del cambio de nombre, nada sería ahora más oportuno para el socialismo que pasar a llamarse de otra manera; dejar que el *socialismo real* se hunda con todo, con adjetivo y sustantivo, para poder él rehacerse con señas de identidad completamente nuevas: sin mácula. En la historia, sin embargo, el poder de un segundo bautizo es restringido. Poco ayuda, por ejemplo, sustituir el nombre del socialismo por un sinónimo suyo menos preciso: *democracia*. *Socialismo* es el nombre genérico de una meta histórica cuyo atractivo concreto sólo se percibe en su verdadera dimensión desde una ubicación especial: la situación de *impasse* en la que entra el estado de cosas histórico de la modernidad capitalista. Hace referencia a una determinada armonía posible entre la substancia y la forma de la vida social propiamente moderna, es decir, entre la capacidad del ser humano moderno de intervenir soberanamente en la modificación del sistema

de sus necesidades y la vida política moderna, que debe actualizar dicha capacidad; armonía que valdría la pena perseguirse y que para unos será el fruto de una reforma radical, mientras para otros deberá resultar de una innovación revolucionaria. *Democracia* por su parte, es el nombre de esa armonía, pero en general; de la coincidencia entre el carácter público (*demósios*) del proceso de generación de supremacía política (*krátos*), es decir, un carácter cuyo orden de concreción trasciende el orden arcaico de la singularidad privada, y la consistencia popular (*demotikós*), es decir, espontánea, “salvaje” o exotérica de dicho proceso. En gran medida, si no es que del todo, la identidad de la izquierda se define por el socialismo. Renunciar a él implica aceptar que, en la actualidad, las únicas opciones históricas realistas son la reacción o la barbarie; que una transformación del *estado* de las *cosas* históricas no está *en el orden del día* y que quien debe alinearse, contenerse y reprimirse dentro de la forma capitalista dada es la substancia social moderna y su inconformidad. El discurso que versa sobre lo social desde posiciones de izquierda tiene ante sí un sinnúmero de cuestiones nuevas. Entre ellas están las siguientes: ¿el fracaso del *socialismo realmente existente* en la Europa centro-oriental es la prueba de la inactualidad de todo socialismo o únicamente del socialismo revolucionario? ¿Ha sido, en verdad, el *socialismo real* la *realización* de la versión revolucionaria (*marxista*) del socialismo? ¿Queda ésta, por tanto, definitivamente descalificada junto con el hundimiento de aquél? O, por el contrario, ¿el *socialismo real* ha consistido en una represión sistemática de la misma, y su *débâcle* de ahora significa para ella una liberación?

La segunda conclusión requiere tomar en cuenta ciertos hechos que no se prestan a duda. Según los datos disponibles acerca del tiempo presente —tiempo anterior a los efectos de la *perestroika* rusa y las revoluciones de la Europa centro-oriental sobre el mundo occidental—, lo más probable es que se trate de una época de *actualidad de la reforma*; una época en que la historia parece adelantarse

a la política, a diferencia de otras, que Lukács llamó de “actualidad de la revolución”, en las que la política parece rebasar a la historia.

Es verdad que no hay continuidad entre la salida revolucionaria y la solución reformista. Como le gustaba repetir a Rosa Luxemburg, la revolución no es un cúmulo acelerado de reformas ni la reforma es una revolución dosificada. Una y otra van por caminos distintos, llevan a metas diferentes; la sociedad que puede resultar del triunfo de la una es completamente diferente de la que puede resultar del buen éxito de la otra. Pero, sin embargo, aunque son enteramente diferentes entre sí —incluso hostilmente contrapuestas—, la perspectiva revolucionaria y la reformista se necesitan mutuamente dentro del horizonte político de la izquierda.

Las metas propiamente reformistas ocupan con su actualidad indudable todo el primer plano de las preocupaciones políticas de la izquierda actuante y realista. Pero el discurso de izquierda haría un voto de pobreza autodestructivo si decidiera permanecer exclusivamente dentro de los límites de ese primer plano. No puede desentenderse del hecho de que, en un segundo plano, de menor nitidez, hay también metas políticas que sólo son perceptibles en la perspectiva de una modalidad revolucionaria de la transición histórica en la que está empeñada actualmente la sociedad. Metas que son urgentes, es decir, que tienen una necesidad real y no ilusoria, pero que son utópicas porque resultan inoportunas en lo que respecta a la posibilidad de su realización inmediata. Imperceptibles desde la perspectiva reformista, gravitan sin embargo sobre el horizonte político de ésta, influyen en él, lo condicionan y conforman. Se trata de metas de política económica y social, de política tecnológica y ecológica, de política cultural y nacional, que, de no ser alcanzadas o al menos perseguidas, pueden convertirse en lastres capaces de desvirtuar las más osadas conquistas reformistas.

Por lo demás, ahora que la Europa centro-oriental, al deshacerse de la pseudorrevolución en que vivía, deja al descubierto que mucho de la falta de autenticidad de ésta se escondía justamente en el carác-

ter abstracto de su radicalismo, el reformismo le presta a la perspectiva revolucionaria un gran servicio. Le recuerda algo que en ella se suele olvidar con frecuencia: que la revolución, para serlo de verdad, debe ser, como lo señalaba Hegel, una “negación determinada” de lo existente, comprometida con lo que niega, dependiente de ello para el planteamiento concreto de su novedad.

De todos los vaivenes, las permutaciones y las conversiones políticas que ha conocido la historia de este siglo hay algo que podrían aprender los dos *hermanos enemigos* que conforman la izquierda: pocas cosas son más saludables que volcar un poco de ironía sobre la propia seguridad. El mismo espíritu de seriedad que lleva a absolutizar y a dogmatizar, sean las verdades revolucionarias o las reformistas, lleva también con necesidad a la censura, la discriminación y la opresión de las unas por las otras. Por ello es preocupante observar el parecido que hay entre aquel fanatismo que, en la crisis de la República Alemana nacida en Weimar, hizo que los comunistas acusaran de “social-fascistas” a los reformistas socialdemócratas y el que se muestra ahora, cuando, por ejemplo, se pretende identificar toda posición revolucionaria con la del “comunismo” despótico e irracional que ilusiona a tanta gente del Perú, discriminada y explotada, en su desesperación.

POSTMODERNIDAD Y CINISMO

Aber man wird einwenden, daß dies ja eine Utopie sei! Gewiß, es ist eine...

Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*

I

Muchos de los mejores críticos de la época contemporánea —y pienso en Anders y Sciascia lo mismo que en Calvino y Savater o en Negt-Kluge y Baudrillard—, no tendrían reparo en reconocer que, más allá o por debajo de lo seráfico que el postmodernismo ha querido ver en el espíritu de nuestro tiempo, es el cinismo lo que se ha convertido en el síntoma más característico de la civilización actual. “Cínico”, entendido en su acepción peyorativa corriente —y no en su contraria, la acepción filosófica, que fue vencida y enterrada por ella—, es alguien capaz de llevar a la práctica, es decir, de dejar caer la intención irónica de aquellas famosas propuestas antropofágicas de Jonathan Swift “destinadas a impedir que los hijos de los pobres de Irlanda sean una carga para sus padres o para su país y a darles además una utilidad pública”. Es alguien, por ejemplo, que ejerce la corrupción como sustituto válido del respeto a la ley. Alguien que no siente escrúpulos al utilizar en beneficio propio los puntos de fracaso de una forma institucional vigente, las zonas ciegas en donde ella y las normas derivadas de ella se demuestran incapaces de organizar adecuadamente el contenido social que las habría reclamado y al que ellas aparentemente respon-

den. Alguien que aprovecha la falta de fundamento último o natural sobre la que se sostiene la necesidad de las normas establecidas.

Una civilización cínica. Esto es, una *construcción* del mundo de la vida que, para afirmarse en cuanto tal, debe volver sobre la *destrucción* de la vida que está implícita en su propio diseño y *utilizarla* expresamente. Una configuración del sistema de las necesidades de consumo social cuya dinámica sólo puede sostenerse mediante el mantenimiento de un sistema de capacidades de producción que es capaz de volver productivos tanto a la mutilación del cuerpo social como al agotamiento de su fundamento natural; que puede cumplir esto, sin vacilación, con el objeto de continuar con la tarea infinita de incrementar con beneficios para el capital la masa y la variedad de la oferta de bienes. Cabe subrayar, por lo demás, que de lo que se trata no es sólo de un modo de producción o un sistema social cínicos, sino de toda una civilización, puesto que lo que está en juego es un modo de organizar el mundo de la vida, una configuración técnica del trabajar y el disfrutar que se presenta en todas partes y a toda hora como la condición insustitible del trabajo y el disfrute en general.

La *política económica* de los estados occidentales en este fin de siglo ha dado un giro histórico que ha cambiado diametralmente su sentido. De administradora de la abundancia posible, es decir, de la promesa inscrita en el progreso de las fuerzas productivas, ha pasado a ser —en curiosa similitud con épocas premodernas— la administradora de una escasez inevitable, el dispositivo que transmite la presencia imperiosa de ésta hacia el cuerpo social, la instancia que media su interiorización en las relaciones sociales de convivencia. Se trata, como es evidente, de un giro histórico de alcances profundos y grandes consecuencias.

El lema de esa política económica podría ser el siguiente: “Sin la inocultable cuota de desperdicio —de mano de obra, por un lado, y de recursos naturales, por otro— que el sistema capitalista de producción de la riqueza trae inevitablemente consigo, la pro-

ducción misma de esta riqueza resultaría imposible. Por ello, es preciso asumir la realidad de ese desperdicio y someter a éste a un tratamiento capaz de hacerlo aprovechable.” Desde hace un buen tiempo “la intervención estatal” abandonó las veleidades keynesianas que le llevaron a creer que “hacía la historia”, que podía al menos adelantarse a la marcha del proceso económico para prepararle el camino. Su tarea consiste ahora, a la inversa, en la traducción o funcionalización social de los efectos de una dinámica económica que no trata de superar la crisis que la afecta de manera casi crónica, ni siquiera de “cabalgar sobre ella”, sino de vivir con ella y de volverla rentable.

Inscrito como “mensaje objetivo” en la práctica misma, en la respuesta inaplazable y espontánea que los gobiernos dan a las premuras de la gestión económica, el cinismo de la política económica contemporánea —y el de las otras políticas que el economicismo de la actividad moderna deriva de ella— sólo puede comprenderse a partir de un estado de cosas político más general que, para decirlo de manera concisa, podría llamarse el estado de *agotamiento de la cultura política moderna*, aquel fenómeno tan mentado en el caso de las regresiones fundamentalistas en los países occidentalizados del Tercer Mundo, al que A. Touraine, reconociéndolo también en Europa, ha descrito como una “desaparición de los lenguajes políticos, de los debates en el campo político y casi del sistema político en cuanto tal”.

II

Uno de los críticos más radicales de la modernidad, Martín Heidegger, ha insistido en concentrar los diferentes rasgos distintivos de este proyecto civilizatorio en uno solo, en el *humanismo*. Humanista es, para Heidegger, no sólo aquella “revolución copernicana” que puso a lo humano en lugar de lo divino como “medida de todas las cosas”, sino aquel modo de ser del hombre en el mundo que pre-

supone al hombre como fundamento de la realidad del mundo; que ve en ésta el fruto de la actividad de apropiación y objetivación de la sociedad humana sobre una contraparte o un soporte natural de la misma, el resultado de la emanación de la pura subjetividad del Hombre sobre la pura objetividad de la Naturaleza. La cultura política moderna, como cultura política humanista, sería entonces aquel modo de cultivar o reproducir la forma concreta de la socialidad que presupone a ésta como una materia o una naturaleza-objeto, absolutamente maleable entre las manos “demiúrgicas” de la actividad política; que no ve en las instituciones que dan forma a la vida en sociedad otra cosa que lo que en ellas hay de intención humana objetivada.

La cultura política humanista reafirma al ser humano de la modernidad en la ilusión que vive de ser el *maître et possesseur de la nature*, y lo hace porque está en condiciones de definirlo como el sujeto constructor de un mundo social “armónico”, basado en el “bienestar material”. Se trata de una cultura política realista en la medida en que camina junto con la expansión de la riqueza capitalista, con el crecimiento en principio ilimitado de las nuevas fuerzas productivas a las que el capitalismo funcionaliza junto con su capacidad de producir la abundancia. En la medida, por lo tanto, en que todos los datos que contradicen su pretensión de realizar la utopía de la ciudad luminosa pueden ser interpretados convincentemente como “problemas” que ella y el Progreso solucionarán “en el futuro”.

El “realismo” de la cultura política moderna, su capacidad de “traducir” la positividad de la “vida” del capital al plano de la actividad cotidiana y racional de los individuos sociales, se cumple mediante la construcción de un *complejo mítico* que combina tres mitos diferentes: el de la revolución, el de la nación y el de la democracia.

El mito de la *revolución* es sin duda el mito básico de la cultura política humanista. Según él, la consistencia cualitativa de las relaciones sociales de convivencia, la identidad singular de una comunidad —aquello justamente que es cultivado y reproducido por la

actividad política— es el resultado del acontecimiento de ciertos actos fundantes en los que la colectividad social decide constituirse a sí misma de una determinada manera. Estos actos revolucionarios o de re-fundación apocalíptica, que repiten la radicalidad de una supuesta fundación originaria, serían capaces de borrar la figura tradicional de una socialidad humana, de partir del “grado cero” de la concreción de las formas de convivencia y de construir de nuevo todo el edificio cualitativo de su identidad.

Se trata de un mito moderno porque la hipóstasis idealizadora que lleva a cabo, como lo hace todo mito, trabaja en su caso sobre la experiencia básica de la vida social moderna, es decir, sobre la experiencia del mercado como *locus* privilegiado de la socialización. Lo característico de esta experiencia está en que, dentro de ella, la *objetividad* básica o presencia real de las cosas del mundo, su valor de uso, depende de su vigencia como *valor* económico. El hecho de ser cristalizaciones de trabajo social tiene en ellas preeminencia sobre el de ser *transformaciones* dentro de la naturaleza. Toda la diversidad cualitativa de los bienes que constituyen el mundo objetivo de la vida social, su riqueza concreta, se presenta allí como dependiente del funcionamiento de la infinidad de actos de intercambio por equi-valencia que tienen lugar en la esfera de la circulación mercantil. La actividad que cristaliza como valor y que se realiza como valor de cambio aparece como la actividad humana por excelencia. El hombre que objetiva, posee y realiza los valores de las mercancías resulta ser por lo mismo el sujeto que pone la realidad de los cuerpos concretos de las mismas. La concreción misma de la vida social, que se define de acuerdo con lo que ella produce y consume, trabaja y disfruta, parece así girar en torno al hecho de la formación y la realización del valor. La *experiencia* de la jerarquía ontológica de este hecho, que sucede de manera difusa e imperceptible en la cotidianidad de la vida mercantil —y que convierte al ser humano en el *hypokeimenon* sobre cuya actividad descansa toda la consistencia cualitativa de lo real, que así como la pone puede

también quitarla o modificarla—, es justamente la experiencia que el mito de la revolución tematiza a su manera bajo la forma de un acto único, legendario, que concentra el ejercicio de esa soberanía absoluta en un solo momento decisivo.

En el movimiento socialista, continuación natural de la Revolución Francesa, el mito que inspiró a ésta mantuvo una vitalidad pocas veces cuestionada. Inspiró también, por ejemplo, a Kautsky y a Lenin tanto en la idea de que hay un aparato estatal demiúrgico, que sería necesario conquistar y refuncionalizar, como en la convicción de que el espíritu socialista debe ser introducido desde afuera en las masas proletarias. La idea crítica de que lo esencial de la transformación revolucionaria no está en ser absoluta, sino en ser radical, comenzó sin embargo a esbozarse ya en el propio discurso de Marx. Su insistencia —en las glosas al *Programa de Gotha* del Partido Socialdemócrata Alemán— en rechazar la idea de que todo el valor concreto del mundo de la vida proviene del trabajo del sujeto humano; su aceptación de la sugerencia de Vera Zassulich acerca de la especificidad que tiene el hecho revolucionario dentro del mundo ruso, son muestras de un concepto de revolución para el cual ésta no debe ser concebida simplemente como la materialización de un ideal generado por el discurso político en calidad de sujeto, sino que debe ser pensada como la reactualización espontánea de un conflicto que se encuentra en las raíces mismas de la vida social, que fue falsamente resuelto —neutralizado y postergado— en la historia pasada y cuya solución en circunstancias diferentes merece ser (requiere ser, puede ser) intentada una vez más.

Intrínseca, permanentemente revolucionaria, en este sentido, la cultura política de la modernidad capitalista menosprecia la densidad histórica, es decir, la sujetidad que actúa desde la *naturaleza* o lo otro interiorizado en el mundo de la vida social; la considera una *quantité négligeable*, una especie de defecto excusable del material social sobre el que la actividad política ejerce su acción modeladora.

A la validez del mito de la revolución, sustentada en la capaci-

dad efectiva del “mundo de las mercancías” de alterar permanentemente la figura concreta de las relaciones sociales de convivencia —la misma que se transmite a la pretensión de la cultura política moderna de ser la realización de la utopía— se suma la validez del mito de la nación.

Entidad de consistencia artificial, la *nación* moderna saca su derecho a existir de la empresa estatal que una sociedad de propietarios privados pone en marcha en torno a un conjunto determinado de *oportunidades monopolísticas* para la acumulación de capital; su función consiste en entregar a esa empresa histórico-económica la identidad concreta sin la cual ella no podría afirmarse frente a otras empresas similares en el escenario del mercado mundial capitalista. La nación moderna se constituye a partir tanto de las “naciones naturales” del pasado como de las comunidades espontáneas del presente, que son reprimidas y refuncionalizadas por la empresa estatal; es decir, se constituye como una peculiar aglomeración o masificación de los miembros de la sociedad civil —individuos perfectamente libres o desligados de cualquier comunidad no económica— que está en capacidad de *re-nominarlos* como compatriotas o connacionales (en el extremo, *volksgenosse*), otorgándoles así una identidad o una personalidad que no por ser circunstancial deja de tener una validez universal indiscutible.

El mito de la nación, el discurso que da su nombre singular y su perfil concreto a esa comunidad armónica que la empresa histórica del estado estaría en proceso de construir, traslada de manera idealizada a la dimensión de lo imaginario la experiencia cotidiana del carácter beneficioso que tiene la *solidaridad económica* para la vida tanto privada como pública de la sociedad. Experiencia que sólo se da, sin embargo, en la medida en que las mercancías de esa sociedad alcanzan a poner en juego exitosamente las ventajas comparativas de su producción en la esfera de la circulación mercantil; es decir, en la medida en que la masa de la población de un territorio percibe la realización de la meta central del estado moderno,

esto es, el “enriquecimiento de la vida común”, como un incremento efectivo y relativamente igualitario de la suma de las fortunas privadas. “La empresa estatal de la modernidad capitalista es capaz de subordinar bajo la concreción de su comunidad nacional todas las concreciones ‘naturales’ de las comunidades no mercantiles (sean éstas arcaicas o nuevas) que están en competencia con ella”: éste es el núcleo humanista de la afirmación implícita en el mito de la nación moderna. La posibilidad planteada por el mito de la revolución de que la actividad del sujeto humano trate a la socialidad humana como a un simple material natural se precisa en él, puesto que la presenta como la capacidad de ese sujeto de otorgar a la sociedad una identidad concreta creándola a partir de la nada.

Por su parte, el tercero de los mitos con los que construye su vigencia la cultura política moderna, el mito de la *democracia*, hace su trabajo de hipóstasis idealizadora sobre otro ámbito igualmente central de la experiencia cotidiana en la vida moderna, sobre la experiencia del buen éxito incuestionable que acompaña a la lengua que es propia de los beneficios del capital en la tarea de traducción indirecta que cumple cuando hace que los intereses privados se entiendan en la lengua de los intereses públicos y que los intereses públicos se entiendan en la lengua de los intereses privados. La vigencia factual de esta representación bifacética indirecta es la que el mito de la democracia moderna propone en calidad de *resultado* de los procedimientos, por lo general electorales, de construcción de consenso discursivo (racional) y de instauración de gobiernos que sustituyen temporalmente por representación a la voluntad colectiva de los miembros de la nación. El mito de la democracia transmuta la experiencia de la coincidencia de lo privado y lo público en la “vida” del capital en la convicción individualizada de la posibilidad de un tránsito capaz de convertir a los simples propietarios privados en hombres públicos, en socios de una “sociedad política”, en miembros de un sujeto constituido mediante un acuerdo racional o como fruto de un entendimiento en el plano del discurso.

El mito de la democracia propone la existencia de un sujeto político —la sociedad civil en calidad de pueblo—, cuya acción voluntaria hace la historia de la nación y cuya voluntad pública se forma en un proceso deliberativo racional y discursivo, proceso en el que el consenso necesario se alcanza a través de una representación cada vez más amplia, diferenciada y ágil de todas las voluntades privadas de la población nacional. Se trata de un mito al que la productividad histórica innegable del sujeto *capital* permite a los propietarios privados minimizar y tematizar como problemas de solución siempre postergable tanto las limitaciones de los estados nacionales como sujetos económicos como el carácter necesariamente oligárquico de los gobiernos nacionales. El núcleo de la positividad humanista de este mito está así en la afirmación tanto de una soberanía del sujeto humano sobre su propio destino como de la participación por representación de cada uno de los individuos en la constitución de dicho sujeto.

III

La principal de las “fatigas” postmodernas es sin duda la que afecta a la confianza primera y fundamental que es propia del espíritu de la modernidad: la confianza en la capacidad de las fuerzas productivas de alcanzar la abundancia, el estado de bienestar para el género humano. Contentarse con ser la administración de una crisis declarada insuperable y serlo de manera cínica, es una muestra evidente del estado de agotamiento de la política económica, precisamente de aquella actividad que la cultura política moderna tiene puesta como la piedra angular de todo su edificio. Agotamiento que se expresa también en el estado de caducidad en que se encuentran los mitos humanistas que han sostenido la efectividad de esta cultura. Bien puede afirmarse que el sentido de las experiencias reales que durante varios siglos inspiraron y aportaron el material para el trabajo de esos mitos ha perdido la positividad que solía caracterizarlo; se ha vuelto dudoso, incluso ambivalente.

La veracidad de la modernidad humanista tenía una garantía: la ampliación real del mundo de la vida, bajo la figura que éste podía adoptar dentro de las condiciones marcadas por el hecho de que las bases de tal modernidad se encontraban en la expansión capitalista de la riqueza social. Y es justamente esa ampliación la que ha cesado o incluso ha cedido el lugar a una contracción; la que se mantiene como a la espera de un nuevo impulso proveniente de la economía capitalista y del nuevo “cambio de piel” que se anuncia para ella a partir de la transnacionalización de la estructura técnica de los procesos productivos.

Es probable que lo que se ha dado en llamar “la década perdida de América Latina” —que ha durado en verdad más de una década y que incluye a extensiones del planeta mucho mayores que el subcontinente americano— sea el mejor ejemplo del gran desperdicio de posibilidades de acumulación de capital que caracteriza a la historia económica de este fin de siglo. A su vez, el mejor ejemplo del desfallecimiento del impulso expansivo del mundo de la vida propuesto por la modernidad capitalista se encuentra tal vez en el retorno de los fundamentalismos político-religiosos en el Tercer Mundo y en la revitalización del racismo y de los micronacionalismos estatistas en Europa. Se trata, sin duda, en ambos casos, de regresiones que siguen al desencanto de sociedades que abjuraron de sus culturas políticas premodernas pero que no pudieron encontrar un sustituto moderno para las mismas; de desesperados recursos al pasado, provocados por el desengaño ante las promesas no cumplidas de una modernidad que ofreció instaurar un mundo cuya amplitud de horizontes vitales debía superar con creces la del mundo de la vida tradicional, pero que perdió su ímpetu y las dejó a medio camino, con los defectos y sin las virtudes lo mismo de una que de la otra.

No por extremos estos ejemplos dejan de ser el modelo de lo que acontece actualmente con los mitos humanistas de la cultura política moderna. Modelar la socialidad a voluntad del sujeto político,

construir identidades colectivas a partir del estado capitalista, remontar el abismo entre lo privado y lo público —posibilidades afirmadas respectivamente por el mito de la revolución, el de la nación y el de la democracia— son todas pretensiones que, cada vez más, resultan no sólo desmedidas sino ilusorias.

El carácter quimérico o ilusorio de la cultura política moderna se muestra ahora insoslayablemente por debajo del realismo del que ella presume y que ha representado siempre su ventaja frente a los otros proyectos de modernidad que la han impugnado, especialmente el socialista.

IV

Quisiera tocar aquí brevemente el caso de la fatiga del mito humanista de la democracia moderna. Para hacerlo, me atrevo a insistir, a contracorriente de las tendencias actuales, sobre uno de aquellos elementos centrales del discurso de Marx que, aunque fueron sistemáticamente dejados de lado, reprimidos o deformados en el panorama temático que el marxismo soviético impuso en las discusiones de teoría política, tienden sin embargo a ser enterradas junto con éste, después del derrumbe del mundo llamado socialista, al que ese marxismo sirvió de ideología. Me refiero a la vieja “teoría de la enajenación” y a la consideración crítica que ella implica de la cultura política moderna.

De acuerdo con la visión crítica de Marx sobre la economía política, el valor que actúa en la circulación capitalista de la riqueza social es diferente del que está en juego en la circulación simplemente mercantil de la misma: mientras en este caso no es más que el elemento mediador del intercambio de mercancías, en el primero es el “sujeto promotor” del mismo.

En lugar de representar relaciones entre mercancías, entra ahora —por decirlo así— en una relación privada consigo mismo.

Ser valor es allí ser capital, porque el valor es el “sujeto automático” de

un proceso en que, él mismo, al cambiar constantemente entre las formas de dinero y mercancía, varía su magnitud [...] se auto-valoriza [...] Ha recibido la facultad misteriosa de generar valor por el solo hecho de ser valor [...]

Mientras, en la circulación simple, el valor de las mercancías adquiere frente al valor de uso de las mismas, a lo mucho, cuando es dinero, una forma independiente, aquí, de pronto, se manifiesta como una substancia que está en proceso y es capaz de moverse por sí misma, y respecto de la cual ambas, la mercancía y el dinero, no pasan de ser simples formas. (K. Marx, *Das Kapital*, I. Bd., pp. 116-17.)

Instalado en la esfera de la circulación mercantil, el Valor de la mercancía capitalista ha usurpado (*übergriffen*) a la comunidad humana no sólo directamente la ubicación desde donde se decide sobre la correspondencia entre su sistema de necesidades de consumo y su sistema de capacidades de producción, sino también, indirectamente, la ubicación política fundamental desde donde se decide su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia.

Existiría así un conglomerado específicamente moderno de poder extra-político que se arroga y ejerce el derecho de vigilar el ejercicio de la soberanía por parte de la sociedad, y de intervenir en él con sus ordenamientos básicos; se trataría del poder que resulta del Valor de la mercancía capitalista en tanto que “sujeto automático”. De un poder que se ejerce en contra de la comunidad como posible asociación de individuos libres, aunque a través de ella misma en lo que tiene de colectividad a la que un proyecto propio no puede presentársele más que como un proyecto temerario.

La democracia, el gobierno popular y abierto, es decir, la modalidad espontánea (*demotikós*, “desde abajo”) y pública (*demósios*) de la toma de decisiones políticas o públicas, será inevitablemente una

utopía mientras no exista efectivamente ese poder político (*krátos*), esa capacidad de gobernarse o de tomar decisiones que afectan directamente a la vida pública. Esta consideración crítica que deriva directamente de la teoría de la enajenación de Marx no expresa “un desinterés por los temas de la democracia” —que sería para muchos el síntoma de aquellas “inclinaciones totalitarias” del discurso de Marx, que el marxismo oficial del sistema soviético sólo habría subrayado y sistematizado—; expresa, más bien, una actitud *desencantada* ante las posibilidades reales de la democracia en las condiciones planteadas por la realización capitalista de la civilización moderna.

La democracia, el gobierno de la *polis* por el pueblo y en la plaza pública, es el modo y propuesta específicamente occidental de actualizar en la práctica la dimensión política de la vida social. Esta realización de lo político implica la constitución de una *entidad* especial, capaz de tomar las decisiones históricas de rango no plebiscitario; entidad que es a medias *representación* del pueblo, su doble ficticio enfrentado a él, y a medias *personificación* del pueblo, una condensación en la que se prolonga realmente su propia corporeidad. “Metafórica” y “metonímica” a la vez, esta entidad característica de la democracia da cuenta tanto de la ajenidad y la distancia que debe alcanzar el pueblo respecto de sí mismo, al constituirse como objeto de su actividad autotransformadora, como de la autenticidad e inmediatez respecto de su propia identidad que el pueblo debe mantener en la toma de decisiones que lo transforman necesariamente.

La cultura política moderna se caracteriza por el intento que hace de imponer el sacrificio del segundo de estos dos momentos constitutivos de la entidad política democrática, el de la copertenencia orgánica entre el gobierno y el pueblo, en provecho del primero. (Intento que, por lo demás, nunca logra plenamente su objetivo y cuya frustración convierte al pueblo en “mayoría silenciosa” o en rebaño de caudillos, juntas militares y partidos únicos.) Teniendo como premisa la identidad que existiría entre el sujeto político concreto y el capital en calidad de sujeto, entre la voluntad comunita-

ria y la voracidad de la valorización del valor, es decir, dando por resuelta la dimensión metonímica de la democracia, concentra su atención en la dimensión metafórica o representativa, se dedica a la búsqueda de procedimientos que le permitan asumir en calidad de decisiones discutidas y tomadas en la dialéctica pueblo-gobierno lo que no son otra cosa que dictados provenientes del capricho del capital.

La caducidad de la cultura política moderna se pone de manifiesto de manera muy especial en la incapacidad creciente en que se encuentra de llevar a cabo esa identificación mítica de la voluntad humana con la voluntad cósmica. El mito de la nación estatal como depositaria de la soberanía o la libertad, que ha colaborado tradicionalmente con el mito de la democracia, en la medida en que ha otorgado un “rostro humano” al capital y una inteligibilidad concreta a sus designios, es burlado a cada paso en la marcha indetenible, por encima de toda índole de líneas fronterizas, de la integración real —es decir, no sólo financiera sino técnica— de los procesos económicos en escala mundial. Burla ante la cual, la necesidad social de una identidad concreta se repliega en lo aldeano y particularista, dando origen a un resurgimiento de los microcomunitarismos, tanto premodernos como postmodernos. Lo mismo puede decirse del mito de la revolución, que ha ofrecido tradicionalmente su razón de ser a la actividad que se entiende como democrática. ¿Qué sentido puede tener para los “actores políticos” una praxis política —por más popular y pública que sea, por más concretas que sean sus metas— cuya dimensión económica debe desenvolverse dentro de márgenes cada vez más estrechos y cuya capacidad de innovar realmente, de inventar y poner algo nuevo en lugar de lo obsoleto y dañino, ha sido reemplazada por una habilidad en la ejecución de “lo que está escrito”, en la puesta en práctica de un destino aparentemente ineluctable?

Aunque diferentes entre sí, la cuestión acerca de la democracia y la cuestión acerca de la autarquía —en la que hace hincapié el discurso de Marx— son inseparables la una de la otra. La primera intenta problematizar, dentro de los márgenes de la soberanía realmente existente de la actividad política, las posibilidades que tiene el juego público dentro del que se crean las voluntades y los consensos de ampliar en sí mismo la participación popular hasta el grado requerido para nulificar los efectos negativos que pueda tener la desigualdad económica estructural sobre la vida social. La segunda, en cambio, que ve a la soberanía de la sociedad intervenida por el funcionamiento destructivo de la economía capitalista, intenta problematizar las posibilidades que tiene la sociedad de conquistar el dominio sobre sí misma y de liberar así la actividad política de los individuos sociales.

Las dos cuestiones son en verdad una sola, aunque formulada dentro de dos discursos diferentes, que han llegado incluso a ser abiertamente contradictorios entre sí —como lo ilustra la ya larga historia del liberalismo radical y el socialismo—: la democracia representativa llevada a sus últimas consecuencias implicaría necesariamente una ruptura del control oligárquico sobre el poder político y la satisfacción de la necesidad popular de un orden económico que deje de basarse en la explotación humana y la depredación de la naturaleza; en el otro extremo, la autarquía social efectiva implicaría necesariamente el juego abierto de los conflictos políticos en la constitución de la voluntad colectiva, liberado de las deformaciones a las que lo somete el poder económico al introducir la desigualdad de oportunidades entre los individuos sociales.

Pensada desde la problematización de la democracia representativa, la cuestión de la autarquía de la sociedad adquiere un sesgo diferente: la usurpación de la soberanía social por parte de la “república de las mercancías” con su “dictadura” capitalista no puede ser pen-

sada como el resultado de un acto fechado de expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto como estado de parálisis o anulación definitiva (mientras no suene la hora mesiánica de la revolución) de la politicidad social. Tal usurpación sólo puede ser un acontecer permanente en la sociedad capitalista; es un proceso constante en el que la “deformación” de la voluntad política sólo puede tener lugar de manera parasitaria y simultánea a la propia formación de esa voluntad. La “gestión” política del capital, entidad de por sí ajena a la dimensión de las preocupaciones políticas, lejos de ejercerse como la imposición proveniente de una exterioridad económica dentro de un mundo político ya establecido, se lleva a cabo como la construcción de una interioridad política propia; como la instalación de un ámbito peculiar e indispensable de vida política para la sociedad: justamente el de la agitación partidista por conquistar el gobierno de los asuntos públicos dentro del estado democrático representativo de bases nacionales.

Si una teoría política que parte del concepto de “cosificación” acepta que existe la posibilidad de una política *dentro* de la enajenación, que la sociedad —aun privada de su soberanía posible— no está desmovilizada o paralizada políticamente ni condenada a esperar el momento mesiánico en el que le será devuelta su libertad política, el problema que se le plantea consiste en establecer los puntos de contacto en los que la búsqueda reformista de un juego democrático apropiado para la conversión de los intereses civiles en voluntad ciudadana se toca con la búsqueda revolucionaria de una ampliación substancial de la escala de medida en la que la sociedad es capaz de tomar decisiones sobre su propia historia.

LA IDENTIDAD EVANESCENTE

Que sei eu do que serei, eu que não sei o que sou?

Fernando Pessoa

I

El mito de la Torre de Babel tematiza a su manera la concepción de la unidad y la diversidad del género humano que prevalecía en los tiempos arcaicos. No obstante, su actualidad es innegable. Se muestra, por ejemplo, en una idea propia del sentido común moderno; la que define la consistencia de lo humano en general como el resultado de la reducción de las múltiples figuras de la existencia de los hombres sobre la tierra a un conjunto de *propiedades* esenciales, compartidas y desarrolladas por cada una de ellas a su manera. El texto bíblico cuenta que, en el principio, todos los hombres hablaban la misma lengua; explica que la actual multiplicidad de las lenguas es el resultado de un castigo divino a la soberbia humana (Yahvéh: “Bajemos y confundamos allí su habla, de modo que unos no comprendan el lenguaje de los otros.”), castigo que consistió precisamente en la atomización de esa lengua originaria.

El mito de la Torre de Babel invierte el sentido de los hechos, como es el modo de los mitos. Presenta como una maldición, es decir, como un hecho negativo, exterior y reversible, algo que (sin tener que afirmarse como una bendición) constituye una riqueza imprescindible de lo humano: su pluralidad. La incapacidad de

concebir al otro en su otredad, la necesidad de percibirlo como una versión (por lo general, disminuida) del sí mismo, se pone aquí de manifiesto con toda claridad. Carentes de necesidad interna o autonomía, los muchos “otros” aparecen como los restos de un “sí mismo” desmembrado; su existencia singular obedecería a una necesidad que les trasciende y que anula sus identidades propias: la que corresponde a la historia del pueblo que se atrevió a compararse con su Dios. Según este mito, no habría sido la dispersión del género humano, como una dispersión necesaria por sí misma, la que dio lugar a la diversidad de las lenguas —de las “humanidades”—; al revés, la diversidad impuesta de éstas habría sido la que produjo una dispersión en sí misma innecesaria.

La noción de la otredad del otro no parece haber tenido un lugar en el código de ninguna de las culturas premodernas, orientales u occidentales. Universos paralelos, impenetrables el uno para el otro, los *kosmoi* de las comunidades arcaicas no conocieron otro contacto entre sí que el de devorar al otro o dejarse devorar por él. Apenas con la revolución de la modernidad pudo abrirse la oportunidad de percibir al otro en su propia “mismidad”, y no como la imagen narcisista del que lo percibe; aunque, perversamente, sólo se haya abierto para cerrarse de inmediato con la contrarrevolución capitalista que la volvió efectiva.

Fruto de la historia de Occidente, este universalismo concreto, que intenta percibir la otredad —la necesidad del otro— tanto afuera, en el otro, como en el seno de sí mismo, perduró únicamente en la dimensión autocrítica de la cultura europea. Es así, por ejemplo, que sólo la resistencia romántica a la modernización capitalista hizo que W. von Humboldt vislumbrara una idea de la unidad del espíritu humano que se distancia radicalmente del universalismo abstracto, propio de la mentalidad arcaica puesta en jaque por la economía mercantil. Según él, la diversidad concreta de las lenguas humanas no es un obstáculo que la razón uni-

versal tenga que vencer o atravesar para manifestarse libremente y en plenitud, sino justamente la vía propia de esa manifestación y esa plenitud. A diferencia de la *Grammaire* de Port-Royal, que suponía la existencia de una figura general y transhistórica de la razón humana y que creyó encontrarla en la comunidad de estructura de todas las lenguas, la *Sprachphilosophie* de Humboldt —que se negó a separar el mundo de las ideas del mundo del lenguaje y a buscar una racionalidad humana por encima del “carácter” específico o la identidad peculiar de cada lengua— buscó lo humano en general más en la capacidad misma de simbolización o “codificación” del “en-sí” o “lo otro” que en un resultado determinado de alguna de las simbolizaciones particulares conocidas por la historia (como lo sería la “forma lógica” tenida por universal en la *Grammaire*).

La *identidad* elemental, el *Charakterunterschied* (diferencia de genio)¹ básico de las distintas lenguas humanas consistiría así en la peculiaridad con que cada una de ellas plantea la simbolización originaria o fundante que es la clave de la construcción del mundo de la vida: la articulación que es capaz de juntar la experiencia de lo desconocido, lo otro o lo nuevo, con las características físicas de aquellos sonidos que relacionan al que pronuncia las palabras con quien las escucha. Peculiaridad que sería en sí misma una especie de “subcodificación” necesaria de esta simbolización lingüística, dado que ella no ha podido constituirse como tal si no es a partir de una situación concreta, primero natural y luego histórica, que la hizo posible y la dejó marcada para siempre.

Configuración del mundo humano a partir de una “elección civilizatoria” ineludible e irrevocable, el campo de vigencia de la *identidad* rebasa, sin embargo, los límites de la comunicación propiamente lingüística. El trabajo y el disfrute, la producción y

¹ Cfr. Wilhelm von Humboldt, “Über den Nationalcharakter der Sprachen”, en: *Bildung und Sprache*, Schöningh, Paderborn 1959, p. 83.

el consumo, la reproducción social en su conjunto poseen una dimensión semiótica o constituyen un complejo flujo comunicativo dentro del cual el lenguaje, sin dejar de ser central, es solamente una veta. Por esta razón, el “genio” de la lengua debe ser visto sólo como una versión de la peculiaridad elemental que identifica al código general del comportamiento social, peculiaridad que no puede entenderse de otra manera que como la decantación o cristalización histórica de una “estrategia de constitución y supervivencia” que, diseñada en medio del acoso de la “escasez”, “transnaturalizó” al animal humano o hizo de él un ser de cultura. Por ello, su presencia es tan legible en el lenguaje como lo es en los lineamientos básicos tanto de la cultura técnica (la definición de la instrumentalidad, de sus contenidos y sus alcances), de la cultura ética o la cultura política.

Concebir la universalidad de lo humano de manera concreta, aceptando el reto de la modernidad, es decir, no como una esencia que subsiste a *través* y a *pesar* de la multiplicidad de los “particularismos”, sino como una condición que se afirma *en* la pluralidad de propuestas para lo humano y *en virtud* de ella: este programa del discurso autocrítico europeo, esbozado por el romanticismo de Humboldt en su filosofía del lenguaje, se ha radicalizado y ampliado a lo largo de más de siglo y medio. Responsables de ello han sido: el despliegue por parte de la antropología comprensiva de la infinita riqueza de las formas de vida humana en el planeta; la inclusión de la otra cara, la inconsciente, en la descripción del comportamiento humano; y, no por último, el descubrimiento de escenarios, personajes y dramas históricos de larga duración que acompañan desde la penumbra la marcha agitada de la historia visible y documentable, y que reclaman de pronto un protagonismo inesperado.

Si nos atenemos al drama oculto de la historia económica mercantil, puesto al descubierto por Marx, la figura tradicional de la unidad y diversidad del género humano —como una coexistencia conflictiva, incluso belicosa, de múltiples “humanidades” que viven

historias paralelas e independientes— es una figura que se encuentra en una crisis larga y profunda. La expansión de la circulación mercantil a una escala planetaria ha sido el vehículo de una homogeneización técnica omniabarcante de los procesos de producción y consumo básicos, proceso que ha llegado a profanar el santuario más protegido de la identidad arcaica, que ha sido siempre el de la cultura tecnológica. Ha sido igualmente el factor básico de la posibilidad de la abundancia, de que el desarrollo de las fuerzas productivas haya invertido la relación arcaica de inferioridad estructural que ellas tenían con la naturaleza, anulando así el núcleo justificador de la agresión a ésta que se encuentra en todas las estrategias arcaicas de supervivencia humana y por tanto en todos los diseños de identidad cultural tradicional. Expulsadas de su autismo y privadas de su piso antinatural, las múltiples “humanidades” premodernas no alcanzan ya, con sus historias paralelas, a ofrecer una figura adecuada para la unidad del género humano. Pero la historia económica profunda y de ritmo lento, examinada críticamente por Marx, tiene algo más que sugerir al respecto. Antes que la riqueza, lo que la economía mercantil sobredeterminada por el capitalismo reproduce prioritariamente es una relación social de explotación en calidad de mediación necesaria de la relación productiva entre el hombre y el medio de producción. Para que esto sea posible, para que se mantenga una presión adecuada de los trabajadores sobre la oferta de plazas de trabajo, reinstala en la función de la escasez que fue vencida por la modernidad a una escasez artificial que renace una y otra vez, incansablemente. De instrumento de la abundancia, la revolución técnica se vuelve, en manos del capitalismo, generadora de escasez. Se vuelve, por lo tanto, una fuerza retrógrada que, después de destruir las “humanidades” arcaicas, insufla a sus cadáveres un dinamismo de autómata que ni las deja morir del todo ni les permite transformarse y dialogar para intentar vivir el universalismo concreto de una humanidad al mismo tiempo unitaria e incondicionalmente plural.

En el ensayo de Walter Benjamin *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano*² domina una idea que ha demostrado ser central en la historia del pensamiento del siglo xx y sin la cual la aproximación social y semiótica al problema de la identidad quedaría incompleta: en el caso del ser humano, éste no sólo habla *con* la lengua, se sirve de ella como instrumento, sino, sobre todo, habla *en* la lengua, es el ejecutor de uno de los innumerables actos de expresión con los que el lenguaje completa su perspectiva de verdad sobre el ser, se cumple como una sola sabiduría siempre finita. En principio, en toda habla singular es la lengua la que se expresa. Pero también —y con igual jerarquía— toda habla singular involucra a la lengua en su conjunto. El lenguaje entero está en juego en cada uno de los actos de expresión individuales; lo que cada uno de ellos hace o deja de hacer lo altera esencialmente. El mismo no es otra cosa que la totalización del conjunto de las hablas. Según esto, la lengua humana —tanto el código lingüístico como la “subcodificación” en la que está marcada su identidad— sólo puede existir bajo el modo de la evanescencia: arriesgándose, poniéndose en crisis en los actos del habla. ¿Puede pensarse la identidad de otro modo que no sea el de la evanescencia? Una realidad sólo es idéntica a sí misma en medio del proceso en el que o bien gana su identidad o bien la pierde; mejor, en el que a un tiempo la gana y la pierde. Toda identidad es, por ello, en igual medida efésica —porque dice que la substancia es el cambio y la permanencia su atributo— que eleática —porque dice, al contrario, que la substancia es la permanencia y el cambio su atributo. Contra la prescripción última o primera del *tertium non datur*, la identidad practica la ambivalencia: es y no es. Si existe, tiene que existir bajo el modo de la evanes-

² En “Angelus Novus”, *Ausgewählte Schriften* 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966, p. 10.

cia, de un condensarse que es a un tiempo esfumarse, de un concentrarse que es difuminarse; de aquello que al perderse se gana o al ganarse se pierde.

La identidad sólo ha sido verdaderamente tal o ha existido plenamente cuando se ha puesto en peligro a sí misma entregándose entera en el diálogo con las otras identidades; cuando, al invadir a otra, se ha dejado transformar por ella o cuando, al ser invadida, ha intentado transformar a la invasora. Su mejor manera de protegerse ha sido justamente el arriesgarse.

Puede decirse, por ello, que la historia de las muchas "humanidades" reales ha sido la historia de un *mestizaje* cultural permanente que ha acompañado —no siempre en el mismo sentido— a la guerra económica, política y militar de las naciones y a la conquista y la sumisión de unos pueblos por otros. El mestizaje cultural ha consistido en una "códigofagia" practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en el que el devorador ha debido muchas veces transformarse radicalmente para absorber de manera adecuada la substancia devorada; en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentando apropiarse la de los vencidos.

III

Hace ya más de un siglo que algo así como una "sensación de posmodernidad" acosa periódicamente a la cultura europea. Los intelectuales detectan, en ciertas zonas y en ciertos modos de su comportamiento, indicios de que ella, sin abandonar la modernidad que la constituye, ha comenzado a vivir lo moderno trascendiéndolo. Tal fue el caso de la "revolución del arte moderno": la novedad que introdujo en la tradición occidental consistió en gran parte en la exploración de determinadas vías de acceso a la experiencia estética que ponían en entredicho la comprensión del arte como un re-

presentar (*Vor-stellen*), una comprensión que es característica de la modernidad. Pero aunque para muchos y con mucha frecuencia sea invivible, la modernidad del siglo xx parece ser también insuperable; se repone una y otra vez de los intentos que la cultura europea hace de abandonarla, de dejar que se agote y no salga de alguna de sus crisis periódicas, que sea sustituida por un esquema diferente de organización de la vida. Uno más de estos episodios de postmodernidad —que en su entusiasmo primero, hace ya unos quince años, quiso verse más como una “condición” ya alcanzada que como un intento falible— parece llegar a su fin en nuestros días. Se trata del menos escandaloso de ellos pero sin duda no del menos radical. Centrado en torno a la experiencia cada vez más directa de la amenaza de catástrofe que se cierne sobre el desenvolvimiento “espontáneo” de muchos de los rasgos esenciales de la modernidad, este último acceso de postmodernidad no se inflama ya en el revolucionamiento de todos los valores ni se empeña en la reconquista de las ciudadelas perdidas por el Occidente en su decadencia, sino que se encuentra a sí mismo en el desinterés radical frente a lo que más preocupa al espíritu moderno: la ausencia de sistematicidad en el mundo de los valores y el desfallecimiento de las metas unificadoras de la historia humana. La señal más inconfundible de que este capítulo de la cultura europea está por concluir lo da el cambio de su apariencia: tan atractiva para todos en un principio (por universal y liberadora), las circunstancias la han obligado a volverse particular y restrictiva. La postmodernidad ha tropezado —y el forcejeo la agota y desalinea— con la imposibilidad de cuestionar uno de los rasgos más característicos de la modernidad realmente existente: su eurocentrismo.

No es otra cosa que una una impresión difusa; pero recibe cada vez más apoyos, y más convincentes: el “espíritu postmoderno” ha pasado imperceptiblemente a formar parte de un fenómeno de la historia cultural con el que no sólo negaba toda afinidad, sino que era ubicado por él justamente en sus antípodas. Me refiero a un

hecho que pareció primero marginal e insignificante, pero que ahora, alcanzando sus proporciones verdaderas, se muestra central y abrumador; algo que podría verse como el equivalente europeo del resurgimiento del “fundamentalismo religioso” en el mundo periférico, es decir, del retorno militante a la fe en una “fuente de sentido para la vida y el discurso cotidianos”, en una “verdad” revelada a la comunidad y conservada en su tradición. Se diría que a la “caída de los grandes relatos”, en la que Lyotard reconocía una de las principales características de esa “condición postmoderna”, el espíritu postmoderno realmente existente responde cada vez más con una (re-)caída en los grandes prejuicios.

En la historia de la autoconciencia crítica de la cultura europea a lo largo de los últimos cien años puede observarse un periplo cuyo itinerario mayor incluye más o menos las siguientes estaciones. Primero, la nostalgia romántica que versaba sobre “lo otro”: aquello capaz de compensar y corregir la prepotencia torpe del espíritu burgués, ciegamente progresista. Luego, la crítica despiadada de toda la historia occidental y sus valores fundamentales. Después, la identificación salvadora con la revolución proletaria y su solidaridad universalista. Y finalmente, la desilusión y el desfallecimiento, que abre el retorno a una reconciliación con aquello de lo que se pretendía huir: la figura burguesa, provincial-europea e incluso cínicamente capitalista de lo occidental. Después de tanta veleidad exotista, de tanto “auto-odio”, la complacencia en la propia identidad parece haber vuelto al espíritu europeo. La lección que ha sacado de este siglo y medio de historia parece ser la siguiente: “Los otros, en quienes buscábamos el complemento y la compensación de lo propio, han resultado no ser mejores que nosotros. Tal vez no sean peores [lo que es cada vez más discutible]; pero nosotros estamos más a gusto entre nosotros mismos. Al menos nos conocemos; sabemos quiénes somos; percibimos nuestra identidad como un trasfondo seguro.”

El asunto de las “identidades colectivas” ocupa tal vez el primer

lugar entre los asuntos que suelen plantearse y resolverse en el terreno de los prejuicios —de las verdades reveladas, tan seguras de sí mismas que no necesitan ser dichas— y que justamente por ello reclaman con urgencia una reconsideración crítica. Pero la resistencia que él ofrece al trabajo de la razón es también la mayor. Una necesidad social especialmente intensa de su enclaustramiento en el prejuicio ha creado todo un discurso especial que versa sobre estas identidades colectivas pero que parece estar ahí justamente para escamotear su tematización crítica. Este discurso, al que sería de llamar “folclorizador”, parece encargarse en la vida de la civilización moderna de esconder por igual los extremos deseables y los odiosos tanto de sí mismo como del otro. Lo característico de este discurso espontáneo sobre lo social es que echa mano de un dispositivo especial de tipificación y homologación para trabajar con él sobre las peculiaridades naturales de las innumerables figuras concretas de lo humano que coinciden necesariamente en el escenario mercantil. Se trata de un dispositivo que es capaz de reducir las formas de comportamiento más contrapuestas e incompatibles entre sí de las distintas comunidades humanas en el trabajo y el disfrute a un denominador común que las convierte inmediatamente en simples versiones opuestas pero no excluyentes de lo mismo: “lo humano en general”. El discurso folclorizador pasea su ecuanimidad por una galería interminable de identidades o tipos ideales sustancializados, por lo general nacionales o protonacionales —“El Inglés”, “El Cubano”, “El Vasco”, “El Japonés”, etcétera—, y entre un público que encuentra allí sus identificaciones, afinidades y antipatías, al que reprende cada vez que lo ve desmandarse en comparaciones “racistas” que, en lugar de compensar con ánimo cosmopolita, pretenden jerarquizar. La verdadera efectividad del discurso folclorizador reside sin embargo en algo que podría llamarse su “eurocentrismo subliminal”. La acción corrosiva del ácido mercantil, que es el secreto de su dispositivo homogeneizador, convierte a todas esas identidades sustancializadas en una serie de soluciones

más o menos concentradas de una sola quintaesencia: la identidad europea de la modernidad capitalista, la única corporeidad adecuada de “lo humano en general”.

La insistencia obsesiva en el tema de la identidad, la reivindicación muchas veces irracional de ésta, su defensa en ocasiones agresiva y suicida son fenómenos casi ineludibles en aquellas sociedades que pertenecen al mundo integrado como periferia en el mercado mundial. Son sin duda el fruto de la desesperación de quienes sufren en primer lugar la gran crisis de la modernidad capitalista. Mantenedos sistemáticamente al margen de los beneficios (capacidad técnica, convivencia libre, enriquecimiento del sistema de necesidades, etcétera) que esta modernidad les prometía insistentemente a cambio del abandono de su “disfuncionalidad cultural” (sobre todo religiosa), los pueblos periféricos se ven obligados a regresar al único refugio que les queda y que estaban a punto de ceder: su identidad arcaica como cristalización de una estrategia de supervivencia validada en tantas pruebas por la historia.

Inexcusable es en cambio el recurso soterrado a la identidad, como santuario a defender y preservar, que se observa en la cultura política de las sociedades ubicadas en el centro de la economía mundial. El desgaste del proyecto de mundo puesto en práctica por la modernidad europea, en obediencia al principio de realidad aportado por el capitalismo, es innegable, estrepitoso. Se hace evidente no sólo en el destino aciago de las dos versiones subordinadas de esa modernidad —en el colapso de los estados del capitalismo de estado (“socialismo real”) y en la inoperancia insalvable de los estados de su periferia— sino en la amenaza de que la modernización en su conjunto llegue muy pronto al “punto de fracaso” y, en lugar de potenciar el ecosistema planetario, lo destruya irremediablemente. Pero la autocrítica implacable, que fue siempre la clave de la vitalidad de la cultura occidental, aparece sumamente debilitada en la Europa de este fin de siglo; de ser central en el mundo de la cultura, se vuelve cada vez más periférica.

La percepción del extraño como un otro digno de reciprocidad, y no como lo otro (natural, animal) ni como una variante (por lo general defectuosa) de uno mismo: este programa verdaderamente universalista ha estado siempre en el núcleo del espíritu occidental, ha sido su especificidad y su orgullo. Pero ha sido también un programa que la Europa moderna ha traicionado una y otra vez desde sus comienzos en el descubrimiento y la conquista de América, y que está a punto de traicionar nuevamente.

IV

El panorama de la cultura política en este fin de siglo no puede ser más ominoso. La crisis en la que ha entrado la configuración moderna de esta cultura comenzó sin duda en la “periferia del mundo civilizado”, allí donde el impulso modernizador de la economía, administrado de manera “desigual” por las necesidades imperialistas de la acumulación del capital, tuvo la fuerza suficiente para echar por tierra las instituciones políticas ancestrales pero fue demasiado débil para sustituirlas por otras, menos despóticas y más igualitarias. Pero se extiende con rapidez hacia las zonas centrales.

La modernización, que fue vista siempre en el Occidente como una promesa de crecimiento cuantitativo para una vida civilizada de calidad incuestionablemente positiva, viene revelándose cada vez más como una amenaza para la existencia misma de esa calidad de vida. La “globalización” de los procesos de producción y consumo puesta en práctica por el capital transnacional, con la uniformización que ella implica, se constituye en una amenaza de muerte para las formas peculiares tanto de ciertos objetos del mundo de la vida como de los procesos de trabajo y disfrute en los que ellos son producidos y consumidos. Aunque es propia de la modernidad capitalista, esta contradicción no podía volverse virulenta en un mundo cuyas fuerzas productivas no habían sido aún integradas técnicamente en un solo proceso totalizador; es esta unificación la

que le ha permitido ponerse de manifiesto en la crisis de la cultura política contemporánea.

No se trata solamente de una más de las crisis que afectan periódicamente a la vida política como un complejo de relaciones entre la sociedad civil y el estado. Se trata de una crisis de la sociedad civil en cuanto tal, de su autodefinición como fundamento de la sociedad política. Los conflictos que la sociedad civil —sociedad de propietarios privados— ha dirimido mediante la construcción de la instancia político-estatal han sido por lo general conflictos de reparto de la riqueza, en los que ella puede dividirse “horizontalmente” en clases y partidos antagónicos. El conflicto en que se encuentra ahora es en cambio de otro orden: un conflicto de definición de la riqueza que la enfrenta consigo misma como totalidad indivisible. Es ella en su conjunto la que está interesada en el progreso de la valorización del capital transnacional y es ella misma, también en su conjunto, la que está interesada en ofrecer resistencia a ese progreso. Se encuentra en un conflicto que no puede articularse en los términos de la sociedad política propia de la modernidad capitalista.

Incapaz sin embargo de dar cauce al invento de un nuevo tipo de vida política, esto es, de crear instituciones estatales capaces de superar al estado nacional tradicional, la sociedad civil de los países centrales prefiere replegarse en lo conocido: dar la espalda al conflicto en su magnitud verdadera, planetaria, y abordarlo en escala minimizadora, como si estuviera ante un asunto de dimensiones regionales. La reivindicación de la micropolítica en contra de la acción devastadora del macroestado es, bajo esta forma, una manera desesperada, ella también “salvaje”, de ofrecer resistencia al aspecto negativo de esa modernización “salvaje”; un intento de defender “en retirada” la “forma natural” de la vida cotidiana o salvaguardar “lo que queda” del conjunto de valores de uso arcaicos de la “civilización material”.

Esta defensa de la “forma natural” de la vida civilizada frente al nuevo embate destructivo que viene de la modernización capitalis-

ta toma entonces la figura errada de un enclaustramiento en la “medida regional” de lo político. La resistencia a las actuales transformaciones globalizadoras del mundo de la vida, es decir, a las mutaciones cualitativas que uniformizan cada vez más a los objetos cotidianos y a los procesos de trabajo y disfrute, se convierte así en una reivindicación folclorizante de las distintas identidades nacionales europeas y pasa a sustituir como tal a la búsqueda de la justicia social en calidad de meta primordial de la actividad política. El mejor camino para proteger la “elección civilizatoria” propia y distintiva parece consistir en un atrincherarse a la vez temeroso y agresivo contra aquello que parece ser el resultado de este progreso indeseable: el mestizaje cultural. Presentado como un desvirtuamiento de lo propio, como una negación de la diferencia que caracteriza, el mestizaje cultural es interpretado bajo la imagen de una amenaza; se trataría de un “contagio” maligno del que es imperioso protegerse. Las culturas del mundo periférico —a las que se pone en lugar del capitalismo calvinista como la causa de la miseria planetaria— traerían en sus códigos el “germen” del fracaso civilizatorio. Cualquier parecido con ellas sería el primer rasgo de un futuro propio ominoso, que debe ser evitado a toda costa. La sociedad civil europea parece estar lejos de advertir que la vía verdadera de la resistencia a esta *Gleichschaltung* tecnológica y cultural de la modernización finisecular se encuentra justamente el “lado malo” de la vida cultural, es decir, el juego que arriesga la propia identidad en la interpenetración con otras.

*

Las sociedades de América Latina parecerían estar a salvo de este peligro de regresión que acosa por todas partes a la vida política. La invocación de una identidad colectiva substancializada, responsable de grandes proezas civilizatorias y estatales, está completamente fuera de lugar en un continente cuya población, en su gran

mayoría, ha vivido su historia sólo en los intersticios dejados por las grandes historias de los otros y ha afirmado su identidad cultural "a la intemperie", atravesada por los más variados procesos de mestizaje. Ninguna de las posiciones extremas que compiten entre sí en la definición de la "identidad iberoamericana" deja de ser cuestionable.

América Latina es, sin duda, junto con la Europa oriental, una "Europa fuera de Europa"; la misma Europa mediterránea, de lengua romance y de cultura latina, sólo que nueva y diferente: "criolla". Pero es innegable también que esa novedad y esa diferencia, como características históricas de un mundo vital, se encuentran en un proceso de constitución que no sólo no ha terminado todavía, sino que da incluso muestras de un agotamiento creciente. La vida política de los estados nacionales criollos en este fin de siglo se contrae para sobrevivir, se vuelve cada vez más discriminatoria. La "identidad criolla" de América se juega entera en la capacidad que demuestre el proyecto de modernización europea de superar en la práctica, es decir, de rebasar e integrar en sí a las perspectivas de construcción de mundo propias de las poblaciones básicas del continente americano, la indígena y la africana.

Tampoco está errado el intento de definir la "identidad" latinoamericana en torno a los esbozos civilizatorios que esa "América profunda" ha inventado, a partir de su tradición, en los cinco siglos en que ha resistido y ha aceptado el proceso de modernización europeizante. Pero la persistencia de esta puesta en juego de la propia identidad, que la ha salvado justamente al transformarla, requiere de algo que parece inactual en este fin de siglo: que la utopía de una modernidad alternativa, no capitalista, mantenga su vitalidad más allá de los efectos desmovilizadores que el derrumbe del "socialismo real" ha tenido sobre la "necesidad real de socialismo". Es el debilitamiento de la utopía socialista y, con ella, de toda la cultura política moderna, el que ha despertado en esas poblaciones una especie de "fundamentalismo" premodernizante; una voluntad de cegarse ante

el hecho evidente de que esos esbozos civilizatorios, en los que ha perdurado el mundo destruido en la conquista de América y el mundo dejado en África por los barcos esclavistas, aunque son sin duda necesarios, no son suficientes para reemplazar al esquema tecnológico con el que la modernización de Europa supo dar cuenta de la revolución ineludible de las fuerzas productivas.

Cuestionables las dos, estas dos definiciones contrapuestas de la “identidad latinoamericana” documentan el hecho de que se trata de una identidad “en vilo”, no sustancializada, en pleno proceso de mestizaje y, en esa medida, adecuada no sólo al carácter evanescente de toda identidad, sino a la nueva pero ya larga historia del mundo como historia universal. Un hecho que permitiría pensar que las sociedades latinoamericanas son las que pueden oponerse de mejor manera al avance, abierto o enmascarado, de la regresión “fundamentalista” en la que se encuentra inmersa la vida política contemporánea. Cabe preguntarse, no obstante —numerosos son los indicios inquietantes—, si no es justamente en América Latina en donde se esboza también, de manera más ágil que en otras circunstancias, el nuevo tipo de la identidad petrificada y excluyente que necesita la nueva modernidad capitalista. Si no es allí en donde se pone a prueba —resultado del mestizaje falseado e irreal que requiere la nueva acumulación del capital— una identidad para el nuevo hombre y el nuevo mundo en la que las múltiples identidades colectivas espontáneas estén reunidas para ignorarse las unas a las otras en la afirmación de aquellas cualidades que la “ingeniería cualitativa” de lo humano determina en cada caso como óptimas.

APÉNDICE:

Sobre el mestizaje y las formas

El atractivo, la fascinación incluso, que tienen para muchos de nosotros las “obras de arte” provenientes de las culturas prehispánicas de Améri-

ca suele explicarse con razón por el hecho de que ellas no son exactamente *obras de arte*. Que lo que en ellas está en juego es algo menos y a la vez algo más que el "arte": su carácter de *obras de culto*, de objetos cuya objetividad plena se encuentra en la dimensión de la práctica festiva y ceremonial, de la repetición imaginaria del sacrificio fundante de la comunidad y su singularidad.

Se trata sin duda de una explicación acertada; pero es incompleta. Olvida hacer mención de lo más evidente: el hecho de la *extrañeza* de tales obras para nosotros. Extrañeza que no consiste solamente en su antigüedad; que está sobre todo en la *ajenidad*, respecto del nuestro, del tipo de vida o tipo de mundo al que pertenecen, y desde el cual y para el cual están hechas.

Tal vez esta ajenidad pueda percibirse de mejor manera cuando prestamos atención a la idea que parece regir en ellas de lo que es en sí misma la acción de *dar forma* a un objeto o de conformar un material, acción que está en el origen de toda obra y muy en especial de toda obra de arte.

Cuando Miguel Ángel, el creador moderno —*ex nihilo*—, decía con humildad fingida que su trabajo de escultor consistía en liberar del bloque de mármol a la figura que ya estaba en él, quitando sólo lo sobrante, exponía sin querer, no su programa de acción sino, curiosamente, el de un tipo de "creadores" completamente diferentes de él, los escultores de la América antigua. Descubrir, enfatizar; ayudarle al propio "material" a dibujar una silueta y definir una textura, a resaltar un relieve, a redondear un cuerpo y precisar unos rasgos que estaban ya esbozados o sugeridos, realizados a medias en él mismo: ésta parece haber sido toda la intervención que el escultor prehispánico se creía llamado a tener en la "creación de una obra". Seguramente "el milagro espantoso" de la Coatlicue se había manifestado y había sido sentido ya por muchos en la piedra original cuando el "artista" inició su obra; éste sólo debió ayudarle a vencer ciertas indecisiones formales que le impedían destacarse con la debida fuerza. La idea de lo que es "dar forma" que prevalece aquí no es sólo diferente de la idea euro-

pea, o contraria a ella; es sobre todo ajena a ella. Lo es porque ésta implica una *elección de sentido* completamente *divergente* de la suya, que subraya la continuidad entre lo humano y lo otro. Para la idea prehispánica, la elección de sentido europea es tan “absurda”, que es capaz de plantear al sujeto como completamente separado del objeto, es decir, a la naturaleza como material pasivo e inerte, dócil y vacío, al que la actividad y la inventiva humanas, moldeándolo a su voluntad, dotan de realidad y llenan de significación.

Un abismo parece separar a la inteligibilidad del mundo a la que pertenece la noción de “dar forma” que rige en la composición de una obra de la antigüedad americana de la inteligibilidad del mundo propia de la modernidad europea. El abismo que hay sin duda entre dos mundos vitales construidos por sociedades o por “humanidades” que se hicieron a sí mismas a partir de dos opciones históricas fundamentales no sólo diferentes sino incluso contrapuestas entre sí: la opción “oriental” o de mimetización con la naturaleza y la opción “occidental” o de contraposición a la misma. Se trata justamente del abismo que los cinco siglos de la historia latinoamericana vienen tratando de salvar o superar en el proceso del mestizaje cultural.

La insistencia en la ajenidad —en la dificultad y el conflicto— que habla desde el encanto que tienen para nosotros los restos intactos, las “obras de arte”, de la antigüedad prehispánica permite enfatizar con sentido crítico un aspecto del fenómeno histórico del mestizaje cultural que no suele destacarse o que incluso se oculta en el modo corriente de concebirlo, fomentado por la ideología del nacionalismo oficial latinoamericano. Empeñada en contribuir a la construcción de una identidad artificial única o al menos uniforme para la nación estatal, esta ideología pone en uso una representación conciliadora y tranquilizadora de mestizaje, protegida contra toda reminiscencia de conflicto o desgarramiento y negadora por tanto de la realidad del *mestizaje cultural* en el que está inmersa la parte más vital de la sociedad en América Latina.

¿Es real la fusión, la simbiosis, la interpenetración de culturas

que han elegido dar a “lo humano en general” dos configuraciones profundamente contradictorias entre sí? Si lo es, ¿de qué manera tiene lugar? La ideología nacionalista oficial expone su respuesta automáticamente afirmativa a esta cuestión con una metáfora naturalista que es a su vez el vehículo de una visión substancialista de la cultura y de la historia de la cultura. Una visión cuyo defecto está en que, al construir el objeto que pretende mirar, lo que hace es anularlo. En efecto, la idea del mestizaje cultural como una fusión de identidades culturales, como una interpenetración de sustancias históricas ya constituidas, no puede hacer otra cosa que dejar fuera de su consideración justamente el núcleo de la cuestión, es decir, la problematización del hecho mismo de la constitución o conformación de esas sustancias o identidades, y del proceso de mestizaje como el lugar o el momento de tal constitución.

La metáfora naturalista del mestizaje cultural no puede describirlo de otra manera que: *a)* como la “mezcla” o emulsión de moléculas o rasgos de identidad heterogéneos, que sin alterarlos, les daría una apariencia diferente; *b)* como el “injerto” de un elemento o una parte de una identidad en el todo de otra, que alteraría de manera transitoria y restringida los rasgos del primero; o *c)* como el “cruce genético” de una identidad cultural con otra, que traería consigo una combinación general e irreversible de las cualidades de ambas. No puede describirlo en su interioridad, como un acontecer histórico en el que la consistencia misma de lo descrito se encuentra en juego, sino que tiene que hacerlo desde afuera, como un proceso que afecta al objeto descrito pero en el que éste no interviene.

Ha llegado tal vez la hora de que la reflexión sobre todo el conjunto de hechos esenciales de la historia de la cultura que se conectan con el mestizaje cultural abandone de una vez por todas la perspectiva naturalista y haga suyos los conceptos que el siglo xx ha desarrollado para el estudio específico de las formas simbólicas, especialmente los que provienen de la ontología fenomenológica, del psicoanálisis y de la semiótica.

Baste aquí, para finalizar, un apunte en relación con esta última para indicar la posibilidad y la conveniencia de tal cambio de perspectiva en la reflexión. Si la identidad cultural deja de ser concebida como una sustancia y es vista más bien como un “estado de código” —como una peculiar configuración transitoria de la subcodificación que vuelve usable, “hablable”, a dicho código—, entonces, esa “identidad” puede mostrarse también como una realidad evanescente, como una entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o “hablan”, está, simultáneamente, siendo hecha, transformada, modificada por ellos.

EL DINERO Y EL OBJETO DEL DESEO

Le mystère, le regret sont aussi
des caractères du Beau.

Baudelaire

Llegada la estación del año más favorable para la reproducción de la vida, al animal se le abre el apetito sexual, va hacia donde su olfato le indica con más intensidad la presencia de un ejemplar del sexo opuesto, vence las interferencias de otros instintos disfuncionales, procede a ejecutar el acto de apareamiento y, una vez que lo ha concluido, se retira —“animal triste”— sin mayores consecuencias. No es del todo diferente lo que sucede con los humanos. Aunque en su caso sean menos imperiosas y delimitantes, la tiranía del ciclo anual y la obsesión por el sexo opuesto prevalecen también entre ellos, a veces imperceptiblemente; aunque esté corregido por el sentido de la vista, también entre ellos el olfato domina secretamente en la detección del *partenaire* adecuado; y aunque los juegos de aproximación de los que van a juntarse sean entre ellos complicados y ceremoniosos, consisten de todas maneras en un vaivén destinado a acoplar los instintos de agresión con los de entrega.

De hecho, en cosas del sexo, la diferencia del ser humano respecto del simplemente animal no pasa de ser una diferencia de matiz: relativiza la sujeción al ritmo de la naturaleza, hace excepciones en la exclusión del homosexual, condiciona el *appeal* olfativo al atractivo visual, transforma en juego la seriedad del forcejeo instintivo. Modificaciones todas que, en su conjunto, no son otra cosa que

una diferencia formal. Se trata, sin embargo, de una diferencia de forma que es muy especial; de aquella en la que Heidegger y Sartre nos enseñaron a ver todo un “abismo ontológico”. Una diferencia que puede ser un desquiciamiento insignificante del orden universal, pero que es suficiente para que dentro de él se despliegue una dimensión autónoma del ser: la de la existencia humana. Una diferencia a la que, viéndola en lo que tiene de ruptura y afirmación, ellos insistieron en llamar “libertad”.

Leído como si fuera un texto propio de la sexualidad puramente animal, el de la sexualidad humana parece un texto deforme o monstruoso: fallido o aberrante. Es como si en el texto de la sexualidad humana el de la animalidad simple estuviera invadido por una gramática diferente, que convierte a la suya en un mero soporte; que le hace decir cosas incoherentes, hablar en una lengua que lo rebasa. El texto de la sexualidad humana se escribe en un código incomprendible para el animal: el código del *eros*. En la sexualidad humana, a la que se puede llamar *eros* o *amor-pasión*, la ley de la sexualidad animal se encuentra vigente; pero sólo lo está en tanto que penetrada y sometida por la norma de una relación afectiva interindividual puramente humana, a la que se puede llamar *filia* o *amor-afición*.

Trans-natural, es decir, natural y anti-natural a la vez, la sexualidad humana se desenvuelve siempre de una manera que, para un animal puro, sería monstruosa o perversa. El por qué, el para qué, el con quién, el cuándo y el cómo del acto de la cópula —el más elemental, directo y transparente de los actos animales— se convierten dentro de la sexualidad humana en otros tantos motivos de significación, lugares en donde se compone todo un mensaje complejo cuya comunicación efectiva se antepone en calidad de condición *sine qua non* a la realización misma de ese acto. En la cópula humana, la dimensión del drama animal de la reproducción de la vida se encuentra mediada, es decir, posibilitada y conformada por otra dimensión, que la trasciende: la del drama en donde se juega

la donación recíproca de identidad entre los individuos concretos. Los seres humanos reniegan del sentido natural que tiene su apareamiento; lo dejan como simple pre-texto de un sentido puramente social cuyo acontecer persiguen rebuscadamente por encima de la satisfacción instintiva. La experiencia sexual se vuelve apasionada o erótica porque dentro de ella trabaja una afectividad de orden puramente “espiritual”, la afición como fascinación o encantamiento por el otro, por el semejante.

Richard von Krafft-Ebing ya no es un autor actual. Sin embargo, su perspectiva moderna de aproximación al estudio de la sexualidad humana lo sigue siendo. Perspectiva naturalista, no distingue en el ser humano ninguna diferencia ontológica con el animal; para ella, el hombre, suma de espíritu de empresa y cuerpo productivo, tiene el mismo modo de ser del animal, sólo que perfeccionado. Las peculiaridades de la sexualidad humana, que no pueden escapar al taxonomismo del saber permitido por ella, quedan clasificadas como anomalías o anormalidades respecto de la regla o norma que ofrece la sexualidad animal. En la *Psychopathia sexualis* (1886) de Krafft-Ebing, todas las “desviaciones” que podrían ser el orgullo de la sexualidad humana merecen subtítulos clínicos, como lo son: *anesthesias*, *hyperesthesias*, *paradoxias* y *paresthesias*. Entre estas últimas, *paresthesias* o *perversiones*, junto al “sadismo”, al “masoquismo” y al homosexualismo, se halla consignado el “fetichismo”. *Fetichismo* es el nombre que le sirve al discurso moderno para nombrar y al mismo tiempo callar, es decir, para indicar y al mismo tiempo clausurar una tematización posible del erotismo como configuración específicamente humana de la sexualidad.

El término “fetichismo” —término propio del antioscurantismo de la Ilustración— lo eligió Alfred Binet en 1887 (*Le fétichisme dans l'amour*) para referirse a aquella alteración del comportamiento sexual que desvía a la excitación y la satisfacción genitales, apartándolas de su objeto natural y dirigiéndolas hacia las condiciones, los testigos o los accesorios del mismo. Su elección terminológica quería única-

mente subrayar la similitud de tal desviación con la idolatría, esto es, con la adoración de las cosas representantes en lugar del dios representado por ellas. No pretendía sugerir ninguna vinculación profunda entre lo sagrado y lo erótico; tampoco tenía la intención de entrar en ninguna complicidad con Marx, quien —ironizando sobre el triunfo de las Luces en el mundo moderno— había también adoptado la palabra “fetichismo” en su crítica de la economía política. La asociación se da sin embargo de manera espontánea, atravesando la casualidad del nombre común; algo conecta entre sí, de manera más o menos secreta, a estas tres necesidades de *fetichismo*: primera, la de incluir en el campo instrumental del trabajo y el disfrute humanos ciertos objetos sagrados, cuya efectividad mágica o sobrenatural debe garantizar la armonía o naturalidad productiva de los demás; segunda, la de incluir en el escenario del acto sexual un conjunto de condiciones sin las cuales el objeto del deseo no puede constituirse efectivamente como tal; y tercera, la de incluir en la constitución de las relaciones sociales concretas una mediación indispensable de orden económico abstracto. La *perfección* técnica del campo instrumental, la *hermosura* del objeto erótico, la *figura dineraria* de la valía personal; se trata de tres “fetiches” de diferente orden, pero semejantes en su función y oscuramente conectados entre sí.

Lo que sigue no pretende otra cosa que insistir en la similitud y en el parentesco funcional de estas tres versiones del “fetichismo” y entresacar de la imagen teórica del dinero esbozada por Marx ciertos aspectos que pueden echar algo de luz sobre la densidad de la vida cotidiana moderna.

¿En que se parecen el “fetiche” económico, que sólo se vuelve dominante en el Occidente moderno, con el fetiche sagrado y el “fetiche” erótico, cuyo dominio es arcaico? En que también él, desde su campo y a su manera, es condición, *testigo* y *accesorio* de un sacrificio indispensable para la reproducción de la forma peculiar en que la humanidad existe actualmente.

Los fetiches arcaicos son objetos sagrados, en oposición a los de-

más, los objetos profanos, porque su presencia práctica y común se encuentra asociada, sea por representación (metafóricamente) o por herencia (metonímicamente) con el acontecimiento originario de la humanización. A la vez “numinosos” y “religiosos”, los fetiches arcaicos son actos, palabras y cosas en los que perduran dos pactos de fundación: primero, el pacto de una forma concreta de humanización con lo Otro o lo que escapa a la dimensión de lo humano; y segundo, el pacto de una figura identificada de organización social con la socialidad puramente gregaria de la vida animal. Dos actos de fundación que son también las dos caras de un mismo sacrificio: la mutilación y represión de todo lo que obstaculiza una determinada construcción humana de la naturaleza (del cuerpo colectivo y del territorio en donde vive) y la mutilación y represión de todo lo que impugna una determinada forma cultural de la socialidad. Por esta razón, por ser testigos y representantes de un sacrificio, los fetiches arcaicos necesitan de tiempos y lugares ceremoniales para desplegar su presencia.

El fetiche erótico no está sólo conectado con el fetiche arcaico; es una de sus modalidades particulares más genuinas. En él también, el sacrificio de toda una serie de cualidades presentes en el objeto del apetito sexual está al servicio de la potenciación de otras a las que se les adjudica el carácter de necesarias para la reproducción de una cierta imagen, identificada culturalmente, de la vida y de la sociedad. La “hermosura” es una especie de sacralización de un conjunto de características que el ser humano experimenta, de manera distinta en cada caso, como condiciones para la constitución misma de la unidad del objeto del deseo y su contorno. A nadie escapa el carácter ceremonial que tiene el acto de amor.

La conexión que sí es necesario explorar es la del fetiche económico con estos fetiches arcaicos.¹ El tema no es nuevo y mucha claridad han puesto en él obras como *La filosofía del dinero* de Georg

¹ Véase del autor, “Apéndice sobre el fetichismo”, en *El discurso crítico de Marx*, ERA, México 1987.

Simmel y *La máscara mortuoria de Dios* de Joachim Schacht o investigaciones en proceso, sean culturalistas, como las de Marc Shell, o integradoras de la aproximación marxista con la psicoanalítica, como las de Ernest Bornemann, Jean-Joseph Goux o Horst Kurnitzky.

¿Cuál es la razón de que la presencia del dinero *como fetiche* se encuentre permeada —penetrada y ocupada— de erotismo? ¿Por qué el dinero, *al cumplir su función re-socializadora* de los individuos como propietarios privados, adopta en mayor o menor medida la función que es propia del fetiche erótico? Ésta es la pregunta de la que parten; pregunta que tiene en cuenta al dinero como un objeto dotado ya de su propio fetichismo; como un fenómeno que no se agota en su tematización como simple cúmulo de valores abstractos (tematización que es propia de quienes conducen a la teoría psicoanalítica a buscar la clave del fetichismo dinerario en el problema del erotismo anal). Las diferentes respuestas que dichos autores dan a la pregunta común caminan sin embargo juntas durante un trecho que podría resumirse de esta manera.

El dinero es el instrumento del más reciente de los sacrificios fundadores de la socialidad humana; un sacrificio que comienza en la época clásica de las sociedades del Mar Mediterráneo, pero que pertenece propiamente a la modernidad. Se trata del sacrificio que los seres humanos se ven obligados a hacer cuando el desarrollo de la técnica les plantea el reto de construir una sociedad humana universal. Sacrifican una forma de existencia en la que cada uno de ellos es, sin mediación alguna, un individuo concreto, en bien de otra forma de existencia en la que la individualidad concreta debe constituirse a través de una individualidad abstracta. La concreción arcaica de la individualidad sólo puede existir en virtud de una autolimitación estricta de las formas culturales; de una afirmación de la humanidad propia en contraposición a la inhumanidad de los otros. Al sacrificar esta concreción limitante en beneficio de una abstracción universalista, la modernidad debe poner al mercado en el lugar que antes ocupaba la comunidad constituida; debe entregar al juego de los intercam-

bios mercantiles la reconstrucción de la concreción de la vida cotidiana; debe mirar cómo es el flujo del dinero el que quita y otorga personalidad al individuo social.

El fetichismo del dinero es una variante del fetichismo de la mercancía. La mercancía es un fetiche moderno porque, además de conectar entre sí las dos fases de la reproducción de la riqueza —la producción o trabajo y el consumo o disfrute—, cumple la función, para ella “sobrenatural”, de re-socializar o de conectar entre sí a quienes reproducen en terminos privados esa riqueza, es decir, en independencia o aislamiento los unos de los otros.

La propiedad mercantil puede existir en manos de su propietario como una propiedad “valente” o activa, cuyo valor pretende realizarse ofreciendo a cualquiera el valor de uso que lo acompaña, pero puede existir también como una propiedad “equi-valente” o pasiva, cuyo valor se resiste a ceder ante el acoso de la demanda que llega por todas partes del valor de uso al que acompaña. La propiedad en estado equi-valente o pasivo es el dinero. Su dueño es poderoso; al estar en capacidad de rechazar o aceptar la oferta de mercancías que se le hace a cambio de la suya, puede al mismo tiempo decidir si el dueño de la mercancía que se vende va a poder afirmarse o no socialmente, si puede acceder o no a la categoría de persona.

Si en la sociedad humana el contacto de los cuerpos, y con él la posibilidad de la satisfacción erótica, depende de la existencia del individuo en calidad de persona, es decir, dotado de una identidad diferencial, entonces el dinero, mediación moderna de la personalidad, se encuentra sin duda en una complicidad secreta con el fetiche erótico: absorbe algo del atractivo animal que hay en la “hermosura” del cuerpo del amor, al mismo tiempo que añade un nuevo encanto a esa “hermosura”, le contagia la capacidad de otorgar identidad al amante que la persigue. El dinero aporta una segunda capa de oscuridad al de por sí ya “oscuro objeto del deseo”.

HEIDEGGER Y EL ULTRA-NAZISMO

“Ich habe gefunden”, sagte er, “es soll nicht sein”.

Thomas Mann, *Doktor Faustus*

No son escasos ni de segundo orden los pasajes de la obra de Heidegger en los que su discurso se autodefine como el discurso de la transición en las postrimerías de la historia de Occidente. Un discurso que habría llegado muy tarde para la filosofía metafísica pero muy temprano para el pensar que se anuncia; llamado a revolucionar el modo tradicional de discurrir sobre la esencia de las cosas y a preparar un tipo de pensar que —sospechado en los inicios de esa historia, pero siempre olvidado— está aún por venir. Es conocido además que, para Heidegger, el sentido del ser de las cosas, el modo en que éste se muestra y la verdad de lo que ellas son, no es algo que se juegue ni exclusiva ni prioritariamente en el terreno del discurso; él mismo reconoce en la política un modo privilegiado de esa verdad del ser de las cosas y deja planteada así la necesidad de un contrapunto político para esa revolución de la metafísica occidental en la que trabaja.

La siguiente pregunta se impone entonces ineludiblemente: ¿por qué, de los distintos movimientos que se autonombraban revolucionarios y que agitaban en toda su amplitud y en todo su espesor la vida política de Alemania en los años veinte, Heidegger percibió en el movimiento nacional-socialista al que mayor afinidad tenía con su propia actitud revolucionaria? Ni el oportunismo, capaz de descubrir virtudes insospechadas en el triunfador —que es táctica más bien

cortesana de la vida intelectual— ni el entusiasmo ingenuo, deslumbrado por las apariencias —que se da en mentes creativas pero desinformadas— parecen contar como explicaciones suficientes o de primera importancia en el caso de la simpatía y el compromiso de Heidegger con el nazismo. La rusticidad de la autoestima de Heidegger, a la primera de ellas, y la amplitud de su horizonte temático, a la segunda, las volverían inverosímiles. Lo más probable es que la percepción de Heidegger fuera adecuada: que algo en el movimiento nazi coincidía perfectamente con algún momento esencial de su pensar.

En la famosa frase de su *Introducción a la metafísica* —formulada en pleno ascenso del Tercer Reich (1935) y ratificada después de su destrucción (1953)— Heidegger hace con el nazismo lo que Merleau-Ponty (en *Sartre et l'ultra-bolchévisme*) dice que Sartre hace con el bolchevismo: desoye lo que éste dice para fundamentarse y (prestándole su propio discurso) lee en el comportamiento del mismo un fundamento diferente que, ahora sí, le resulta válido y digno de asumirse. El movimiento nacional-socialista tenía, según Heidegger, “una verdad interior (*innere*) y una grandeza” que no se expresaban adecuadamente en la filosofía que lo justificaba.¹ La validez profunda y la oportunidad histórica de este movimiento consistían, según él, en algo con lo que la teorización que lo acompañaba “no tenía nada que ver”: en su modo de recibir o de ir al encuentro (*Begegnung*) de la técnica en su dimensión planetaria (*planetarisch bestimmten Technik*) y de lo humano en su definición moderna (*neuzeitlichen Menschen*).

*

Tal vez el lugar originario de la coincidencia entre Heidegger y el movimiento nazi estuvo en la soberbia —a la vez infantil y mágica— que llevó a los dos a desconocer de manera insensata la irre-

¹ ¿Lo hacía, en cambio, en la retórica desgañada del Führer y en la agresividad histórica de sus huestes?

versibilidad del flujo temporal. En un artículo de comienzos de 1934, Heidegger trata de borrar o de subrayar —no se distingue bien— el gesto de heroísmo que trae consigo su rechazo al llamado que le hace la Universidad de Berlín (y al poder y la fama correspondientes) y su decisión de “quedarse en la provincia” (en un acto de fidelidad a la *Heimat* o “matria” de la Selva Negra). Él mismo explica su actitud como una toma de posición dentro del enfrentamiento entre la Alemania “moderna y diletante” de la ciudad y la Alemania “arcaica y profunda” del campo. Es posible, como él lo dice allí, que para la verdad que acontece en el discurso, el “aislamiento” en medio de las masas urbanas sea nocivo; que sea por el contrario la “soledad” rural la que “echa” al pensador “en medio de la lejana cercanía de la esencia de todas las cosas”. El propio discurso de Heidegger, con su penetración excepcional, sería una prueba de ello. Pero lo que es imposible sin duda es que esa misma soledad sea benéfica para la verdad que acontece como praxis política. Aun si se supone que el primero de estos dos modos de la verdad necesita de sitios aireados, tranquilos y conservadores, es evidente que el segundo no puede existir si no es en medio de la plaza pública y de su vida masiva, agitada y progresista. Sacarlo de allí, encerrarlo en la provincia, obligarlo a acontecer en el borde casi inmóvil del fluir temporal, donde lo que cambia en siglos es apenas perceptible, es condenarlo a que adopte formas monstruosas que, de no ser por sus efectos históricos devastadores, serían apenas ridículas.

Todo proceso de modernización tiene un efecto duplicador de identidad en las sociedades que lo experimentan; bajo su acción aparecen, por ejemplo, dos Italias, dos Españas, dos Méxicos, etcétera. Dos intentos coexistentes de dar cuenta de la mutación ineludible: el primero pretende integrarla, el segundo pretende integrarse en ella. Tal vez menos contrastante que la dualidad que conocemos en América Latina, pero sin duda más intensa, dada la centralidad del capitalismo que la modernizaba, la dualidad de Ale-

mania se acentuó definitivamente desde la década de 1870, la de los *Gründerjahre* del Segundo Imperio. En los años veinte, la República Alemana fundada en Weimar era “una realidad histórica que existía a sabiendas de ser imposible”; lo era sobre todo porque en ella, como resultado del fracaso del movimiento socialista alemán, estaban rotos los débiles pero innegables nexos que unían todavía, antes de la Gran Guerra, a la Alemania precursora de la modernidad —la de las pequeñas ciudades de talleres y mercados, atravesadas por el campo y en relación ambivalente con el capitalismo— con la Alemania de la modernidad plena —la de la gran ciudad industrial y proletaria, entregada a la aventura tecnológica de la economía capitalista.

Luminosa y vital, ingenuamente orgullosa de sí misma, la Alemania campesina y pueblerina, artesanal y estudiosa, ocultaba a duras penas su lado tenebroso y destructivo. El ánimo que prevalecía en este país de pequeños propietarios —muy parecido a los otros países que yacían bajo la Inglaterra, la Francia y, en general, la Europa moderna— era de frustración y resentimiento respecto de la gran potencia económica que se había levantado sobre él, sin tomarlo en cuenta y a sus expensas. El amor/odio que aún había en él durante el siglo XIX hacia la Alemania citadina y sus modos de vida —hacia su tecnificación y su gigantismo, que no obstante eran también comodidad y apertura, hacia el anonimato y la aceleración de su existencia masiva, que no dejaban de ser al mismo tiempo libertad y creatividad, hacia la orgía plutocrática de sus negocios, que después de todo alguna riqueza dejaba filtrar hacia abajo, hacia el nihilismo de su comportamiento, que si bien espantaba no dejaba de ser tampoco una tentación— fue parcializándose aceleradamente hasta quedar en puro odio; un odio indiscriminado que le permitía abstenerse de juicio ante los contenidos contradictorios que se daban en ella, echándolos a todos, sin distinción, en el mismo saco de lo *ajeno* y prescindible, es decir, *eliminable*. Un odio que, de estar dirigido contra una cierta forma moderna de la vida, pasó a dirigirse contra todo lo

moderno de la vida y de ahí contra la vida en cuanto tal; un odio fundamental que estaba listo para servir de sustento a la ideología nacional-socialista y a la manipulación contrarrevolucionaria.

La Alemania que Heidegger elegía tanto para hacer política² como para orientar su discurso post-filosófico era esta Alemania reacia a aceptar que el tiempo, aunque fuera para su mal, había pasado; que la modernidad había llegado para quedarse y que —de igual manera que la tradición— constituía un mundo, una situación *dentro* de la que era necesario actuar, y no simplemente algo que el sujeto pudiera poner o quitar a su arbitrio. (Sólo la decepción respecto de la *Führung* (el ejercicio del caudillaje) en el movimiento nacional-socialista hará que Heidegger abandone —eso sí, junto con la tematización explícita de lo político— este “voluntarismo” de reformador religioso.)

*

Aunque Heidegger no rebasaba el nivel promedio de racismo de la cultura europea moderna y no obstante que su pensamiento tenía como punto de partida el reconocimiento de la diferencia esencial entre la vida animal —a la que pertenece la determinación racial— y el mundo la vida histórica, su valoración de Alemania como la nación elegida para ejercer la conducción (*Führung*) espiritual de Occidente en estos tiempos de transición ponía también de manifiesto una “afinidad electiva” con el movimiento nacional-socialista y su endiosamiento de la “bestia rubia”. La recaída nacionalista del pensamiento de Heidegger es sorprendente. Justo allí donde nada tendría que hacer la mirada taxonómica —propia de las ciencias que hacen el recuento de la Naturaleza como patrimonio del Hombre—, en el paisaje de la multiplicidad humana que se desplegó “después de Babel”, Heidegger reintroduce la comparación jerarqui-

² El aire que se quedaba a respirar era también el aire viciado de la administración de la Universidad de Friburgo, no sólo el de la montaña.

zadora. Para efectos del pensar, la lengua alemana es superior a las otras: esta afirmación tajantemente discriminatoria, de la que no se puede contener ni siquiera en la sobrecuidada entrevista concedida a la revista *Der Spiegel* en 1966, es la que le sirve para justificar la necesidad de ese liderazgo espiritual por parte de Alemania. No cabe duda: quien, desde la lengua española, por ejemplo, piensa lo que es la luna y lo que es la muerte dentro de la dimensión latina de lo femenino, experimenta un desasosiego enriquecedor cuando, por un corto tiempo y “de prestado”, pasa a pensar lo que ellas son dentro de la dimensión alemana de lo masculino. Una experiencia como ésta, que nadie puede llevar mucho más allá, no alcanza, sin embargo, para fundar sobre ella ningún juicio acerca del “verdadero” género de la luna y de la muerte y menos aún acerca de cuál de las lenguas humanas permite pensarlo mejor. Heidegger no lo cree así; si lo hubo, el desasosiego de pensar en otras lenguas lo llevó más bien al convencimiento de que la figura del discurso teórico que es posible dentro de la lengua alemana es el paradigma del pensar y que, por lo tanto, los pensadores alemanes (y él en especial) tienen sobre los de cualquier otra lengua una superioridad definitiva. Aunque parezca extraño y fuera de lugar, este pueril *chauvinisme linguistique* está emparentado con el fenómeno frecuente —muy explicable dentro de los episodios de “descolonización” de la segunda postguerra— de la reivindicación resentida de lo propio oprimido como “ontológicamente” mejor que lo extraño opresor.

En su discutida conferencia de 1935 sobre *El origen de la obra de arte*, hay un pasaje que llama la atención al menos por dos motivos. El pasaje habla con acierto y originalidad de la *Bodenlosigkeit*, la “carencia de suelo”, como característica del pensar filosófico, de la sabiduría o modo de saber occidental. Trata sin embargo a esta carencia, que bien puede ser vista como una plenitud digna de asumirse (lo que el propio Heidegger intentará hacer después), por cuanto constituye por sí misma un lugar genuino del pensar, como si fuera condenable y remediable. La experiencia de esta falta, esa *nostalgia*

constitutiva del pensar occidental, deja de ser el dolor por el lugar de origen irremediablemente perdido y es interpretada como voluntad de retorno o búsqueda de un lugar sustitutivo. Se trata de una carencia que existe porque el pensar occidental se mueve en la resistencia a obedecer al discurso (texto) mítico de una lengua singular, que lo conectaría con el suelo, la tierra o el piso de la “verdad” comunitaria. Dicho en otras palabras: porque la lengua en que se formula es la lengua universal imposible, es decir, la lengua que sólo existe en calidad de su-puesta bajo el entrecruzamiento siempre cambiante de traducciones y retraducciones (“traiciones” y “re-encuentros”) de lo dicho en múltiples lenguas. Si el Heidegger de 1935 juzga que esta “carencia de suelo” es un defecto, ello se debe a que, según él —renuente a la posibilidad moderna de una definición no substancialista de lo concreto—, la experiencia fundante del pensamiento occidental, es decir, la “experiencia griega del ser como pre-sencia”, no admitiría más que una formulación adecuada: la griega original (imaginada por cierto, retroactivamente, a imagen y semejanza de la que era posible en el idioma alemán de comienzos de siglo). Respecto de ella, la formulación que resultó al traducirse el texto original al “tipo de pensamiento latino romano” no sólo sería extraña sino substancialmente inferior.

Nada hay más criticado y al mismo tiempo más fascinante en la obra de Heidegger que el trato que se da en ella a la lengua alemana. El método de su pensar es esencialmente el juego etimológico: buscar, asociar (en muchos casos arbitrariamente, dicen los especialistas) y atar entre sí los sentidos radicales de las palabras, para hacerlas decir más de lo que aparentemente pueden. A través de una elección retórica de inspiración expresionista, parecida a la de Ernst Bloch, Heidegger logra condensar como entidades significativas independientes —las re-definiciones de *Wahrheit* (*aletheia*, *veritas*), de *Ursache* (*aition*, *causa*), de *Subjekt* (*hypokeimenon*, *subiectum*) serían ejemplos notables de ello— varias series de resonancias semánticas de la lengua alemana en las que perduran, como restos o ruinas de significación,

ciertas peculiaridades de las lenguas germánicas que no pudieron ser integradas en el largo y sin duda violento proceso de “colonización” lingüística que las re trabajó a partir de la lengua latina.

Desgraciadamente, Heidegger no mantiene este rescate filológico de ciertos niveles y ciertas zonas insospechadas de la lengua alemana en lo que él es en sí mismo, un enriquecimiento del discurso filosófico, sino que lo usa de vehículo para un peculiar resentimiento antilatino. Se diría que la genealogía del discurso filosófico emprendida por Heidegger, mezcla en porciones iguales —dentro de un juego alternado de ocultamientos mutuos—, de un lado, un “racismo culturalista” y, de otro, un afán de tomar distancia frente a la lengua latina, a la que convierte, por obligación, en representante de la teología. Incapaz ya de resistirse al discurso que habla desde la “muerte de Dios”, pero atrapado en una circunstancia que no le permite “renunciar a sí mismo en calidad de creyente” y “asumir todas las consecuencias de este paso”, Heidegger estaba obligado a “hacer como [...]” si él también participara de la criticidad filosófica esencial de ese discurso. A pesar de todo, la teología judeo-cristiana, esa entidad discursiva constitutivamente anti-filosófica, de la que él en cierta manera se avergonzaba y anhelaba huir, nunca dejó de ser el horizonte más profundo de su pensar.

No resulta difícil descubrir este hecho en su obra. Ya la versión que él presenta, en la misma *Einführung in die Metaphysik*, de la pregunta más radical a la que puede acceder el discurso filosófico —la pregunta: ¿cómo es posible que sea lo que está?— trae consigo (en la formulación barroca de Leibniz) una inversión propiamente teológica: “¿Por qué, en definitiva, lo que está es el ente y no más bien la nada?” Pregunta metafísica, que habla y no obstante cree estar más allá de los límites de la lengua (*logos*); que sólo puede decirse *dentro* de lo que *es*, y pretende sin embargo estar *fuera* o por encima de ello; que pregunta por un momento o una instancia necesariamente míticos y sobrenaturales en que lo uno (la “nada”) pudo o puede ser “más bien” que lo otro (lo que está, el “ente”). Repi-

tiendo el estado de amedrentamiento del que surge la magia, la pregunta parte de la convicción de que todo lo que es o vive se encuentra *en culpa ante la nada y la muerte*: ¿qué derecho de ser tiene lo que está? Sólo Dios, dice la respuesta que zanja la cuestión desde la práctica, al ponerse como causa o fundamento y asumir la culpa o responsabilidad del ser y el vivir, salva a éstos, en su pretensión exorbitada (*hybris*). En *La pregunta por la técnica*, el mito judeo-cristiano de la culpa y la salvación penetra todos los poros del texto; al tratar de la noción de culpa que está en la idea griega de causa (*aitión*), por ejemplo, o al hablar del arte como la única salvación posible ante el “peligro” de suicidio en que se encontraría la historia de la verdad, empantanada en su figura moderna como técnica experimental.

*

De nada o de muy poco podía servirles a quienes sufrieron y murieron en los campos de tortura y exterminio nazis o en los campos de tortura y exterminio stalinistas saber que la violencia de que eran objeto era una violencia que estaba de ida o una que estaba de regreso: el caballero apocalíptico era el mismo. A nosotros, en cambio —los que vinimos después de ese doble holocausto, o nos encontramos antes de otros— tal vez nos pueda ser de utilidad todavía distinguir aquello que escapó a la mirada penetrante de Heidegger: la diferencia entre las dos violencias que comenzaban a enseñorearse en Europa a comienzos de los años treinta.

La violencia nazi era una violencia propia o “necesaria” porque la “autoafirmación” del movimiento político que la ejerció encauzaba todo el miedo reaccionario de la sociedad y consistía en la negación del cambio histórico y la destrucción de la nueva substancia que él había traído consigo. Su misión era cercenar, amputar, ahogar, reprimir: matar el presente, arrebatárle su futuro para hacer de él una simple magnificación del pasado. “¡Viva la muerte!” era su divisa

más genuina. La violencia stalinista era, en cambio, ajena o “innecesaria” para el movimiento comunista; era el reflejo interiorizado de la violencia reaccionaria que no alcanzó a derrotar. La “autoafirmación” del comunismo partía de asumir las necesidades del presente y de la nueva substancia llegada con él; su misión era liberarlos de la forma caduca que los oprimía. Era en esencia una afirmación de la vida. Pero el comunismo tuvo también su movimiento reaccionario. El stalinismo (la imposible “construcción del socialismo en un solo país”) era —él también, como el nazismo— la negación de un presente y sus posibilidades; un presente muy particular, sin duda, porque, sin ser desesperado, lo que privaba en él era la desolación: situación marcada por la impotencia real y el fracaso efectivo de la revolución socialista europea (y rusa también, en consecuencia) después de la Gran Guerra de 1914-1918. Pero lo que la violencia stalinista defendía obsesivamente, en una reacción de miedo pánico ante la realidad de ese presente, era la vigencia de una ilusión: la del triunfo de una revolución que nunca en verdad llegó a completarse y que, en retirada, llegó incluso a invertir su sentido histórico. A esta ilusión —que sería después el núcleo irracional de la ideología de ese “socialismo real” que hoy está en ruinas— el stalinismo sacrificó todo lo que había quedado y todo lo que se había ganado después de la batalla perdida. Lejos de ser la continuación “natural” del comunismo, el stalinismo representó así la más rebuscada y perversa de todas sus secuelas posibles.

*

Dentro de una tradición cultural proclive a los dogmas y a las certezas completas y definitivas, resulta reconfortante el reconocimiento repetido de que, junto e incluso entretejido con los resultados más acertados y admirables de una obra discursiva, se encuentran otros, detestables, que pueden llegar al colmo del error y la aberración. Es un fenómeno —ligado al carácter proteico de la verdad— que,

no por ser reconfortante, deja de ser también sorprendente y en ciertos casos doloroso y lamentable. ¿Cuál es la razón de esta coexistencia? ¿Se trata de una compensación necesaria? ¿Sólo la obnubilación e incluso la ceguera en una dirección permiten o facilitan la apertura y la claridad de la vista en otra dirección? ¿Cómo fue posible que el autor de *El ser y el tiempo* y el gran revolucionador del discurso filosófico en el siglo xx viera en un movimiento que negaba las posibilidades de la modernidad —y que así, por sus pretensiones pre- y post-modernas, resultaba involuntariamente moderno, de la manera más burda y unilateral— justamente lo contrario: el movimiento dotado de la forma adecuada para ir al encuentro y recibir debidamente a la nueva substancia de lo humano que trae la modernidad? ¿Cómo pudo Heidegger imaginar que la necesidad de una concreción por parte de la “técnica planetaria” podía satisfacerse —como lo postulaba el movimiento nazi— a partir del seno exiguo de una nación (en este caso la alemana)?

Es evidente que un dispositivo de obnubilación estaba en funcionamiento. Había algo en el pensar de Heidegger que no le permitía “ver” lo que tenía ante sí y que llenaba ese lugar con un sustituto alucinado. En la Alemania de los años veinte, el movimiento proletario-socialista (o comunista) era indudablemente mucho más fuerte, radical y coherente que el movimiento nacional-socialista (o fascista), si la perspectiva que se elegía para compararlos era la del modo en que hacían frente a los problemas de la “técnica planetaria” y de la “humanidad moderna”. El nacionalismo, el tradicionalismo y el totalitarismo de este último eran incomparablemente menos *problematizadores* al respecto que la plataforma materialista, democratizadora y cosmopolita del primero. Y en lo que respecta a la producción de tematizaciones creativas y fundamentadas del asunto, el panorama de la discusión dentro y en torno del discurso marxista era de una amplitud y una variedad como no podía ni soñar para sí (en el caso improbable de haberlo querido) el pensamiento de derechas.

Para Heidegger, el nazismo “habla” con su mera existencia; es con ella con lo que “tiene razón”. La presencia del nazismo irrumpe desde fuera, *Deus ex machina*, en su discurso; recibe adjudicada por éste una consistencia discursiva y, disfrazada de entidad teórica, lo salva de la aporía —*Sackgasse* (callejón sin salida), y no *Holzweg* (camino que conduce sin llevar) como él quisiera— en la que se enreda cada vez que intenta pensar el problema de la técnica y la humanidad modernas.

De los numerosos temas centrales del discurso filosófico contemporáneo que han sido tratados por Heidegger con una maestría inigualable, destaca precisamente el tema de la modernidad. *La época de la imagen del mundo* y *La pregunta por la técnica* son dos ensayos sin los que nuestra comprensión actual de la humanidad y de la técnica modernas sería substancialmente más defectuosa. Su definición del *humanismo* —de la postulación del Hombre como sustento o fundamento (sujeto) de la realidad de lo real—, con todas sus consecuencias religiosas, científicas, estéticas y éticas, como el rasgo más característico de la modernidad, ha abierto una perspectiva de teorización crítica que apenas comienza a ser recorrida. Igualmente, su definición de la técnica moderna (y de la ciencia que la acompaña), no como una característica operativa de la instrumentalidad sino como un modo tal de “manifestación del ser de las cosas”, que “obliga al hombre a obligar a la naturaleza a estar presente bajo la forma de un simple cúmulo de reservas para el despliegue de su actividad”, es una definición que introduce cada vez más inquietud autocrítica en un mundo torpemente orgulloso de vivir el desbocamiento del progreso.

El hecho de que la técnica moderna funcione dentro del medio de producción sólo bajo la premisa de una “construcción de mundo” que hace del Hombre una simple fuente generadora de valor económico y de la Naturaleza un simple soporte para ese mismo proceso es algo que Marx describió críticamente hace ya más de un siglo. El verdadero interlocutor de Heidegger había situado ya el problema

de la modernidad en terminos post-metafísicos y el problema de la técnica más allá del de su mera operatividad instrumental. Si el diálogo y la discusión no llegaron a darse, no fue por culpa de la cerrazón marxista —ésta no fue general y nunca afectó a los mejores seguidores de Marx—³ sino exclusivamente de la de Heidegger. La intensidad de su vocación anti-metafísica no alcanzaba para llevarlo “hasta a las últimas consecuencias” y lo dejaba suspendido en un eclecticismo esquizoide como el que no logra esconderse tras la retórica grandilocuente de la *Rektoratsrede*: lo conducía a asumir que el hombre moderno se encuentra “abandonado en medio del ente” y que por tanto, sin garantía alguna para la verdad, “el preguntar es la figura suprema del saber”, pero se detenía a medio camino e invocaba un destino que da al quehacer humano la seguridad de ser una repetición de algo que ya ha existido y que, dada su grandeza, no está únicamente en el pasado, en los principios, sino también “más adelante que todo lo por venir”; un destino cuya vigencia hace del pensar, no un preguntar filosófico, sino una hermenéutica de lo que ya está escrito.

En la tematización que Heidegger hizo de la modernidad —cuyos “fenómenos esenciales” se enlistan en la primera página del ensayo sobre *La época de la imagen del mundo*— había una ausencia escandalosa, la del fenómeno *capitalismo*. No se lo examinaba ni aun para descalificarlo como fenómeno esencial. El concepto “capitalismo” no aparecía por ningún lado (aunque en el propio texto pugnara por hacerlo), no se mencionaba siquiera: estaba censurado. Y se trata sin embargo del único concepto que permite escapar a esa explicación metafísica de la historia que ve en ella, no un *acontecer* (*Geschehen*) sino una *misión* (*Geschick*), y, por lo tanto, en la humanidad y la técnica modernas, no situaciones sino destinos. Allí donde Heidegger, pese al énfasis que puso en la negación de la es-

³ Ejemplo: ya en 1928, en sus *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, H. Marcuse intentó echar un puente entre la ontología de su maestro de Friburgo y el pensamiento de Marx.

tirpe teológica de su pensar, presuponía una especie de Providencia que dispone de los distintos modos de verdad o de manifestación del ser de los entes (una *Vorsehung* no invocada abiertamente por él, pero sí, machaconamente, por el *Führer*), es necesario encontrar algo realmente *pensable*, algo mundano o terrenal. Marx había propuesto la consideración del modo en que la relación del Hombre con la Naturaleza se encuentra mediada por la producción y la reproducción de las relaciones sociales de convivencia. Había sugerido la explicación de la técnica y la humanidad modernas a partir de un hecho característico, de un modo peculiar de interiorizar la relación de fuerzas entre los seres humanos y lo no humano. La mutación histórica de esa relación de fuerzas —la inversión de su sentido— en calidad de fundamento de todo lo moderno se ha interiorizado en la vida social a través de la organización de la existencia económica como acumulación de capital: ésta es la tesis que Marx había puesto a discusión. Heidegger no podía permitirse este *modo de saber* acerca de las cosas; se negó a discutir.

LUKÁCS Y LA REVOLUCIÓN COMO SALVACIÓN

...hier unten aber können wir doch
vielleicht auch selbst etwas tun...

Franz Kafka, *Das Schloss*

Si el mundo de la vida es concebido como un universo de signos, nuestra actividad práctica se revela como un constante cifrar y descifrar significaciones; actividad inmersa en el campo de eficacia de un código cuya historia *nos hace* al mismo tiempo en que nosotros *la hacemos*. El discurso cotidiano resulta ser así una especie de “lectura”; una lectura que, al leer o revitalizar el texto escrito, lo transforma, lo convierte en un texto diferente. La filosofía sería entonces un intento de poner en palabras y discutir lo que el código *dice* sin ellas, mediante su silenciosa eficacia; un intento de formularlo y criticarlo, que se convierte en interpretación de la vida en la medida en que su pretensión es siempre la de usar esa fórmula para desentrañar y juzgar un *sentido* en esa vida.

Aunque el discurso de los marxistas se concibió a sí mismo originalmente como un “momento” esencial pero subordinado al movimiento histórico totalizador —unas veces manifiesto, otras a penas perceptible— de la revolución comunista, su presencia como hecho específicamente teórico en la vida del discurso contemporáneo puede y debe ser juzgada en sí misma. El marxismo es, él también, una lectura-comentario de lo real, una interpretación que desentraña y juzga el sentido de la vida cotidiana.

Desde la época de su aparecimiento, el discurso marxista ha ocu-

pado un lugar excepcionalmente conflictivo en el universo del discurso teórico. En ocasiones, su lectura de lo real ha sido aceptada en sus grandes rasgos pero combatida en algunos de sus teoremas particulares; en otras, la aceptación de uno o varios de estos teoremas ha ido acompañada de un rechazo tajante de lo que en ella hay de *Weltanschauung*. Lo que no puede negarse es que el discurso marxista ha sido en estos últimos cien años, y sigue siendo actualmente, un interlocutor ajeno pero al mismo tiempo indispensable en el escenario de la vida del discurso teórico moderno. Personaje ajeno, porque, al definirse a sí mismo como crítico, sólo interviene en el drama para desquiciar la acción establecida en el guión que se representa; y personaje indispensable, sin embargo, porque, a fuerza de inmiscuirse ha hecho que los demás personajes en escena lo deban tener en cuenta si quieren afirmar su propia identidad dramática.

A la lectura de lo real que propone el discurso marxista le han sido aplicados los tres procedimientos idóneos para descalificar a una lectura. Se la ha tratado, primero, como lectura *errónea*, segundo, como lectura *insuficiente* y, finalmente, como lectura *ilusoria*.

La lectura errónea es aquella que es desmentida por el propio texto que pretende leer, y la de Marx lo sería porque la historia del capitalismo no ha sido como él dice que es. Este procedimiento descalificador fue el más usual en el período de la segunda posguerra, antes de que el mundo, ya exhaustivamente capitalista, entrara en la crisis actual —en la que el precario bienestar de las masas europeas y norteamericanas se revela como un simple islote o como una película superficial sobre un océano planetario de miseria—. Entonces se podía decir todavía: “la ley marxista de la pauperización creciente del proletariado no ha tenido verificativo en lo real”. O afirmar también —y muchos lo siguen haciendo, con la misma visión estrecha que deja de lado la función neutralizadora de conflictos que ha tenido la intervención del estado en la vida de las sociedades contemporáneas— que aquello con lo que contaba Marx, la con-

tradicción y la resistencia de las “nuevas fuerzas productivas” frente a las “viejas relaciones sociales capitalistas”, no ha podido ser constatado en ninguna parte.

El segundo procedimiento descalificador cree poder descubrir una insuficiencia en la lectura del mundo de la vida hecha por Marx; ve en ella una lectura que dejaría sin descifrar un conjunto de significaciones esenciales que están presentes en el “texto” que pretende leer. La realidad del mundo moderno, se dice, sus conflictos y sus posibilidades, presenta niveles de determinación que no son reductibles al nivel puramente económico descrito y criticado por Marx. No todo lo que acontece en el mundo moderno es explotación de plusvalor y acumulación de capital; hay problemáticas antropológicas, sociológicas e históricas que pueden estar imbricadas con la reproducción capitalista de la riqueza, pero que tienen una existencia autónoma. La lectura crítica de una realidad como la vida moderna, que ella misma, para ser tal, necesita autorreprimirse en beneficio del economicismo, es juzgada así como una lectura empobrecedora de lo real: como si *percibir* la reducción economicista fuera lo mismo que *proponerla*.

Pero es el tercer procedimiento descalificador del discurso marxista el que me interesa destacar aquí. No sólo porque en contraste con él se revela de mejor manera el aporte central de Lukács a la descripción y la crítica del mundo moderno, sino porque, a mi parecer, es el procedimiento más incisivo y el que más obliga al discurso marxista a definir el sentido y el alcance de su lectura-interpretación de lo real. Según este procedimiento, el discurso marxista implicaría una lectura *ilusoria* de lo real; no una lectura errónea ni tampoco insuficiente, sino una lectura que estaría guiada por una formulación desvirtuante del código de lo real; una lectura que puede ser perfectamente coherente y exhaustiva, pero que, *al reconstruir* discursivamente el sentido de lo real, le adjudica un centro de coherencia que resulta restrictivo, que puede responder a necesidades históricas que tuvieron vigencia en toda una serie de épocas pe-

ro que la han perdido ya definitivamente. Usando como etiqueta cómoda algo que en su autor original, Heidegger, es el nombre tentativo para un destino inquietante, se dice del discurso marxista que es el último gran representante de la "metafísica de Occidente". "Occidente" sería un modo de existencia del ser humano, organizado en torno al comportamiento técnico como el lugar privilegiado donde el ser de los entes adquiere su sentido más profundo y definitivo. De acuerdo con el discurso occidental, el sentido del ser se da como una inteligibilidad constituida en la perspectiva primordial del poder técnico del hombre. La significación de lo real se revela en el encuentro de la instrumentalidad de los entes con la voluntad productiva del hombre. En esta línea de argumentación, el marxismo resulta ser la versión más acabada y final de este discurso, por cuanto su descripción y su crítica de la modernidad no harían otra cosa que llevar a sus últimas consecuencias el mismo planteamiento básico de la modernidad occidental: la idea de que es el hombre como sujeto del poder técnico el que enciende en definitiva todo el sentido de lo real. El marxismo describiría y criticaría lo moderno en nombre de la posibilidad de una forma de sociedad en la que la existencia técnica del hombre, como ejercicio de poder, llegaría a su culminación; en la que no sólo la Naturaleza, sino la sociedad misma serían instrumentos de la acción que se guía exclusivamente por la razón instrumental. ¿Es así? ¿Es efectivamente el discurso marxista, por debajo de sus declaraciones revolucionarias, un discurso conservador e incluso reaccionario? ¿La transformación de la modernidad, tal como él la plantea, no implica acaso una ratificación del fundamento de esa modernidad?

Para el Lukács de los años veinte, la respuesta a estas preguntas debería ser afirmativa, si por "discurso marxista" se entendiera únicamente lo que él llamaba "marxismo vulgar". El marxismo vulgar es el que construye su discurso a partir de una experiencia superficial o "burguesa" del mundo capitalista y que invoca por tanto una idea restringida de las posibilidades del cambio histórico revolucio-

nario. El marxismo vulgar es el que sólo percibe la verdadera pérdida del sujeto social —que es la de su propio carácter de sujeto— bajo su forma productivista y abstracta, como simple pérdida de riqueza económica y de poder estatal. Dicho en otros términos, es el marxismo que no reconoce la mercantificación de la vida social como característica distintiva de la historia moderna y cuya teorización no puede arrancar así de los conceptos básicos de *fetichismo mercantil* y de *enajenación* o *cosificación* de la actividad humana.

Los comentarios siguientes versan sobre lo que, en mi opinión, es el aporte más valioso de Lukács a la autodefinición y el desarrollo del discurso marxista como discurso crítico sobre la modernidad capitalista y sobre las posibilidades de su transformación revolucionaria. Me refiero a su propuesta de una problemática fundamental para el discurso marxista; aquella que resume en el párrafo inicial de su ensayo sobre “La cosificación y la conciencia del proletariado”:¹

No existe ningún problema de este período histórico de la humanidad que no remita, en último análisis, a la cuestión de la mercancía, y cuya solución no deba ser buscada en la solución al enigma de la estructura de lo mercantil.

La cuestión de la mercancía es la cuestión central, aquella que organiza a todas las demás en la sociedad moderna.

La estructura de la relación mercantil es aquí el paradigma de todas las formas de objetividad y de las correspondientes formas de subjetividad.

La circulación mercantil es “la forma dominante del metabolismo social” en nuestra época y, por tanto, todos los problemas fundamentales que se presentan en ella “resultan del carácter de fetiche de la mercancía”; de esa “objetividad fantasmal” que adquieren para

¹ En: Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein (Studien über marxistische Dialektik)*, Der Malik – Verlag / Berlín, 1923.

los hombres sus propias relaciones interpersonales en tanto que “relaciones cosificadas”.

Esta propuesta de centrar el discurso marxista en torno a la problemática del *fetichismo mercantil* y la *enajenación* no representa otra cosa —y así lo entiende el propio Lukács— que un retorno a lo que fue el planteamiento más profundo y radical del proyecto teórico de Marx, esbozado en los *Manuscritos de París* (1844) y ampliamente realizado en su obra más importante, la “crítica de la economía política” (de cuyo manuscrito sólo pudo publicarse adecuadamente el primer tomo de *El capital*).

Para Marx, la historia de Occidente, que culmina como construcción de la modernidad capitalista y que tiende a substituir o refuncionalizar a otras historias que han existido paralelamente en el planeta, muestra un conjunto de peculiaridades, cuyo fundamento está en la organización del proceso reproductivo de la sociedad en torno a la *circulación mercantil* de los bienes producidos. El proceso reproductivo de la sociedad en Occidente tiende a su atomización en una infinidad de procesos privados de reproducción, y los propietarios privados de cada uno de éstos sólo recobran una socialidad en la medida en que intercambian sus productos/bienes en calidad de mercancías. La modernidad capitalista es la forma culminante de este modo occidental de vivir en sociedad, y esto por dos razones. En primer lugar, porque en ella la mercantificación se completa al expandirse más allá del mundo de los objetos —sean éstos bienes de consumo directo o medios de producción— y afectar también al mundo de las personas: en la modernidad, el propietario privado se convierte, él mismo, en propiedad privada de sí mismo, en *mercancía fuerza de trabajo* que él puede alquilar libremente a otros, a un precio determinado. Y en segundo lugar, porque la explotación específicamente capitalista, como apropiación del plusvalor producido por la fuerza de trabajo tomada en alquiler —relación social que pasa necesariamente a organizar la socialidad de los propietarios privados a partir del mercado de trabajo—, se convierte también en el princi-

pio conformador de la estructura tecnológica y el progreso de la producción y el consumo sociales.

Para Marx, la mercantificación de la vida social es la característica fundamental de la modernidad occidental porque la existencia efectiva de todos y cada uno de los conflictos inherentes a la vida social del ser humano se encuentra *mediada*, es decir, posibilitada y modificada, por su “traducción” al lenguaje abstracto e impersonal de la circulación mercantil, en el que la comprensión interindividual es lo mismo que la equivalencia de los objetos. Este lenguaje dominante, el de la socialidad como intercambio mercantil, es el que Marx intenta describir y explicar con el par de conceptos de “fetichismo” y “cosificación”.

Los objetos mercantiles, propios de la vida social moderna —incluido el objeto fuerza de trabajo que reside en la persona humana— pueden ser descritos como “fetiches”, dice Marx, porque, de igual manera que los instrumentos mágicos de la técnica arcaica, poseen un doble estrato presencia, objetividad o vigencia social; son objetos “místicos”, que fusionan lo profano con lo sagrado; objetos a un tiempo corrientes y milagrosos, sensoriales y suprasensoriales, naturales y sobrenaturales, físicos y metafísicos, que tienen un “cuerpo” y un “alma”. El cuerpo corriente o profano de los objetos mercantiles esta constituido por su objetividad “social-natural”, en tanto que bienes producidos; es su presencia o vigencia como resultados del trabajo humano y como condiciones del disfrute humano. El alma milagrosa o sagrada de las mercancías, su objetividad “puramente social”, consiste en su *intercambiabilidad* o valor de cambio: en su presencia como porciones de substancia valiosa, que los capacita para ser cedidos unos a cambio de otros. Esta segunda objetividad de las cosas como objetos mercantiles puede ser llamada “sagrada”, dice Marx, porque es en virtud de ella que acontece el “milagro” de la socialización entre los individuos modernos o propietarios privados. Éstos, que por su constitución misma son individuos sociales, se encuentran sin embargo en una situación de *a-socialidad*. Si

viven en sociedad es únicamente debido a que intercambian entre sí los productos de su trabajo; y, para que esto sea posible, es necesario que estos bienes producidos, que son cada uno de ellos cualitativamente heterogéneos o desiguales respecto de los otros, se homogeneicen o igualen todos *cualitativamente*, como valores para el intercambio o como partes, sólo *cuantitativamente* diferentes entre sí, de una misma substancia valiosa. Así, pues, Marx llama fetiches a los objetos modernos o mercancías porque éstos, a más de poner —como cualquier otro tipo no moderno de objetos— la posibilidad de la reproducción *física* de la sociedad, ponen también la posibilidad de su reproducción *política*, es decir, la posibilidad de que exista un conjunto efectivo de relaciones sociales de convivencia.

Junto al concepto de “fetichismo mercantil” introduce Marx el concepto de *cosificación* (o *enajenación*). Más amplio que el primero, este concepto le permite a Marx describir el carácter peculiar de esa socialidad puesta por el mundo de los “fetiches” mercantiles, desentrañar la forma moderna de esa reproducción política de la sociedad.

Cosificación significa para Marx la substitución de los nexos de interioridad entre los individuos sociales por nexos de exterioridad. En la medida en que sus relaciones son el reflejo de la “socialidad cósmica” que impera en el mundo de los fetiches mercantiles, los individuos sociales no viven un *hacerse* recíproco, un actuar directamente los unos sobre los otros, sino que todos ellos viven un *ser hechos* por una entidad ajena, que los impele desde afuera, desde las cosas, a entrar en contacto entre sí. Esta entidad ajena, la circulación de las mercancías, que orienta la vida de la sociedad y la marcha de la historia “a espaldas” de los individuos sociales, entra a sustituir al sujeto social concreto; actúa como una “voluntad” mecánica y automática cuyas “decisiones” carecen de necesidad. Son directivas que no obedecen a un proyecto subjetivo y que sólo representan el encuentro y la igualación casual o fortuita de la infinidad de voluntades individuales enclaustradas en el círculo estrecho de sus intereses privados.

Éstos son los conceptos de fetichismo y cosificación mercantil en torno a los cuales Lukács propone que se centre el discurso marxista acerca de la modernidad. Conviene insistir en que no se trata de una propuesta dirigida a *reducir* todo el panorama problemático de la vida moderna a los problemas de su carácter cosificado, sino de la propuesta de una *vía de acceso*, considerada la más efectiva, a la variedad y la complejidad problemáticas de esa vida moderna.

De ninguna manera puede decirse que esta propuesta de Lukács haya tenido una aceptación amplia o decisiva en la historia del pensamiento marxista: no en lo que respecta al marxismo teórico u “occidental” y menos aún en lo que respecta al marxismo directamente conectado con la actividad política, reformista o revolucionaria, de los momentos, los partidos y los estados que se han denominado “marxistas”.

Las causas de esta falta de aceptación se encuentran, a mi parecer, tanto en el campo de la historia en general como en el más restringido de la historia del discurso.

El libro de Lukács perdió su *actualidad política* en el momento mismo en que fue publicado. Redactado en la primera posguerra, dentro de ese ánimo exaltado, de inspiración apocalíptica, para el que la posibilidad del “asalto al cielo” estaba “al orden del día”; cuando la “actualidad de la revolución comunista” parecía haber alcanzado su grado más elevado en las sociedades europeas, la publicación de *Historia y conciencia de clase* coincidió sin embargo con la rápida decaída de esta actualidad revolucionaria y con el encauzamiento abrumador de ese ánimo en una dirección decididamente mesiánica, tanto hacia su burocratización al servicio de la “construcción del socialismo en un sólo país” como hacia su estallamiento contrarrevolucionario, que lo convertiría en el impulso destructor y suicida del nacional-socialismo.

La propuesta teórica de Lukács quedó así descalificada por la falta de actualidad de las conclusiones políticas derivadas de ella por su autor.

Pero también en el terreno especial del discurso teórico es posible distinguir posibles causas de la escasa aceptación de la propuesta lukacsiana. Quisiera detenerme en una de ellas, que me parece especialmente significativa. Planteado como vía de acceso a la problematización de la modernidad, el recurso de Lukács a los conceptos de “fetichismo” y “cosificación” es ambivalente: *abre* pero al mismo tiempo *cierra* la vía de acceso que existe en la crítica de la economía política a una problematización radical de la existencia humana en la modernidad, tanto en su momento social-individual o íntimo como en su momento social-colectivo o público. La ambivalencia consiste en que, llevada al extremo, su idea de la miseria capitalista como una *deminutio* de la condición humana puede ser vista lo mismo como un abandono de la explicación metafísica —en particular, del mito judeo-cristiano de la caída y la condena del género humano— que como una reedición “ilustrada” de la misma. Todo sucede como si Lukács, que capta agudamente los efectos del fenómeno histórico de la cosificación bajo la forma de una dialéctica de descomposición y re-composición de la vida social, no alcanzara sin embargo a definir adecuadamente esa dialéctica ni a descubrir por tanto el modo en que actúa cuando la cosificación que se manifiesta en ella no es la cosificación simple, puramente mercantil, sino la más compleja, la mercantil-capitalista.

Puede decirse que la propuesta de Lukács está a la espera de ser replanteada a partir de una problematización más comprensiva de la estructura de lo mercantil (de la relación que hay en ella entre el “valor de uso” y “el valor”) y de una distinción más precisa de la peculiaridad del fetichismo mercantil-capitalista. Según Lukács, el fenómeno histórico moderno de la cosificación se cumple mediante un proceso combinado de des-totalización y re-totalización de la vida social, en el cual lo que acontece fundamentalmente es la sustitución del sujeto “natural” de esa vida social, el ser humano, por un sujeto artificial, *el capital*. La vigencia de una socialidad humana puesta por el mundo de las mercancías y su dinámica de intercam-

bios implica la suspensión de un modo de vida básico o estructural en el que el ser humano no se distingue de su propia actividad —en el que la sujetidad reside en el sujeto— y dentro del cual mantiene una relación de interioridad con el mundo de las cosas en la medida en que éste es su propia objetivación. Pero implica también la instauración de un modo de vida diferente, en el que, escindida la totalidad hombre-actividad o sujeto-sujetidad, la actividad o sujetidad continúa en funciones pero no sólo de manera separada y autónoma, sino además en sentido negativo o adverso respecto del hombre o sujeto; un modo de vida en el que las cosas —resultados y condiciones de esa actividad— se enfrentan al ser humano no sólo como entes que él no puede reconocer como propios, con los que él no puede mantener una relación de interioridad, sino, mediante otra “vuelta de tuerca”, como entes que, en su conjunto, imponen sobre él las necesidades de su propia dinámica.

Por un lado, *el ser humano*, el sujeto; por otro, su actividad, *la sujetidad*: esta imagen conceptual ilumina toda la versión lukacsiana de lo que es la enajenación o cosificación. Cosificada, la actividad, que era *del* hombre y ya no lo es, la sujetidad que se ha enajenado, se determina realmente como *proceso de acumulación de capital*. Enfrentado a la cosificación de su actividad, el hombre, sujeto expropiado de su sujetidad, sufre y contempla la historia del proceso de acumulación como un devenir que le es enteramente ajeno. Para Lukács, la cosificación trae consigo una devastación de toda la riqueza cualitativa del sujeto social y del mundo que él despliega con su vida; una devastación que no puede ser compensada por la creación de riquezas promovida por el capital como sujeto sustitutivo, en virtud de que el principio con el que reconstruye al hombre y a su mundo es el de una racionalidad puramente formal, abstracto-cuantitativa, analítico-calculatoria. Indiferente por esencia hacia todo lo concreto, desentendido de la totalidad cualitativa de la existencia humana, el principio estructurador del mundo en el capitalismo promueve su crecimiento desaforado pero es incapaz de definirlo,

de otorgarle una identidad concreta. La proliferación de la Cosa se acompaña de la muerte del Hombre.

No hay cómo pasar por alto la sensación de irrealidad que despierta esta imagen conceptual del fenómeno de la cosificación que presenta el ensayo de Lukács. De una parte (la del hombre despojado de su subjetividad): ¿es posible postular un *sujeto* paralizado, inactivo, *en suspenso*? Si la característica fundamental del ser humano consiste en el sintetizar la riqueza concreta del mundo de su vida, ¿es él imaginable como una substancia sin forma, como algo aparte, retrotraído o exterior a la dinámica en la que se constituye efectivamente la realidad —a la vez deslumbrante y repugnante— del mundo moderno? De la otra parte (la de la subjetividad cosificada en el capital): ¿es posible imaginar que en la realidad social exista una *actividad* carente de concreción, que una historia pueda acontecer como un proceso de autoincrementación de la riqueza en abstracto, *sin otra cualidad que la cantidad*? Si el valor no es otra cosa que la forma abstracta cuantitativa que adquiere el producto social concreto en determinadas circunstancias históricas, ¿es imaginable una autovvalorización del valor que no implique un proyecto de mundo, que sea sólo un proceso formal, carente de substancia, independiente del proceso de reproducción del producto concreto (pleno de cualidades o determinaciones)? ¿Es posible hablar de una re-composición efectiva del mundo social moderno, si el capital sólo lo sintetiza formalmente, y si la fuente de su sintetización substancial se encuentra clausurada?

Esta duda respecto de la coherencia del concepto lukacsiano de cosificación no alcanza a disiparse de la manera en que intenta hacerlo el propio Lukács. La imposibilidad real de concebir un sujeto concreto de-sujetizado, enfrentado en exterioridad a un sujeto abstracto sujetizado es un obstáculo teórico que el ensayo de Lukács pretende salvar mediante un debilitamiento del concepto de cosificación. Para Lukács, en última instancia, ni la de-sujetización del uno ni la sujetización del otro llegan a completarse efectivamente.

Por un lado, el sujeto de-sujetizado, identificado históricamente como *proletariado*, retiene un núcleo de sujetidad que no es enajenable; su capacidad de irradiar la concreción cualitativa del mundo se reduce a un mínimo, pero no desaparece: se refugia en el comportamiento espontáneamente anti-capitalista de la clase obrera, es la desadaptación al orden establecido como deseo de comunismo. Por el otro lado, el objeto sujetizado no es enteramente formal o abstracto, desligado de la substancia del proceso histórico; encarnado en la burguesía capitalista, existe como proceso real de explotación de la clase proletaria, como instancia destructora de las posibilidades abiertas por el desarrollo de las fuerzas productivas.

Pero este debilitamiento del concepto de cosificación, lejos de ayudar a penetrar en las relaciones entre el sujeto de-sujetizado y el objeto sujetizado, las vuelven más oscuras. En efecto, según Lukács, la *positividad concreta* del sujeto —del proletariado— es pura negatividad respecto del mundo abstracto puesto por el capital; por su parte, la *positividad abstracta* del capital —efectuado por la burguesía capitalista— se traduce como pura negatividad respecto de la vida social concreta. El mundo moderno como totalidad, como interpenetración de la dinámica cualitativa o concreta con la lógica cuantitativa o abstracta resulta inaprehensible. Su totalización sólo podría ser *puntual e instantánea*: la del momento de la revolución, la del acto salvador en que el proletariado reactualiza su capacidad de sintetización concreta al reapropiarse la actividad sintetizadora que venía existiendo, cosificada en abstracto, en el capital.

La existencia de un sujeto de-sujetizado por completo o dotado sólo de una sujetidad defensiva, reducida a ser mera *resistencia* al mundo moderno —dada la pureza de su positividad concreta— y, contrapuesta a ella, la existencia de un objeto sujetizado, ya sea absolutamente abstracto, ajeno a la substancia del mundo social, o dotado de una concreción exclusivamente *destructora* —dada la pureza de su negatividad concreta— constituyen supuestos que no

sólo carecen de coherencia teórica, sino que desoyen las exigencias que el mundo moderno plantea a la teoría, cuando se intenta pensarlo mediante el concepto de cosificación.

El concepto de cosificación —ésta es la conclusión que se puede sacar tanto de la decisiva propuesta teórica de Lukács como de las limitaciones que se observan en sus desarrollos— permite pensar una realidad que tal vez es la que caracteriza más esencialmente a la modernidad: la de la existencia del sujeto social como subjetividad conflictivamente repartida entre el hombre y las cosas. Para afirmarse como sujeto abstracto, el valor valorizándose necesita realizarse como proyecto concreto; necesita de los seres humanos y de la *elección de forma* —civilizatoria, cultural— que ellos hacen al trabajar sobre la naturaleza: la existencia del capital como sujeto se agota en el ser un proceso permanente, siempre repetido, de enajenación del sujeto humano. Por su parte, con el simple hecho de existir como ser de convivencia social, de afirmarse como agente concreto de capacidades y apetencias, el ser humano se encuentra ya inmerso en la dinámica comandada por el capital; su capacidad de revolucionar el mundo hecho a la imagen del capital no puede ser por tanto una irrupción redentora, salida de la nada: tiene que resultar del propio mundo enajenado, que ser ella misma una ruptura con la metamorfosis que la mantiene traducida a los términos impuestos por el “sujeto” que la enajena.

LA COMPRENSIÓN Y LA CRÍTICA (Braudel y Marx sobre el capitalismo)

Es traumt sich sehr verschieden nach Gegend
und Straße, vor allem aber ganz unterschieden
nach Jahreszeiten und nach dem Wetter.

Walter Benjamin

Separados no sólo por cien años de una historia vertiginosa sino también por una frontera lingüística y cultural considerable, dos personajes cuya importancia es decisiva en la historia del discurso racional acerca de la realidad histórica se ocuparon de algo que parece constituir un mismo objeto teórico: el capitalismo. El trabajo de Karl Marx en su manuscrito de *El capital* se desarrolló durante los años sesenta del siglo pasado; la redacción de la obra *Civilización material, economía y capitalismo* la completó Fernand Braudel a finales de los años setenta del siglo aún presente.

No resulta fácil vencer la incomodidad de un ánimo dividido cuando se cede a la tentación, más que comprensible, de comparar la idea que Braudel tiene del “capitalismo” con la que se encuentra en la obra de Marx acerca del “modo de producción capitalista”. El desconcierto se apodera de uno porque igual fuerza de convencimiento tienen en ocasiones los datos que llevan a afirmar, por encima del detalle, la similitud incuestionable e incluso la identidad plena entre estas dos ideas, que aquellos que, por el contrario, hacen sospechar, por debajo de lo explícito, una diferencia profunda, por no decir una incompatibilidad irreductible entre las mismas.

Sobra insistir en las diferencias, que saltan a la vista, entre estas dos aproximaciones a la comprensión de la realidad histórica capitalista. Todas ellas podrían resumirse en una caracterización que oponga el trabajo de Marx, entendido como un intento de desentrañar las leyes que rigen desde lo profundo el funcionamiento de la formación económica de la sociedad moderna en el siglo XIX, a la obra de Braudel, entendida como la propuesta de una imagen completa tanto del escenario como de los personajes y del argumento central del drama histórico-económico moderno hasta el siglo XVIII. Se trataría en efecto de la distinción entre un discurso destinado a detectar las condiciones de posibilidad de una realidad histórica y otro dirigido en cambio a componer un relato coherente del acontecer mismo de esa realidad.

Tan evidentes como estas diferencias —que a primera vista sólo parecen ser distinciones de género o de disciplina científica—, no pueden desconocerse importantes similitudes entre las dos ideas acerca del capitalismo que ponen en juego Marx y Braudel. El capitalismo, esta entidad a la que los dos hacen referencia y que cada uno trata a su manera, tiene para ambos algo en común: es una determinación central, es decir, constitutiva y dominante en la vida de las sociedades modernas. Se trata de una coincidencia general que se completa con el juicio adverso que les merece a ambos la acción del hecho capitalista sobre la vida cotidiana de los hombres y que se ilustra en un sinnúmero de apreciaciones particulares, singulares e incluso de detalle.

Esta unanimidad en la apreciación de la realidad capitalista se sustenta —habría que añadir— en otras coincidencias conceptuales, de consistencia más bien abstracta y de carácter metodológico. Sólo quiero mencionar dos, ambas importantes. La primera se encuentra en la consideración de la vigencia de varias temporalidades diferentes y diferenciales en el acontecer histórico, así como en la insistencia tanto en el carácter determinante de los fenómenos que se rigen por la temporalidad lenta como en el carácter permanente o

de “larga duración” que de ellos tienen. La presencia de dramas históricos cuyas escenas duran siglos y cuyos actos se suceden después de milenios, presencia descubierta por Braudel para la historiografía contemporánea en su libro ya clásico sobre el Mar Mediterráneo y su mundo —y teorizada en sus textos metodológicos—, fue también percibida y tenida en cuenta sistemáticamente por Marx; baste recordar su famosa afirmación acerca de la historia “casi inmóvil” del gusto estético occidental o su cuadro del ciclo milenar que siguen las formas de propiedad de la riqueza a lo largo de la historia. La segunda coincidencia metodológica se da en otra consideración, que es muy diferente de la anterior pero que está en estrecha y compleja relación con ella. Las “formaciones” u “órdenes” de determinación del mundo histórico son múltiples, dirían ambos, y su multiplicidad, que se encuentra estructurada, parte de la “formación” (dice Marx) o el “orden” (dice Braudel) propiamente material-económico. El famoso “economicismo” de la afirmación marxiana, en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, acerca del carácter determinante en última instancia de la formación económica de la sociedad sobre las demás, resuena incluso fortalecido en la declaración braudeliana, al comienzo del tercer libro de su obra, de que el “observatorio” material-económico permite ver de mejor manera la totalidad de los aspectos de la historia del mundo.

El comentario que sigue no intenta arribar a la tranquilidad que proporciona un balance, es decir, el resultado final de un sumar coincidencias y restar discrepancias; quisiera, por el contrario, sostenerse en la incomodidad de ese ánimo dividido y hacer que las similitudes se enfrenten con las diferencias. Pretende forzar un diálogo entre Braudel y Marx en torno al tema de la definición del “capitalismo”; abrir entre ellos una discusión que, aunque deba quedar necesariamente inconclusa, puede resultar aleccionadora hoy en día.

Dos puntos concernientes a este diálogo imaginario quisiera abordar brevemente en las páginas que siguen. El primero es tan

general, que tiene que ver con la posibilidad misma de establecer una comparación entre las dos ideas de capitalismo que encontramos en Marx y en Braudel. El segundo, más particular, gira en torno a una aseveración de Braudel acerca del terreno que le sería propio al capitalismo, que afirma retadoramente lo contrario de otra equiparable, formulada por Marx: allí donde éste dice: [el terreno propio del capitalismo] “es la producción”, Braudel contradice: “es la circulación”.

I

Sobre el primer punto. Para construir un diálogo verosímil, es decir, imaginariamente efectivo, sobre un tema determinado entre dos discursos que no lo buscan o que incluso lo rehúyen, lo primero que se impone es encontrar una zona conceptual común u homogénea bajo las máximas aproximaciones a dicho tema que puedan encontrarse en cada uno de ellos; un territorio teórico que sea indudablemente tanto el lugar de sus convergencias como el de sus divergencias. A mi entender, convocados a discutir sobre el tema del capitalismo, ningún otro campo conceptual común tienen Marx y Braudel que se preste para satisfacer de manera más adecuada este requerimiento metódico decisivo que aquél en que ambos autores delimitan la amplitud de su objeto teórico. En este momento de la argumentación, cuando sus respectivos discursos esbozan el perfil mínimo de la realidad a la que proyectan tener como referente para poder hablar del capitalismo, ambos coinciden; ambos hablan de la necesidad de reconocer la presencia histórica de la realidad capitalista como una presencia triple y estratificada, como un hecho que se da o que es perceptible en tres niveles diferentes de la experiencia.

Con un paralelismo que resulta sorprendente, dado que el discurso de Braudel se plantea en completa independencia respecto del discurso de Marx, tanto el uno como el otro piensan que sólo la consideración de un juego complejo de interacción entre tres legalidades

diferentes y autónomas —coexistentes, después de haber decantado sucesivamente a lo largo del tiempo— nos puede entregar una idea realista de lo que es la necesidad o la “lógica” unitaria del acontecer económico en la vida social de la modernidad capitalista; tres legalidades o tres necesidades que, definidas y nombradas de una manera en el texto de Marx, reciben una definición y un nombre plenamente equiparables en la obra de Braudel. Me refiero a algo que el propio Braudel enfatiza al insistir en un título tripartito para su obra de 1979. Sin una peculiar combinación de las gravitaciones, la primera proveniente de la “civilización material”, la segunda de la “economía mercantil”, que se desarrolla a partir de la primera, y la tercera de la dinámica específicamente capitalista, que se levanta a su vez sobre el mundo de las relaciones mercantiles, la vida económica moderna, a la que denominamos en general “capitalista” por el hecho de estar dominada por esta última, no existiría como tal; ésta es la afirmación que se resume en el título elegido por Braudel para su libro y que se repite una y otra vez en el contenido del mismo. Afirmación que, a mi ver, es análoga a la conocida postulación de Marx según la cual la forma capitalista de la reproducción de la riqueza social sólo puede explicarse como la forma de una realidad compleja en la que se combinan tres distintos niveles de presencia real de esa riqueza: un nivel intermedio, el de la producción/consumo de mercancías, que se halla subordinado —en un segundo grado de “subsunción”— a un nivel superior, el de la producción/consumo de plusvalor capitalista, se encuentra subordinado, él mismo —en una “subsunción” primaria sobre la que se encabalga la anterior—, a otro nivel, el nivel básico de la producción/consumo de los objetos de forma “social-natural”.

El campo conceptual común de Marx y Braudel en el tratamiento del capitalismo se ubica así en la idea general según la cual el comportamiento de la economía capitalista moderna no está organizado a partir de la nulificación de los comportamientos que el ser humano tuvo anteriormente en torno a la producción, la circulación y el consumo de sus bienes, sean éstos el comportamiento

mercantil puro o incluso el comportamiento pre-mercantil. Por el contrario, según esta idea, toda su complejidad se construye justamente sobre una interacción continua con esos comportamientos. Aunque le precedieron en la historia, ellos permanecen siempre activos y, pese a estar sometidos por él, mantienen su normatividad específica y la hacen valer de manera muchas veces callada pero siempre decisiva. Aparte de su propia densidad histórica, la economía del mundo capitalista integra de manera conflictiva otra, que se mantiene tan conflictiva como ella: la densidad histórica que resulta de las relaciones entre la economía de mercado y la “economía natural”.

Ambos relatos se parecen. Ambos parten del grado cero de la civilización. El comportamiento práctico del ser humano se orienta de acuerdo con ciertas definiciones implícitas y elementales tanto de sí mismo como del entorno en que se desenvuelve; definiciones que serían algo así como condensaciones proto-discursivas de una “estrategia de supervivencia” originaria en torno a la cual se hubiese esbozado el modo o la forma en que una existencia humana se hizo posible sobre la tierra. Decantaciones de una primera y fundante autoafirmación de “lo humano” dentro de su trato o su diálogo-combate con aquello que en la época moderna se llamará “lo natural”. Este plano primario de la vida social, que está en el núcleo de los usos y las costumbres más cotidianos del ser humano como agente de la producción y el consumo, como protagonista del trabajo y el disfrute, es el que Braudel llama “de la civilización material” y Marx “de la forma natural”. Plano aparentemente inmutable, trans-histórico, que parecería ser el de una “esencia humana” inapelable y definitiva, y que, sin embargo, cambia, aunque con suma lentitud, a lo largo del tiempo. Sufre alteraciones que, siendo apenas perceptibles desde el ritmo acelerado de una vida individual o incluso en el horizonte menos estrecho de una serie generacional, son siempre determinantes y muchas veces decisivas de lo que acontece con las formas más elaboradas y sutiles de la vida civilizada.

Si la vida social pudiera ser exclusivamente la del cuerpo de una comunidad unitaria que se desenvuelve dentro de una misma naturaleza, la concreción de su comportamiento no necesitaría más determinaciones que las provenientes de la civilización “material” o “natural”. Sin embargo, tanto la tentación del crecimiento propio como la del tráfico con los “otros” parecen ser siempre más fuertes que la autosatisfacción restrictiva garantizada por el conservadurismo. Parece que las civilizaciones humanas no pueden escapar a la tendencia de la vida concreta a ascender en grados de complejidad, es decir, a acumular las experiencias propias y a intercambiarlas con otras, “ajenas”; sus formas de organizar el mundo de la vida se diversifican y especializan, sea esto por derivación a partir de sí mismas o por la acción de formas provenientes de otros proyectos de civilización. Obligadas a prolongarse hasta estas dimensiones más complejas, es decir, más “mediadas”, de la existencia humana, las determinaciones “naturales” o “materiales” —que asimilan y confunden la afirmación civilizatoria general con la afirmación de una opción particular de civilización— sólo pueden mantener su fuerza o su vigencia si se retiran del nivel inmediato y concreto del comportamiento humano y pasan a regir en términos generales, de manera indirecta o representada. Sólo si el predominio sobre lo concreto lo ceden a otras instancias organizadoras o sintetizadoras del mundo de la vida, a otras fuentes de determinación de su sentido.

Por esta razón, el relato continúa. La historia de la vida “material” o “natural” del ser humano parece desembocar necesariamente en un modo de civilización en el que tanto las relaciones que constituyen la socialidad como las relaciones con la Naturaleza adquieren una concreción abierta, liberada de las figuras particulares en que antes debían darse. Así como el juego casual de los intercambios verticales y horizontales de la vida social llega a rebasar los bordes que delimitaban y jerarquizaban tradicionalmente a los grupos humanos, así también el uso de técnicas insólitas y de saberes heréticos alcanza a introducir una alteración radical en la vía de acceso

que conectaba desde épocas arcaicas a lo humano con lo meta-humano. La existencia cotidiana pasa a decidir de acuerdo con el azar, y no con una necesidad, la forma concreta de su realización: en el mercado, en el “juego de intercambios” donde circulan e interaccionan la infinidad de formas que se generan espontáneamente en el cuerpo social. Se trata de la vida humana que se civiliza ahora a partir de algo que es como una crisis generalizada de todas las civilizaciones materiales: de la traducción de las relaciones “naturales” o “materiales” de producción y consumo, coloreadas constitutivamente por su particularismo, al lenguaje incoloro y general de los intercambios por equi-valencia. Este modo de civilización basado en la economía propiamente dicha o economía mercantil sería, según Braudel, el que abre para el ser humano el horizonte de dimensiones adecuadas para la condición humana; un horizonte liberado del paternalismo excesivo de la civilización material, pero fiel sin embargo a sus trazos fundamentales y a su dinámica profunda. Sería, para Marx, el modo de civilización que se organiza en torno al trabajo y al disfrute que los propietarios privados hacen con los medios de producción y consumo que les pertenecen y que son justamente los que caen expropiados por la voracidad monopolizadora de la propiedad capitalista.

La tercera y última parte del relato en el que Marx y Braudel coinciden cuando hablan del capitalismo se refiere justamente al protagonismo de este nuevo personaje, el capital. Motor que la impulsa pero igualmente molde que la deforma, el capitalismo, para Marx, se asienta sobre la vida económica mercantil como un dispositivo perverso, autónomo y automotivado, que invierte el sentido del perfeccionamiento de las fuerzas productivas y que malversa sus frutos. Para Braudel, en el mismo sentido, el capitalismo se levanta sobre la economía mercantil como una “superestructura” que le impone sus leyes esotéricas, es decir, los caprichos de su existencia especuladora, y que la torna así opaca e inhóspita para la vida humana.

Central en los dos discursos, el esquema tripartito de estratifica-

ción de la existencia económica en el mundo moderno se distingue, sin embargo, en uno y en otro, ya desde su primer planteamiento y su formulación. Los tres niveles de presencia histórica de la economía capitalista aparecen, en Braudel, como tres dinámicas autónomas y simultáneas, relacionadas entre sí mediante una superposición jerárquica similar a la de los pisos de un edificio o que imita, se diría, a la de tres cilindros insertos uno en otro en el tubo de un telescopio. Para Marx, en cambio, son tres modos o tres lógicas diferentes de una misma dinámica, y el orden jerárquico que las relaciona entre sí consiste en una serie de subsunciones en la que la eficacia formativa de la más reciente subordina a la anterior; serie que se parece más bien a una cadena de organismos vivos, parasitarios el uno del otro, en la que el metabolismo del huésped, indispensable para la existencia del receptor, debe adaptarse sin embargo a las exigencias del metabolismo de éste.

Causa, sin duda, pero también efecto, el modo en que uno y otro describen la coexistencia entre la civilización material o natural, la vida económica o mercantil y el capitalismo propiamente dicho se encuentra en una conexión estrecha con su respectiva voluntad hermenéutica, esto es, con el modo en que uno y otro superan el temor o el deseo de leer algo en el hecho mismo de esa tripartición. Decir que lo pasado no está muerto, que, por ejemplo, un gusto culinario arcaico o una norma mercantil del siglo XIII siguen vigentes, sería para Braudel como decir que, oprimido, retirado, clandestino a veces, algo que aconteció hace tiempo, incluso hace mucho tiempo, pero que fue decisivo para el mantenimiento de un proyecto de vida humana, retiene siempre su identidad y su frescura, y actúa como tal a través de todas las capas de historia que puedan descansar sobre él. No menos que el temor a la muerte del pasado, el discurso de Braudel intenta trascender su propio deseo utópico de revivirlo. Porque, si fuera de hablarse de una utopía de corte braudeliano, ella sería ciertamente una utopía paseísta; intentaría lo imposible: volver atrás en el tiempo hasta el momento en que

comenzaron los excesos del capitalismo y tomar por otra vía, en una dirección diferente, en la que el devenir económico fuese, si no dúctil para el individuo humano, sí al menos penetrable para su entendimiento. Para Marx, en cambio, decir que el pasado no está muerto sería como decir que el presente consiste en una modificación del pasado; que éste perdura en la afirmación del presente, no como un reducto relegado por ella, sino como esa positividad básica, mediante cuya negación el presente, al afirmarse, está siempre en proceso de elegir su determinación concreta y en posibilidad, por tanto, de determinarse de una manera alternativa. El capitalismo sería el dispositivo más eficaz de la tendencia histórica a frenar la revolución de las fuerzas productivas, desatada hace ya varios siglos; a conducirla de manera tal que las nuevas posibilidades que ella abre para el ser humano y la naturaleza resulten reprimidas y destruidas, sacrificadas a la reconsagración de la civilización tradicional. Pero, aunque negado, en el presente capitalista estaría de todas maneras ese pasado revolucionario, y en las obras de ese presente habría una realidad que es irreversible y que deberá ser el punto de partida de cualquier futuro. Puede decirse, por ello, que el discurso de Marx no sólo intenta documentar el carácter realista de su utopía, sino sobreponerse también a una especie de nostalgia del presente, a una fascinación por lo que se vive, aunque merezca ser convertido en pasado.

II

El segundo punto que quería abordar brevemente de este diálogo que intento imaginar entre Braudel y Marx sobre el tema del capitalismo tiene que ver con aquella aseveración de Braudel, que mencionaba anteriormente, acerca del lugar propio del capitalismo en la vida económica, aseveración que vuelve especialmente evidentes las diferencias y, de manera si se quiere sesgada, también las similitudes entre él y Marx.

Es un lugar común de tradición más que centenaria el asociar la idea de capitalismo con la de producción capitalista. El paisaje de las chimeneas humeantes que ennegrecen el cielo, de la serie interminable de techos dentados de los inmensos talleres industriales; el ambiente de la estrechez abrumadoramente repetida en los barrios obreros se han apropiado el nombre de capitalismo. Sólo a disgusto lo comparten con el paisaje de torres de vidrio de la *city* financiera y sus alrededores de lujo. Es así como bien puede calificarse de escandalosa la idea defendida insistentemente por Braudel (sobre todo en los capítulos tercero y cuarto del segundo libro de su obra) de que la producción industrial es la zona de la vida económica que el capitalismo aborda sólo de pasada “y en la que se desliza sin poder siempre dominarla”.

Para Braudel, el capitalismo consiste en un conjunto de procesos que se dan en medio o a través de la economía de mercado pero que sería “casi absurdo” considerarlos propios de ella. Se trata de los movimientos “de inserción” de diferente tipo con los que los capitalistas logran una y otra vez hacer que su masa de bienes acumulados, es decir, su capital, juegue, casi siempre con la única finalidad de acrecentarlo, en la esfera de la vida donde las gentes comunes producen y consumen la riqueza. El capitalismo sería así un fenómeno de la “esfera de la circulación” mercantil —pues allí están esos puntos de inserción—, que rebasa sin embargo el marco de las necesidades circulatorias propias de la economía mercantil que la originó y la sostiene. Consistiría en el uso que el capitalista hace de los dispositivos propios de esta esfera —dispositivos diseñados para permitir una circulación de los “valores de uso” capaz de dar al mismo tiempo beneficios a todos y ganancias a muchos—, en el cual el movimiento de los “valores de uso” pasa de ser un fin en sí mismo a ser un medio para alcanzar el incremento de valor del capital. Empleando la terminología de Marx, se trataría de un uso de la circulación mercantil en el que la realización de la modalidad mercantil simple de ésta —la de ser Mercancía del tipo *a* que se cambia

por dinero para cambiarse en mercancía del tipo b ($Ma - D - Mb$)—pasa a ser “momento” de la realización de su modalidad capitalista—Dinero que se cambia por mercancía para cambiarse por Dinero incrementado ($D - M - D'$).

Mezclado con el resto de productores y comerciantes, el capitalista parece tener los mismos negocios que ellos. Sin embargo, dado que la escala de los mismos, sustancialmente potenciada, los hace ingresar en una dimensión diferente, donde el campo de acción es inconmensurablemente más amplio, así como más elaboradas las reglas que obedece y más efectivas las técnicas de que dispone, el capitalista se desenvuelve por encima de ellos, en una especie de “superestructura” autónoma. Se trata de un mundo aparte, el de “los grandes negocios y las ganancias inverosímiles”, que se asienta parasitariamente sobre el mundo de los negocios “a escala humana”, y que, al imponer sobre éste los efectos de su dinámica esotérica, lo deforma y lo vuelve impenetrable, incomprensible.

Provocado por la potenciación de la escala de las transacciones mercantiles, pero a su vez palanca de la misma, el capitalismo es el “salto cualitativo” implicado necesariamente en ella como exageración cuantitativa. Por esta razón, el capitalismo es una realidad que no requiere la vigencia de ningún modo de producción especial para presentarse; todo lo que exige es que, dadas las condiciones del intercambio mercantil, en un estado histórico cualquiera de sociedad exista la posibilidad de una escala de dinamismo para la riqueza dineraria que sea inconmensurablemente mayor que la escala común y corriente en la que se desenvuelve la vida económica.

En este sentido, el modelo de una situación histórica favorable para el florecimiento del capitalismo es el de la primera construcción moderna del mercado mundial en los siglos XVI y XVII. En la medida en que esta construcción avanzaba acompañada de un proceso de mercantificación de “economías” no mercantiles, el *Fernhandel*, el comercio ultramarino, era justamente el puente que salvaba el abismo de diferencia cuantitativa entre los valores duros y domi-

nantes de las mercancías europeas y los valores elásticos y dependientes de las mercancías del resto del mundo. Las tasas de ganancia inmensamente elevadas que ofrecía a los dineros que se invertían en él fueron el primer lugar de inserción de los intereses capitalistas en la marcha de la vida productiva moderna en términos planetarios.

En este mismo sentido, el modelo de una situación histórico-económica sólo sustitutivamente favorable para el capitalismo se encontraría justamente en los doscientos años de revolución industrial que comenzaron a mediados del siglo XVIII y que parecen concluir en nuestros días. Excesivamente atado al valor de uso de los instrumentos y las materias primas, condicionado por realidades sociales muchas veces “desfavorables” y por decisiones políticas caprichosas, el mundo de la producción resulta en principio demasiado torpe para los requerimientos de movilidad y de aceleración propios de la existencia aventurera y especuladora del dinero capitalista. Sólo el empeoramiento creciente de los “términos de intercambio” en el *Fernhandel* y el apareamiento simultáneo y compensatorio de la fuerza de trabajo explotable como “un Perú a la vuelta de la esquina” —fenómenos, ambos, conectados con la transformación tecnológica profunda de la civilización material— pudieron hacer que la esfera de la producción compitiera con la circulación en la oferta de ganancias fabulosas para la inversión del dinero capitalista. No obstante —y en esto Braudel es insistente— el capitalismo no deja de “sentirse mal” en esta esfera. Nacido en regiones menos densas, se comporta en ella como en “tierra extraña”.

Sería equivocado, en mi opinión, tratar de encontrar en esta aseveración de Braudel un punto de verdadera discrepancia de su discurso respecto del de Marx. Dirigidos en sentido contrario en lo que respecta a este tema, los discursos de Marx y de Braudel no llegan sin embargo a tocarse. Para que lo hagan es necesario que alguien los someta a un proceso de traducción del uno al otro: de equiparación relativizante y de comparación aproximativa. Lo interesante de este “intercambio de opiniones” provocado está en que, una vez cumplido

do, permite observar que los dos discursos, lejos de contradecirse, se complementan, se completan y se prolongan mutuamente.

Todos sabemos que fue Marx quien proveyó del fundamento más sólido al “lugar común” que busca la definición del capitalismo en la esfera de la producción. Pero ello no fue el resultado, como en el caso de Braudel, de una búsqueda del “lugar propio” del capitalismo. Si sólo ésta hubiera sido su preocupación, la coincidencia entre ambos sería plena. En efecto, entendido como un modo específico de comportamiento de la riqueza en la esfera de la circulación mercantil —el que se describe en la “fórmula general del capital” (D - M - D')—, el capitalismo, según Marx, “subsume”, primero formalmente y después en la realidad técnica, al proceso de producción y consumo de esa riqueza. El “valor capitalista” o “valor valorizándose” reina en la esfera de la circulación y domina desde ahí, como “sujeto”, sobre toda la vida económica moderna. Por lo demás, es sabido que buena parte de los manuscritos para el Tercer Libro de su obra, Marx la dedicó al estudio de las primeras maneras de “inserción” del capital en la vida productiva, la del capital comercial y la del capital usurario, a las que definió como las “figuras antediluvianas del capital”, que precedieron históricamente a la figura “verdadera”, la del capital industrial.

La búsqueda de Marx se dirige justamente en este otro sentido. Lo que a él le interesa es averiguar la esencia del capitalismo, las condiciones de validez de la fórmula que retrata su comportamiento en la esfera de la circulación mercantil (D - M - D'), es decir, su peculiar plataforma de inserción en la vida de la producción y el consumo. En términos de Braudel, la pregunta de Marx sería, de manera aproximada, la siguiente. Dado que el capitalismo consiste en un “comprar barato (D - M) y vender caro (M - D)”, en el aprovechar la diferencia sustancial o incluso el abismo de inconmensurabilidad entre distintos términos de intercambio, ¿deberá su biografía terminar cuando el mercado mundial se planetarice efectivamente y las transacciones se sujeten a unos términos de intercambio unificados?

Para Marx, la diferencia sustancial en los términos de intercambio tiene una manera espectacular de presentarse que es la que se observa en la esfera de las grandes transacciones del capital comercial y usurario, conectadas sobre todo con el *Fernhandel* estudiado por Braudel. Pero esta manera no sería la única ni la fundamental. La principal diferencia inconmensurable en los términos de intercambio sería de apariencia gris e insignificante; aquella que el capital industrial descubre lentamente —y que, *in nuce* y transfigurada, habitaba también en las del mercado de mercancías y dinero—; la misma que será la clave de su ascenso al predominio en el siglo XVIII. Se trata de la diferencia entre el precio de la mercancía trabajo-como-obra-potencial y el de la mercancía trabajo-como-obra-realizada; dicho en otras palabras, de la diferencia entre el precio de la fuerza de trabajo y el precio de la parte de mercancía producida directamente por ella. Este “minúsculo abismo” que se abre en los términos del intercambio entre mercancía-fuerza de trabajo y mercancía-medios de subsistencia —abismo que se expresa en la tasa de plusvalor o de explotación del trabajo empleado— es, para Marx, el que sustenta la validez de la fórmula general del capital. Su existencia no depende, como en el caso del *Fernhandel*, de la inmadurez del mercado mundial; depende de la vigencia de un determinado “modo de producción”: el capitalista. Sólo cuando, sobre la base de la técnica moderna, la conjunción adecuadamente productiva entre la fuerza de trabajo y el medio de producción comienza a darse en una escala de valor que no puede ser alcanzada sin un esfuerzo de alcance colectivo, y cuando, espontáneamente, la concentración de ese esfuerzo se da a través de una peculiar relación social de explotación —una relación que, al posibilitar el ejercicio de esa conjunción, valoriza el valor del medio de producción y reprime a la fuerza de trabajo, al elemento valorizador—, sólo entonces la diferencia relativa sustancial en los términos de intercambio entre la mercancía del capitalista y la del trabajador se vuelve realmente funcional para el sistema productivo —casi una

condición “técnica” del mismo— y debe ser mantenida y reproducida prioritariamente.

El discurso histórico de Braudel avanza por su lado, diferente en dirección y sentido del que corresponde al discurso crítico de Marx. Sin embargo, entendiéndose a través de equivocaciones, muchas son las cosas que tendrían que decirse el uno al otro; cosas que vale la pena pensar y que no se pensarían de otra manera. Podría ser, por ejemplo, que, al prolongar su historia del capitalismo más allá del siglo XVIII, Braudel aceptara, en sus propios términos, que el bicentenario paso del capitalismo por la esfera “ajena” de la producción ha significado una transformación radical de ésta, tan radical como la experimentada por él mismo. Que el capitalismo no sólo ha ejercido una acción capaz de jugar en el tiempo muy largo de la civilización material, alterándola considerablemente —como lo piensa Marx con su teoría de la “subsunción real” de la substancia técnica del proceso de trabajo a la forma valorizadora del proceso económico—; que él mismo, como sistema de intervención del “mundo de las grandes transacciones” en el mundo de la vida diaria, se ha encontrado y se ha identificado con realidades históricas mucho más complejas y sutiles, como es el revolucionamiento técnico del proceso de trabajo asalariado, que las ubicadas en el nivel histórico-geográfico de la civilización material, como son las discontinuidades en la esfera de la circulación en lo que respecta a los términos de intercambio y las oportunidades de inversión.

La utopía de Marx convertida en *wishfull thinking* para el uso masivo implicaba una idea de la “necesidad histórica” muy cercana a la del cumplimiento de una fatalidad favorable. Según ella, el “realismo” creciente del capitalismo al concentrar sus negocios en la esfera de la producción tenía que ser el indicio de la imposición irreversible de un destino: no sólo ponía al descubierto a la explotación capitalista como la clave explicativa del capitalismo, sino que hacía del proletariado industrial, la clase principalmente explotada, el protagonista irremplazable de la revolución última y definitiva.

Mucho es lo que Braudel tendría que decir ahora de estas ilusiones, que después de haber sido manipuladas en sentido reaccionario, ceden el campo a otras, egoístas y pragmáticas, pero igualmente manipulables. Sobre todo, una cosa: que los virajes de la historia no siguen ningún plan prestablecido y son impredecibles, aunque muestren su necesidad *a posteriori*. Que no es la representación de un papel en ningún drama histórico ya escrito la que lleva al capitalismo a descender a la esfera de la producción; que él no está dotado de una “voluntad”, sea ésta filantrópica o destructiva, sino que sigue una “lógica” —la de la construcción de un sistema de generación y tráfico de ganancias extraordinarias—, según la cual su tendencia es más bien a alejarse de esa esfera pesada y conflictiva. Si fue la oportunidad de las ganancias exorbitantes prometida por la explotación del trabajo la que llevó al capitalismo a volverse “productivo”; y si tal oportunidad ha dejado por lo pronto de presentarse directamente allí, ¿no será tal vez su lento regreso al mundo de la circulación financiera un factor importante en la explicación de ciertos hechos característicos de la vida económica llamada “post-industrial” de este fin de siglo, como son el “auge en medio de la recesión” o la impotencia de la producción capitalista para modernizar radicalmente al Tercer Mundo?

III

Ociosa y pretenciosa, toda comparación de los “aciertos” de Braudel con los de Marx resulta fallida de antemano. Ni la teoría de la enajenación, que sustenta toda la crítica de la economía política en el discurso de Marx, ni toda una serie de creaciones conceptuales provocadas por ella —como la determinación del “doble carácter” de la mercancía y su producción o la explicación de la copertenencia orgánica de los tres tipos de capital y del conjunto de estos con la propiedad de la tierra, para sólo mencionar dos ejemplos— pueden tener un “equivalente” en la obra de Braudel. La intención teórica que le anima

no le lleva por el camino donde el encuentro con esos conceptos se vuelve posible. De igual manera, esa capacidad del autor de la "biografía" de *El Mediterráneo* ... de dar con las claves pertinentes para la interpretación comprensiva del objeto histórico en su concreción-capacidad que le lleva, para mencionar asimismo sólo dos ejemplos decisivos, a la idea de una "elección civilizatoria" como momento fundador de toda civilización material o al planteamiento de la totalidad de la historia económica como una constelación diferencial y dinámica de "economías mundo"— debió ser más bien evitada por alguien que, como Marx, veía en la "interpretación" de la historia sólo un momento de su "transformación".

El punto de entendimiento, el término-puente entre el discurso de Braudel y el de Marx sobre la historia moderna se encuentra, a mi entender, en la idea que comparten acerca del capitalismo como una realidad que no coincide plenamente ni se identifica con la vida económica mercantil; generada por ella, es sin embargo hostil a ella. Nacida, según Braudel, de la aceleración que la economía de mercado imprime a la vida material, de la diferenciación cualitativa y la multiplicación del excedente productivo, su crecimiento exagerado, que le lleva a inmiscuirse en el terreno de la producción, llega a invertir los efectos positivos que puede tener, como un hecho limitado y subordinado, sobre la sociedad. Respuesta efectiva a la expansión de la escala de las fuerzas productivas y a la necesidad de concentrar los medios de producción, la realidad capitalista cumple, según Marx, una función histórica positiva; al hacerlo, sin embargo, invierte esta tendencia. No alcanza a redefinir la relación entre lo privado y lo público en el ejercicio de la propiedad, sino que insiste en la definición tradicional: expropia y esclaviza a la mayoría de los propietarios privados y da a unos cuantos de ellos la ilusión de poder y libertad mientras convierte a la acumulación del valor en un "sujeto" voraz, destructivo e incontrolable.

Conviene ahora volver sobre algo que mencionaba al principio: sobre el carácter "forzado" de este diálogo imaginario entre Marx

y Braudel en torno al tema del capitalismo. Volver, para subrayar mi inseguridad exponiéndola en la forma de una pregunta y una sugerencia.

¿Puede decirse, en verdad, que hay una *continuidad* en el discurso historiográfico moderno cuando hace referencia justamente al capitalismo como una característica central de la modernidad de su mundo? O, ¿por debajo del terreno aparentemente homogéneo del discurso moderno sobre el capitalismo, domina más bien una *discontinuidad* insalvable? ¿Acaso no es un discurso que trabaja con múltiples ideas de capitalismo que no se corresponden entre sí y que, al no poder yuxtaponerse o cubrirse unas con otras ofrecen del capitalismo la imagen de un rompecabezas imposible de armar? Si es así, ¿de dónde proviene esa multiplicidad de ideas sobre el capitalismo? Muchos son los criterios que compiten en su clasificación. ¿Son las distintas clases sociales las que imponen cada una su propia visión de las cosas? ¿O son las diferentes culturas nacionales o los diferentes tipos de capitalismo o las diferentes épocas del capitalismo las que hacen lo propio?

Si nos atenemos al caso de Marx y Braudel, hay que reconocer que no es de *lo mismo* de lo que ambos hablan cuando emplean el término "capital" y sus derivados, que no es el mismo objeto teórico el que uno y otro tienen ante los ojos. Que sus diferencias no son solamente un asunto de enfoque, es decir, del ángulo, la amplitud o la profundidad de la mirada sobre una misma cosa, sino diferencias en la propia *construcción conceptual* de esa cosa.

Estamos, en mi opinión, ante dos *actitudes teóricas* radicalmente diferentes. Para sugerir una identificación, podemos llamarlas de la siguiente manera: *clásica* a la de Braudel y *romántica* a la de Marx, suponiendo una definición rápida de *contemplativa* para la primera y de *interventiva* para la segunda.

Braudel coincide con Marx al encontrar en el siglo XVIII una época de viraje histórico radical; desde la dimensión más cercana a la naturaleza (arranque de la "explosión demográfica") hasta la más

alejada de ella (la cultura de la Ilustración), pasando por la decisiva de la producción y el consumo, todas se encuentran empeñadas en abandonar el terreno tradicional donde se desenvolvían y en pasar a otro completamente diferente. Pero allí donde Braudel ve un *hecho*, Marx había visto una *oportunidad*. La Revolución Industrial, por ejemplo, es descrita por Braudel como el primer efecto del desbordamiento impropio y en mucho infausto de la gestión capitalista hacia el mundo de la producción; es presentada, en cambio, por Marx, como un conjunto de posibilidades de liberación que “está siendo” desvirtuado y desperdiciado por las relaciones sociales capitalistas. La peculiar conjunción de las temporalidades diferenciales que se conforma en el siglo XVIII es reconocida por los dos, pero de diferente manera. El nexo entre el devenir *évènementiel* y el devenir profundo se daría, para Marx, justamente como una confluencia de las direcciones de los ciclos respectivos; una coincidencia en la que la capacidad determinante del tiempo largo insurgiría de manera excepcional, armando un período revolucionario, dentro de la agitación del tiempo corto. Mirando el sentido de esa confluencia, podía decir entonces que la historia progresa en el registro de la libertad. Para Braudel, en cambio, el nexo entre las temporalidades parece ser permanente; se reafirma periódicamente, por ejemplo, en la recomposición de las relaciones sociales de jerarquía y desigualdad; relaciones cuya estructura transhistórica parece ser esencial en la condición humana. El apasionamiento frío de su mirada comprensiva parece condensar y sustituir (en el sentido de Spinoza) los excesos afectivos del pesimismo y el optimismo históricos. Braudel se pone ante el devenir histórico como ante “el espectáculo de la creación que aconteciera ante sus ojos”. Su sabiduría consiste en distinguir claramente entre el compromiso, incluso la toma de partido activa en lo que acontece, y la capacidad propia, individual o colectiva, de intervenir decisivamente en ello. Para él, con una especie de “hegelianismo” de estirpe francesa, lo que acontece es de alguna manera “perfecto”, porque existe, y frente a ello no cabe sino el lujo

entre emotivo y racional de la admiración o la ironía. Marx, en cambio, mira el devenir histórico como un drama en el cual él, como individuo social, se encuentra involucrado decisivamente. Pien-
sa que es parte activa de la creación. Su sabiduría es la del que percibe que hay momentos en los cuales la historia se deja hacer y que uno de ellos le ha tocado vivir a él. Para él, lo que acontece existe en la medida en que los actores representan sus respectivos papeles, no al margen o con independencia del acontecer escénico.

MODERNIDAD Y CAPITALISMO

(15 tesis)

¿Por qué la cuerda, entonces, si el aire es tan sencillo?
¿Para qué la cadena, si existe el hierro por sí solo?

César Vallejo

Los hombres de hace un siglo (ya inconfundiblemente modernos) pensaban que eran dueños de la situación; que podían hacer con la modernidad lo que quisieran, incluso, simplemente, aceptarla —tomarla completa o en partes, introducirle modificaciones— o rechazarla —volverle la espalda, cerrarle el paso, revertir sus efectos. Pensaban todavía desde un mundo en el que la marcha indetenible de lo moderno, a un buen trecho todavía de alcanzar la medida planetaria, no podía mostrar al entendimiento común la magnitud totalizadora de su ambición ni la radicalidad de los cambios que introducía ya en la vida humana. Lo viejo o tradicional tenía una vigencia tan sólida y pesaba tanto, que incluso las más gigantescas o las más atrevidas creaciones modernas parecían afectarlo solamente en lo accesorio y dejarlo intocado en lo profundo; lo antiguo o heredado era tan natural, que no había cómo imaginar siquiera que las pretensiones de que hacían alarde los propugnadores de lo moderno fueran algo digno de tomarse en serio.

En nuestros días, por el contrario, no parece que el rechazo o la aceptación de lo moderno puedan estar a discusión; lo moderno no se muestra como algo exterior a nosotros, no lo tenemos ante los ojos como una *terra incognita* cuya exploración podamos empre-

der o no. Unos más, otros menos, todos, querámoslo o no, somos ya modernos o nos estamos haciendo modernos, permanentemente. El predominio de lo moderno es un hecho consumado, y un hecho decisivo. Nuestra vida se desenvuelve dentro de la modernidad, inmersa en un proceso único, universal y constante que es el proceso de la modernización. Modernización que, por lo demás —es necesario subrayar—, no es un programa de vida adoptado por nosotros, sino que parece más bien una fatalidad o un destino incuestionable al que debemos someternos.

“Lo moderno es lo mismo que lo bueno; lo malo que aún pueda prevalecer se explica porque lo moderno aún no llega del todo o porque ha llegado incompleto.” Éste fue sin duda, con plena ingenuidad, el lema de todas las políticas de todos los estados nacionales hace un siglo; hoy lo sigue siendo, pero la ingenuidad de entonces se ha convertido en cinismo.

Han pasado cien años y la meta de la vida social —modernizarse: perfeccionarse en virtud de un progreso en las técnicas de producción, de organización social y de gestión política— parece ser la misma. Es evidente sin embargo que, de entonces a nuestros días, lo que se entiende por “moderno” ha experimentado una mutación considerable. Y no porque aquello que pudo ser visto entonces como innovador o “futurista” resulte hoy tradicional o “superado”, sino porque el sentido que enciende la significación de esa palabra ha dejado de ser el mismo. Ha salido fuertemente cambiado de la aventura por la que debió pasar; la aventura de su asimilación y subordinación al sentido de la palabra “revolución”.

El “espíritu de la utopía” no nació con la modernidad, pero sí alcanzó con ella su figura independiente, su consistencia propia, terrenal. Giró desde el principio en torno al proceso de modernización, atraído por la oportunidad que éste parecía traer consigo —con su progresismo— de quitarle lo categórico al “no” que está implícito en la palabra “utopía” y entenderlo como un “aún no” prometedor.

La tentación de “cambiar el mundo” —“cambiar la vida”— se

introdujo primero en la dimensión política. A fines del siglo XVIII, cuando la modernización como Revolución Industrial apenas había comenzado, su presencia como actitud impugnadora del *ancien régime* era ya indiscutible; era el movimiento histórico de las “revoluciones burguesas”. La Revolución vivida como una actividad que tiene su meta y su sentido en el progreso político absoluto: la cancelación del pasado nefasto y la fundación de un porvenir de justicia, abierto por completo a la imaginación. Pronto, sin embargo, la tentación utopista fue expulsada de la dimensión política y debió refugiarse en el otro ámbito del progresismo absoluto, el de la potenciación de las capacidades de rendimiento de la vida productiva. Mientras pudo estar ahí, antes de que los estragos sociales de la industrialización capitalista la hicieran experimentar un nuevo rechazo, fue ella la que dotó de sentido a la figura puramente técnica de la modernización. El “espíritu de la utopía” comenzaría hacia finales del siglo XIX un nuevo — ¿último?— intento de tomar cuerpo en la orientación progresista del proceso de modernización; el intento cuyo fracaso vivimos actualmente.

Aceptar o rechazar la modernización como reorganización de la vida social en torno al progreso de las técnicas en los medios de producción, circulación y consumo eran los dos polos básicos del comportamiento social entre los que se componía y recomponía a comienzos de siglo la constelación política elemental. Su aceptación “gattopardiana”, como maniobra conservadora, destinada a resguardar lo tradicional, llegaba a coincidir y confundirse con su aceptación reformista o ingenua, la que calcaba de ella su racionalidad progresista. Por otra parte, su rechazo reaccionario, que ve en ella un atentado contra la esencia inmutable de ciertos valores humanos de estirpe metafísica, un descarrío condenable que puede y debe ser desandado, era un rechazo similar aunque de sentido diametralmente opuesto al de quienes la impugnaban también, pero en tanto que alternativa falsa o suplantación de un proyecto de transformación revolucionaria de lo humano. En el

campo de la izquierda lo mismo que en el de la derecha, definiendo posiciones marcadamente diferentes dentro de ambos, se enfrentaban la aceptación y el rechazo de la modernización, experimentada como la dinámica de una historia regida por el progreso técnico.

No obstante el predominio práctico incontestable y las irrupciones políticas decisivas y devastadoras de la derecha, es innegable que la vida política del siglo xx se ha guiado por las propuestas —desiguales e incluso contradictorias— de una “cultura política de izquierda”. La izquierda ha inspirado el discurso básico de lo político frente a la lógica tecnocrática de la modernización. Sea que haya asumido a ésta como base de la reforma o que la haya impugnado como sustituto insuficiente de la revolución, un presupuesto ético lo ha guiado en todo momento: el “humanismo”, entendido como una búsqueda de la emancipación individual y colectiva y de la justicia social. Es por ello que la significación de lo moderno como realización de una utopía técnica sólo ha adquirido su sentido pleno en este siglo cuando ella ha aparecido en tanto que momento constitutivo pero subordinado de lo que quiere decir la palabra “socialismo”: la realización (reformista o revolucionaria) de la utopía político-social —el reino de la libertad y la justicia— como progreso puro, como sustitución absolutamente innovadora de la figura tradicional en la que ha existido lo político.

La historia contemporánea, configurada en torno al destino de la modernización capitalista, parece encontrarse ante el dilema propio de una “situación límite”: o persiste en la dirección marcada por esta modernización y deja de ser un modo (aunque sea contradictorio) de afirmación de la vida, para convertirse en la simple aceptación selectiva de la muerte, o la abandona y, al dejar sin su soporte tradicional a la civilización alcanzada, lleva en cambio a la vida social en dirección a la barbarie. Desencantada de su inspiración en el “socialismo” progresista —que se puso a prueba no sólo en la figura del despotismo estatal del “mundo [imperio] socialista” sino

también bajo la forma de un correctivo social a las instituciones liberales del “mundo [imperio] occidental”—, esta historia parece haber llegado a clausurar aquello que se abrió justamente con ella: la utopía terrenal como propuesta de un mundo humano radicalmente mejor que el establecido, y realmente posible. Paralizada su creatividad política —como a la espera de una catástrofe—, se mantiene en un vaivén errático que la lleva entre pragmatismos defensivos más o menos simplistas y mesianismos desesperados de mayor o menor grado de irracionalidad.

Las *Tesis* que se exponen en las siguientes páginas intentan detectar en el campo de la teoría la posibilidad de una modernidad diferente de la que se ha impuesto hasta ahora, de una modernidad no capitalista. Lo hacen, primero, a partir del reconocimiento de un hecho: el estado de perenne inacabamiento que es propio de la significación de los entes históricos; y segundo, mediante un juego de conceptos que intenta desmontar teóricamente ese hecho y que, para ello, pensando que “todo lo que es real puede ser pensado también como siendo aún sólo posible” (Leibniz), hace una distinción entre la configuración o forma de presencia actual de una realidad histórica, que resulta de la adaptación de su necesidad de estar presente a las condiciones más o menos “coyunturales” para que así sea —y que es por tanto siempre sustituible— y su esencia o forma de presencia “permanente”, en la que su necesidad de estar presente se da de manera pura, como una potencia ambivalente que no deja de serlo durante todo el tiempo de su consolidación, por debajo de los efectos de apariencia más “definitiva” que tenga en ella su estar configurada. De acuerdo con esta suposición, la modernidad no sería “un proyecto inacabado”; sería, más bien, un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas sólo desde una perspectiva y en un solo sentido, y dispuesto a que lo aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente.

Por *modernidad* habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por *capitalismo*, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos.

Entre modernidad y capitalismo existen las relaciones que son propias entre una totalización completa e independiente y una parte de ella, dependiente suya, pero en condiciones de imponerle un sesgo especial a su trabajo de totalización.

Este predominio de la dimensión económica de la vida (con su modo capitalista particular) en la constitución histórica de la modernidad es tal vez justamente la última gran afirmación de una especie de “materialismo histórico” espontáneo que ha caracterizado a la existencia social durante toda “la historia basada en la escasez”. “Facultad” distintiva del ser humano (“animal expulsado del paraíso de la animalidad”) es sin duda la de vivir su vida física como sustrato de una vida “meta-física” o política, para la cual lo prioritario reside en el dar sentido y forma a la convivencia colectiva. Se trata, sin embargo, de una “facultad” que sólo ha podido darse bajo la condición de respetar al *trabajo productivo* como la dimensión fundamental, posibilitante y delimitante, de su ejercicio. El trabajo productivo ha sido la pieza central de todos los proyectos de existencia humana. Dada la condición trans-histórica de una *escasez relativa* de los bienes requeridos, es decir, de una “indiferencia” o incluso una “hostilidad” de lo Otro o lo no humano (la “Naturaleza”), ninguno de ellos pudo concebirse, hasta antes de la Revolución Industrial, de otra manera que como una estrategia diseñada para defender la existencia propia en un dominio siempre ajeno. Ni siquiera el “gasto improductivo” del

más fabuloso de los dispendios narrados por las leyendas tradicionales alcanzó jamás a rebasar verdaderamente la medida de la imaginación permitida por las exigencias de la mera sobrevivencia al entendimiento humano.

Dos razones que se complementan hacen de la teoría crítica del capitalismo una vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad: de ninguna realidad histórica puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna como del modo capitalista de reproducción de la riqueza social; a la inversa, ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo.

Pero la perspectiva que se abre sobre la modernidad desde la problematización del capitalismo no sólo es capaz de encontrarle su mejor visibilidad; es capaz también —y se diría, sobre todo— de despertar en la inteligencia el reclamo más apremiante de comprenderla. Son los atolladeros que se presentan en la modernización de la economía —los efectos contraproducentes del progreso cuantitativo (extensivo e intensivo) y cualitativo (técnico), lo mismo en la producción que en la distribución y el consumo de los bienes— los que con mayor frecuencia y mayor violencia hacen del Hombre un ser puramente destructivo: destructivo de lo Otro, cuando ello no cabe dentro de la Naturaleza (como “cúmulo de recursos para lo humano”), y destructivo de sí mismo, cuando él mismo es “natural” (material, corporal, animal), y no cabe dentro de lo que se ha humanizado a través del trabajo técnico “productivo”.

La imprevisible e intrincada red de los múltiples caminos que ha seguido la historia de la modernidad se tejió en un diálogo decisivo, muchas veces imperceptible, con el proceso oscuro de la gestación, la consolidación y la expansión planetaria del capitalismo en calidad de modo de producción. Se trata de una dinámica profunda, en cuyo nivel la historia no toma partido frente al acontecer coyuntural. Desentendida de los sucesos que agitan a las generaciones y apasionan a los individuos, se ocupa sin embargo terca-

mente en indicar rumbos, marcar tiempos y sugerir tendencias generales a la vida cotidiana.

Tres parecen ser las principales constantes de la historia del capitalismo que han debido ser “trabajadas” e integradas por la historia de la modernidad: *a*) la reproducción cíclica, en escala cada vez mayor (como en una espiral) y en referencia a satisfactores cada vez diferentes, de una “escasez relativa artificial” de la naturaleza respecto de las necesidades humanas; *b*) el avance de alcances totalitarios, extensivo e intensivo (como planetarización y como tecnificación, respectivamente) de la subsunción real del funcionamiento de las fuerzas productivas bajo la acumulación del capital, y *c*) el corrimiento indetenible de la dirección en la que fluye el tributo que la propiedad capitalista —y su institucionalidad mercantil y pacífica— paga al dominio monopólico —y su arbitrariedad extra-mercantil y violenta—: de alimentar la renta de la tierra pasa a engrosar la renta de la tecnología.

Tesis 2

Fundamento, esencia y figura de la modernidad

Como es característico de toda realidad humana, también la *modernidad* está constituida por el juego de dos niveles diferentes de presencia real: el posible o potencial y el actual o efectivo. (Es pertinente distinguir entre ellos, aunque existe el obstáculo epistemológico de que el primero parece estar aniquilado por el segundo, por cuanto éste, como realización suya, entra a ocupar su lugar.)

En el primer nivel, la modernidad puede ser vista como *forma ideal de totalización* de la vida humana. Como tal, como *esencia* de la modernidad, aislada artificialmente por el discurso teórico respecto de las configuraciones que le han dado una existencia empírica, la modernidad se presenta como una realidad de concreción en suspenso, todavía indefinida; como una substancia en el momento en

que “busca” su forma o se deja “elegir” por ella (momento en verdad imposible, pues una y otra sólo pueden ser simultáneas); como una exigencia “indecisa”, aún polimorfa, una pura potencia.

En el segundo nivel, la modernidad puede ser vista como *configuración histórica* efectiva; como tal, la modernidad deja de ser una realidad de orden ideal e impreciso: se presenta de manera plural en una serie de proyectos e intentos históricos de actualización que, al sucederse unos a otros o al coexistir unos con otros en conflicto por el predominio, dotan a su existencia concreta de formas particulares sumamente variadas.

El *fundamento* de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible —primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo xvi, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial pasando por nuestros días— de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples “civilizaciones materiales” del ser humano. La escala de la operatividad instrumental tanto del medio de producción como de la fuerza de trabajo ha dado un “salto cualitativo”; ha experimentado una ampliación que la ha hecho pasar a un orden de medida superior y, de esta manera, a un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas desconocido durante milenios de historia. De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces como “Naturaleza”), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de “amo y señor” de la Tierra.

Temprano, ya en la época de la “invención de América”, cuando la Tierra redondeó definitivamente su figura para el Hombre y le transmitió la medida de su finitud dentro del Universo infinito, un acontecimiento profundo comenzaba a hacerse irreversible en la historia de los tiempos lentos y los hechos de larga duración. Una mutación en la estructura misma de la “forma natural” —sustrato

civilizatorio elemental— del proceso de reproducción social venía a minar lentamente el terreno sobre el cual todas las sociedades históricas tradicionales, sin excepción, tienen establecida la concreción de su código de vida originario. Una vieja sospecha volvía entonces a levantarse —ahora sobre datos cada vez más confiables—: que la escasez no constituye la “maldición *sine qua non*” de la realidad humana; que el modelo bélico que ha inspirado todo proyecto de existencia histórica del Hombre, convirtiéndolo en una estrategia que condiciona la supervivencia propia a la aniquilación o explotación de lo Otro (de la Naturaleza, humana o extrahumana), no es el único posible; que es imaginable —sin ser una ilusión— un modelo diferente, donde el desafío dirigido a lo Otro siga más bien el modelo del *eros*.

La esencia de la modernidad se constituye en un momento crucial de la historia de la *civilización occidental europea* y consiste propiamente en un reto —que a ella le tocó provocar y que sólo ella estuvo en condiciones de percibir y reconocer prácticamente como tal. Un reto que le plantea la necesidad de elegir, para sí misma y para la civilización en su conjunto, un cauce histórico de orientaciones radicalmente diferentes de las tradicionales, dado que tiene ante sí la posibilidad real de un campo instrumental cuya efectividad técnica permitiría que la abundancia substituya a la escasez en calidad de situación originaria y experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra. A manera del trance por el que pasaría una pieza teatral que, sin poder detenerse, debiera rehacer su texto en plena función para remediar la desaparición del motivo de su tensión dramática, el descubrimiento del fundamento de la modernidad puso temprano a la civilización europea en una situación de conflicto y ruptura consigo misma que otras civilizaciones sólo conocerán más tarde y con un grado de interiorización mucho menor. La civilización europea debía dar forma o convertir en substancia suya un estado de cosas —que la fantasía del género humano había pintado desde siempre como lo más deseable y lo menos posible— cuya dirección espontánea iba sin embargo justamente en

sentido contrario al del estado de cosas sobre el que ella, como todas las demás, se había levantado.

Las configuraciones históricas efectivas de la modernidad aparecen así como el despliegue de las distintas re-formaciones de sí mismo que el occidente europeo puede “inventar” —unas como intentos aislados, otras coordinadas en grandes proyectos globales— con el fin de responder a esa novedad absoluta desde el nivel más elemental de su propia estructura. Más o menos logradas en cada caso, las distintas *modernidades* que ha conocido la época moderna, lejos de “agotar” la esencia de la modernidad y de cancelar así el trance de elección, decisión y realización que ella implica, han despertado en ella perspectivas cada vez nuevas de autoafirmación y han reavivado ese trance cada cual a su manera. Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos de formación de una materia —el revolucionamiento de las fuerzas productivas— que aún ahora no acaba de perder su rebeldía.

De todas las modernidades efectivas que ha conocido la historia, la más funcional, la que parece haber desplegado de manera más amplia sus potencialidades, ha sido hasta ahora la modernidad del *capitalismo* industrial maquinizado de corte noreuropeo: aquella que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción/consumo al “capitalismo” como forma peculiar de acumulación de la riqueza mercantil.

Ningún discurso que aspire a decir algo de interés sobre la vida contemporánea puede prescindir de la dimensión crítica. Ésta, a su vez, se juega en aquel momento de reflexión que alcanza a atravesar las características de la modernidad “realmente existente” y a descubrir su esencia; momento decisivo de todo significar efectivo en que la modernidad es sorprendida, mediante algún dispositivo de de-strucción teórica de sus configuraciones capitalistas concretas, en su estado de disposición polimorfa, de indefinición y ambivalencia. El lomo de la continuidad histórica ofrece una línea impecable al

tacto y a la vista; pero oculta cicatrices, restos de miembros mutilados e incluso heridas aún sangrantes que sólo se muestran cuando la mano o la mirada que pasan sobre él lo hacen a contrapelo. Conviene por ello perderle el respeto a lo fáctico; dudar de la racionalidad que se inclina ante el mundo “realmente existente”, no sólo como ante el mejor (dada su realidad) sino como ante el único mundo posible, y confiar en otra, menos “realista” y oficiosa, que no esté reñida con la libertad. Mostrar que lo que es no tiene más “derecho a ser” que lo que no fue pero pudo ser; que por debajo del proyecto establecido de modernidad, las oportunidades para un proyecto alternativo —más adecuado a las posibilidades de afirmación total de la vida, que ella tiene en su esencia— no se han agotado todavía.

Es sabido que la historia no puede volver sobre sus pasos, que cada uno de ellos clausura el lugar donde se posó. Incluso lo que se presenta como simple borradura y corrección de una figura dada es en verdad una versión nueva de ella: para conservarla y asumirla ha tenido, en un mismo movimiento, que destruirla y rechazarla. El fundamento de la modernidad no es indiferente a la historia de las formas capitalistas que, en una sucesión de encabalgamientos, hicieron de él su sustancia; su huella es irreversible: profunda, decisiva y definitiva. Sin embargo, no está fuera de lugar poner una vez más en tela de juicio la vieja certeza —remozada ahora con alivio, después de “la lección del desencanto”— que reduce el camino de la modernidad a esta huella y da por sentada la identidad entre lo capitalista y lo moderno; averiguar otra vez en qué medida la utopía de una modernidad post-capitalista —¿socialista? ¿comunista? ¿anarquista?— es todavía realizable.

Tesis 3

Marx y la modernidad

La desconstrucción teórica que hace Marx del discurso de la economía política traza numerosos puentes conceptuales hacia la problema-

tización de la *modernidad*. Los principales, los que salen del centro de su proyecto crítico, pueden encontrarse en los siguientes momentos de su comprensión del capitalismo.

La hipótesis que intenta explicar las características de la vida económica moderna mediante la definición de su estructura como un hecho dual y contradictorio; como el resultado de la unificación forzada, aunque históricamente necesaria, mediante la cual un proceso *formal* de producción de plusvalor y acumulación de capital (es decir, el estrato de existencia abstracto de esa vida económica como “formación [*Bildung*] de valor”) subsume o subordina a un proceso *real* de transformación de la naturaleza y restauración del cuerpo social (es decir, al estrato de existencia concreto de esa vida económica como formación [*Bildung*] de riqueza). Subsunción o subordinación que, por lo demás, presentaría dos niveles o estados diferentes, de acuerdo con el grado y el tipo de su efecto donador de forma: el primero, “formal”, en el que el modo capitalista, interiorizado ya por la sociedad, sólo cambia las condiciones de propiedad del proceso de producción/consumo y afecta todavía desde afuera a los equilibrios cualitativos tradicionales entre el sistema de necesidades de consumo y el sistema de capacidades de producción; y el segundo, “real” o substancial, en el que la interiorización social de ese modo, al penetrar hasta la estructura técnica del proceso de producción/consumo, desquicia desde su interior —sin aportar una propuesta cualitativa alternativa— a la propia dialéctica entre necesidades y capacidades.

La descripción de la diferencia y la complementariedad que hay entre la estructuración simplemente mercantil de la vida económica (circulación y producción/consumo de los elementos de la riqueza objetiva) y su configuración desarrollada en el sentido mercantil-capitalista. Así mismo, la comprensión de la historia de esa complementariedad: de la época en que lo capitalista se presenta como la única garantía sólida de lo mercantil a la época en que lo mercantil debe servir de mera apariencia a lo capitalista. Un solo pro-

ceso y dos sentidos contrapuestos. En una dirección: el comportamiento capitalista del mercado es el instrumento de la expansión y consolidación de la estructura mercantil en calidad de ordenamiento fundamental y exclusivo de toda la circulación de la riqueza social (a expensas de otros ordenamientos “naturales”). En la otra dirección: la estructura mercantil es el instrumento de la expansión y consolidación de la forma capitalista del comportamiento económico en calidad de modo dominante de la producción y el consumo de la riqueza social.

La derivación tanto del concepto de cosificación y fetichismo mercantil como del de enajenación y fetichismo capitalista —como categorías críticas de la civilización moderna en general— a partir de la teoría que contrapone la mercantificación simple del proceso de producción/consumo de la riqueza social (como fenómeno exterior a él y que no se atreve con la fuerza de trabajo humana) a la mercantificación capitalista del mismo (como hecho que, al afectar a la fuerza de trabajo, penetra en su interior). Esta derivación lleva a definir la cosificación mercantil simple como el proceso histórico mediante el cual la capacidad de auto-constituirse (y de socializar a los individuos), propia de toda sociedad, deja de poder ser ejercida de manera directa e infalible (“necesaria”), y debe realizarse en medio de la acción inerte, unificadora y generalizadora, del mecanismo circulatorio de las mercancías, es decir, sometida a la desobediencia del Azar. Gracias a él, la autarquía o soberanía deja de estar cristalizada en calidad de atributo del sujeto social —como en la historia arcaica en la que esto sucedió como recurso defensivo de la identidad colectiva amenazada— y permanece como simple posibilidad del mismo. Incluido en este proceso, el cúmulo de las cosas —ahora “mundo de las mercancías”— deja de ser únicamente el conjunto de los circuitos naturales entre la producción y el consumo y se convierte también, al mismo tiempo, en la suma de los nexos que conectan entre sí, “por milagro”, a los individuos privados, definidos precisamente por su independencia o carencia

de comunidad. Sería un reino de “fetiches”: objetos que, “a espaldas” de los productores/consumidores, y antes de que éstos tengan nada que ver en concreto el uno con el otro, les asegura sin embargo el mínimo indispensable de socialidad abstracta que requiere su actividad. A diferencia de esta cosificación mercantil simple, la cosificación mercantil-capitalista o enajenación se muestra como el proceso histórico mediante el cual la acción del Azar, en calidad de instancia rectora de la socialización mercantil básica, viene a ser interferida (limitada y desviada) por un dispositivo —una relación de explotación disfrazada de intercambio de equi-valentes (salario por fuerza de trabajo)— que hace de la desigualdad en la propiedad de los medios de producción el fundamento de un destino asegurado de dominio de una clase social sobre otra. En consecuencia, también el fetichismo de las mercancías capitalistas sería diferente del fetichismo mercantil elemental. Lejos de ser un *medium* imparcial —lo mismo en el plano “natural” o de conexión del sujeto como productor consigo mismo como consumidor, que en el “sobre-natural” o de conexión entre los innumerables ejemplares del sujeto mercantil, los propietarios privados individuales o colectivos—, el “mundo de las mercancías” marcado por el capitalismo impone una tendencia estructural no sólo en el enfrentamiento de la oferta y la demanda de bienes producidos, sino también en el juego de fuerzas donde se anuda la red de la socialización abstracta: es favorable a toda actividad y a toda institución que la atraviese en el sentido de su dinámica dominante (D—M—[D + d]) y es hostil a todo lo que pretenda hacerlo en contra de ella.

La diferenciación del productivismo específicamente capitalista respecto de los otros productivismos conocidos a lo largo de la historia económica que se ha desenvuelto en las condiciones de la escasez. Su definición como la necesidad que tiene la vida económica capitalista de “producir por y para la producción misma”, y no con finalidades exteriores a ella, sean subjetivas, como la satisfacción de las necesidades, u objetivas, como el atesoramiento (concreto o

abstracto). Sólo como resultado de una producción que tiene su meta en sí misma, es decir, sólo en la medida en que re-encauza lo más pronto posible la mayor parte posible del plusvalor explotado hacia la esfera productiva, la riqueza constituida como capital puede afirmarse efectivamente como tal y seguir existiendo.

El descubrimiento de la destructividad que caracteriza esencialmente a la única vía que la reproducción capitalista de la riqueza social puede abrir para el advenimiento ineludible de la revolución tecnológica moderna, para su adopción y funcionalización productivo/consuntiva. La “ley general de la acumulación capitalista” —desarrollada, como conclusión teórica central del discurso crítico de Marx sobre la economía política, a partir de la distinción elemental entre capital constante y capital variable y el examen de la composición orgánica del capital— hace evidentes la generación y la reproducción inevitables de un “ejército industrial de reserva”, la condena de una parte del cuerpo social al *status* de excedente, prescindible y por tanto eliminable. Esboza la imagen de la vida económica regida por la reproducción del capital como la de un organismo poseído por una folía indetenible de violencia auto-agresiva.

La localización del fundamento del progresismo tecnológico capitalista en la necesidad (ajena de por sí a la lógica de la forma capitalista pura) de los múltiples conglomerados particulares de capital de competir entre sí por la “ganancia extraordinaria”. A diferencia de la renta de la tierra, esta ganancia sólo puede alcanzarse mediante la monopolización más o menos duradera de una innovación técnica capaz de incrementar la productividad de un determinado centro de trabajo y de fortalecer así en el mercado, por encima de la escala establecida, la competitividad de las mercancías producidas en él.

La explicación del industrialismo capitalista —esa tendencia arrolladora a reducir la importancia relativa de los medios de producción no producidos (los naturales o del campo), en beneficio

de la que tienen los medios de producción cuya existencia se debe casi exclusivamente al trabajo humano (los artificiales o de la ciudad)— como el resultado de la competencia por la apropiación de la ganancia extraordinaria que entablan los dos polos de propiedad monopólica a los que el conjunto de los propietarios capitalistas tiene que reconocerle derechos en el proceso de determinación de la ganancia media. Asentada sobre los recursos y las disposiciones más productivas de la naturaleza, la propiedad sobre la tierra defiende su derecho tradicional a convertir al fondo global de ganancia extraordinaria en el pago por ese dominio, en renta de la tierra. La única propiedad que está en capacidad de impugnar ese derecho y que, a lo largo de la historia moderna, ha impuesto indeteniblemente el suyo propio es la que se asienta en el dominio, más o menos duradero, sobre una innovación técnica de los medios de producción industriales. Es la propiedad que obliga a convertir una parte cada vez mayor de la ganancia extraordinaria en un pago por su dominio sobre este otro “territorio”, en una “renta tecnológica”.

Tesis 4

Los rasgos característicos de la vida moderna

Cinco fenómenos distintivos del proyecto de modernidad que prevalece se prestan para ordenar en torno a ellos, y sobre todo a las ambivalencias que en cada uno se pretenden superadas, las innumerables marcas que permiten reconocer a la vida moderna como tal.

El *Humanismo*. No se trata solamente del antropocentrismo, de la tendencia de la vida humana a crear para sí un mundo (cosmos) autónomo y dotado de una autosuficiencia relativa respecto de lo Otro (el caos). Es, más bien, la pretensión de la vida humana de supeditar la realidad misma de lo Otro a la suya propia; su afán de constituirse, en tanto que Hombre o sujeto independiente, en calidad de fundamento de la Naturaleza, es decir, de todo lo infra-, sobre- o extra-

humano, convertido en puro objeto, en mera contraparte suya. Aniquilación o expulsión permanente del caos —lo que implica al mismo tiempo una eliminación o colonización siempre renovada de la Barbarie—, el humanismo afirma un orden e impone una civilización que tienen su origen en el triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica. Se trata de algo que puede llamarse “la muerte de la primera mitad de Dios” y que consiste en la abolición de lo divino-numinoso en su calidad de garantía de la efectividad del campo instrumental de la sociedad. Dios, como fundamento de la necesidad del orden cósmico, como prueba fehaciente del pacto entre la comunidad que sacrifica y lo Otro que accede, deja de existir. Si antes la productividad era puesta por el compromiso o contrato establecido con una voluntad superior, arbitraria pero asequible a través de ofrendas y conjuros, ahora es el resultado del azar o la casualidad, pero en tanto que éstos son susceptibles de ser “domados” y aprovechados por el poder de la razón instrumentalista.

Se trata, en esta construcción de mundo humanista —que obliga a lo otro a comportarse como Naturaleza, es decir, como el conjunto de reservas (*Bestand*) de que dispone el Hombre—, de una *hybris* o desmesura cuya clave está en la efectividad práctica tanto del conocer que se ejerce como un “trabajo intelectual” de apropiación de lo que se tiene al frente como de la modalidad matemático-cuantitativa de la razón que él emplea. El buen éxito económico de su estrategia como *animal rationale* en la lucha contra la Naturaleza convence al Hombre de su calidad de sujeto, fundamento o actividad autosuficiente, y lo lleva a enseñorearse como tal sobre el conjunto del proceso de reproducción social: sobre todos los elementos (de la simple naturaleza humanizada, sea del cuerpo individual o del territorio común, al más elaborado de los instrumentos y comportamientos), sobre todas las funciones (de la más material, procreativa o productiva, a la más espiritual, política o estética) y sobre todas las dimensiones (de la más rutinaria y automática a la más extraordinaria y creativa) del mismo.

El *racionalismo* moderno, la reducción de la especificidad de lo humano al desarrollo de la facultad racionante y la reducción de ésta al modo en que ella se realiza en la práctica puramente técnica o instrumentalizadora del mundo, es así el modo de manifestación más directo del humanismo propio de la modernidad capitalista.

El *progresismo*. La historicidad es una característica esencial de la actividad social; la vida humana sólo es tal porque se interesa en el cambio al que la somete el transcurso del tiempo; porque lo asume e inventa disposiciones ante su inevitabilidad. Dos procesos coincidentes pero de sentido contrapuesto constituyen siempre a la transformación histórica: el proceso de innovación o sustitución de lo viejo por lo nuevo y el proceso de re-innovación o restauración de lo viejo como nuevo. El progresismo consiste en la afirmación de un modo de historicidad en el cual, de estos dos procesos, el primero prevalece y domina sobre el segundo. En términos estrictamente progresistas, todos los dispositivos, prácticos y discursivos, que posibilitan y conforman el proceso de reproducción de la sociedad —desde los procedimientos técnicos de la producción y el consumo, en un extremo, hasta los ceremoniales festivos, en el otro, pasando (con intensidad y aceleración decrecientes) por los usos del habla y los aparatos conceptuales, e incluso por los esquemas del gusto y la sociabilidad— se encuentran inmersos en un movimiento de cambio indetenible que los llevaría de lo atrasado a lo adelantado, “de lo defectuoso a lo insuperable”.

“Modernista”, el progresismo puro se inclina ante la novedad innovadora como ante un valor positivo absoluto; por ella, sin más, se accedería de manera indefectible hacia lo que siempre es mejor: el incremento de la riqueza, la profundización de la libertad, la ampliación de la justicia, en fin, el perfeccionamiento de la civilización. En general, su experiencia del tiempo es la de una corriente no sólo continua y rectilínea sino además cualitativamente ascendente, sometida de grado a la atracción irresistible que el futuro ejerce por sí mismo en tanto que sede de la excelencia. Lejos de centrar la perspectiva temporal en el presente, como lo haría de acuerdo con

la crítica del conservadurismo cristiano, el presente se encuentra en él siempre ya rebasado, vaciado de contenido por la prisa del fluir temporal, sólo tiene una realidad instantánea, evanescente. El *consumismo* de la vida moderna puede ser visto como un intento desesperado de atrapar el presente que pasa ya sin aún haber llegado; de compensar con una aceleración obsesiva del consumo de más y más valores de uso lo que es una imposibilidad del disfrute de uno solo de los mismos. Expropiado de su presente, el ser humano progresista tampoco puede recurrir al pasado; carente de realidad propia, éste no es más que aquel residuo del presente que es capaz aún de ofrecer resistencia a la succión del futuro.

El *urbanicismo*. Es la forma elemental en que adquieren concreción espontánea los dos fenómenos anteriores, el humanismo y el progresismo. La constitución del mundo de la vida como *sustitución* del Caos por el Orden y de la Barbarie por la Civilización se encauza a través de ciertos requerimientos especiales. Éstos son los del proceso de construcción de una entidad muy peculiar: la Gran Ciudad como recinto exclusivo de lo humano. Se trata de una absolutización del *citadinismo* propio del proceso civilizatorio, que lo niega y lo lleva al absurdo al romper la dialéctica entre lo rural y lo urbano.

Es un proceso que tiende a concentrar monopólicamente en el plano geográfico los cuatro núcleos principales de gravitación de la actividad social específicamente moderna: *a)* el de la industrialización del trabajo productivo; *b)* el de la potenciación comercial y financiera de la circulación mercantil; *c)* el de la puesta en crisis y la refuncionalización de las culturas tradicionales, y *d)* el de la estatización nacionalista de la actividad política. Es el progresismo, pero transmutado a la dimensión espacial; la tendencia a construir y reconstruir el territorio humano como la materialización incesante del tiempo del progreso. Afuera, como reducto del pasado, dependiente y dominado, separado de la periferia natural o salvaje por una frontera inestable: el espacio rural, el mosaico de recortes agrarios dejados o puestos por la red de interconexiones urbanas, el lugar

del tiempo agonizante o apenas vitalizado por contagio. En el centro, la *city* o el *down town*, el lugar de la actividad incansable y de la agitación creativa, el “abismo en el que se precipita el presente” o el sitio donde el futuro brota o comienza a realizarse. Y en el interior, desplegada entre la periferia y el núcleo, la constelación de conglomerados ciudadanos de muy distinta magnitud, función e importancia, unidos entre sí por las nervaduras del sistema de comunicación: el espacio urbano, el lugar del tiempo vivo que repite en su traza la espiral centrípeta de la aceleración futurista y reparte así topográficamente la jerarquía de la independencia y el dominio.

El *individualismo*. Es una tendencia del proceso de socialización de los individuos, de su reconocimiento e inclusión como miembros funcionalizables del género humano. Consiste en privilegiar la constitución de la identidad individual a partir de un centro de sintetización abstracto: su existencia en calidad de propietarios (productores/consumidores) privados de mercancías, es decir, en calidad de ejemplares de una masa anónima o carente de definición cualitativa, e integrados en la pura exterioridad. Se trata de una constitución de la persona que se impone a través, e incluso en contra, de todas aquellas fuentes de socialización concreta del individuo —unas tradicionales, otras nuevas— que son capaces de generar para él identidades comunitarias cualitativamente diferenciadas y en interioridad. Una constitución en la que pueden distinguirse dos momentos: uno, en el que la substancia natural-cultural del individuo se parte en dos, de tal manera que éste, en tanto que facultad soberana de disponer sobre las cosas (en tanto que alma limpia de afecciones hacia el valor de uso), se enfrenta a sí mismo como si fuera un objeto de su propiedad (como un “cuerpo” que “se tiene”, como un aparato exterior, compuesto de facultades y apetencias); y otro, en el que, sobre la base del anterior, la *oposición* natural complementaria del cuerpo íntimo del individuo al cuerpo colectivo de la comunidad en la vida cotidiana, es sustituida y representada por la *contradicción* entre lo privado y lo públi-

co —entre la necesidad de ahorrar energía de trabajo y la necesidad de realizar el valor mercantil— como dos dimensiones incompatibles entre sí, que se sacrifican alternadamente, la una en beneficio de la otra.

Originado en la muerte de “la otra mitad de Dios” —la de su divinidad como dimensión cohesionadora de la comunidad—, es decir, en el fracaso de la metamorfosis arcaica de lo político como religioso, el individualismo conduce a que la necesidad social moderna de colmar esa ausencia divina y a la vez reparar esa desviación teocrática de lo político sea satisfecha mediante una re-sintetización puramente funcional de la substancia social, es decir, de la singularidad cualitativa del mundo de la vida. A que la exigencia de la comunidad de afirmarse y reconocerse en una figura real y concreta sea acallada mediante la construcción de un sustituto de concreción puramente operativa, la figura artificial de la Nación. Entidad de consistencia derivada, que responde a la necesidad de la empresa estatal de marcar ante el mercado mundial la especificidad de las condiciones físicas y humanas que ha monopolizado para la acumulación de un cierto conglomerado de capitales, la Nación de la modernidad capitalista descansa en la confianza, entre ingenua y autoritaria, de que dicha identidad concreta se generará espontáneamente, a partir de los restos de la “nación natural” que ella misma niega y desconoce, en virtud de la mera aglomeración o re-nominación de los individuos abstractos, perfectamente libres (=desligados), en calidad de socios de la empresa estatal, de compatriotas o connacionales (*volksgenosse*).

El relativismo cultural —que afirma la reductibilidad de las diferentes versiones de lo humano, y para el que “todo en definitiva es lo mismo”— y el nihilismo ético —que denuncia el carácter arbitrario de toda norma de comportamiento, y para el que “todo está permitido”— caracterizan a la plataforma de partida de la construcción moderna del mundo social. El uno resulta del desvanecimiento de la garantía divina para la asimilación de la esencia humana

a una de sus figuras particulares; el otro, de la consecuente emancipación de la vida cotidiana respecto de las normaciones arcaicas del código de comportamiento social. Comprometido con ambos, el individualismo capitalista los defiende con tal intensidad, que llega a invertir el sentido de su defensa: absolutiza el relativismo —reprime la reivindicación de las diferencias— como condición de la cultura nacional y naturaliza el nihilismo —reprime el juicio moral— como condición de la vida civilizada.

El *economicismo*. Consiste en el predominio determinante de la dimensión civil de la vida social —la que constituye a los individuos como burgueses o propietarios privados— sobre la dimensión política de la misma —la que personifica a los individuos como ciudadanos o miembros de la república. Se trata de un predominio que exige la supeditación del conjunto de las decisiones y disposiciones políticas a aquellas que corresponden particularmente a la política económica. La masa de la población nacional queda así involucrada en una empresa histórico-económica, el Estado, cuyo contenido central es “el fomento del enriquecimiento común” como incremento igualitario de la suma de las fortunas privadas en abstracto.

El economicismo se origina en la oportunidad que abre el fundamento de la modernidad de alcanzar la igualdad, en la posibilidad de romper con la transcripción tradicionalmente inevitable de las diferencias cualitativas interindividuales como gradaciones en la escala de una jerarquía del poder. El economicismo reproduce, sin embargo, sistemáticamente, la desigualdad. “Tanto tienes, tanto vales”, la pertinencia de esta fórmula abstracta e imparcial, con la que el economicismo pretende poseer el secreto de la igualdad, descansa sobre la vigencia de la “ley del valor por el trabajo” como dispositivo capaz de garantizar una “justicia distributiva”, un reparto equitativo de la riqueza. Sin embargo, la puesta en práctica de la “ley del valor”, lleva al propio economicismo, contradictoriamente, a aceptar y defender la necesidad de su violación; debe aceptar, por encima de ella, que la propiedad sobre las cosas no se deja reducir

a la que se genera en el trabajo individual. Tiene que hacer de ella una mera orientación ocasional, un principio de coherencia que no es ni omniabarcante ni todopoderoso; tiene que reconocer que el ámbito de acción de la misma, aunque es central e indispensable para la vida económica moderna, está allí justamente para ser rebasado y utilizado por parte de otros poderes que se ejercen sobre la riqueza y que nada tienen que ver con el que proviene de la formación del valor por el trabajo. Tiene que afirmarse, paradójicamente, en la aceptación del poder extraeconómico de los señores de la tierra, del dinero y de la tecnología.

Tesis 5

El capitalismo y la ambivalencia de lo moderno

La presencia de la modernidad capitalista es ambivalente en sí misma. Encomiada y detractada, nunca su elogio puede ser puro como tampoco puede serlo su denuncia; justo aquello que motiva su encomio es también la razón de su condena. La ambivalencia de la modernidad capitalista proviene de lo siguiente: paradójicamente, el intento más radical que registra la historia de interiorizar el fundamento de la modernidad —la conquista de la abundancia, emprendida por la civilización occidental europea— sólo pudo llevarse a cabo mediante una organización de la vida económica que parte de la negación de ese fundamento. El modo capitalista de reproducción de la riqueza social requiere, para afirmarse y mantenerse en cuanto tal, de una infrasatisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales establecido en cada caso.

La “ley general de la acumulación capitalista” establecida por Marx en el paso culminante de su desconstrucción teórica de la economía política —el discurso científico moderno por excelencia en lo que atañe a la realidad humana— lo dice claramente (después de mostrar la tendencia al crecimiento de la “composición orgáni-

ca del capital”, la preferencia creciente del capital a invertirse en medios de producción y no en fuerza de trabajo):

El desarrollo de la capacidad productiva de la sociedad reduce progresivamente la proporción en que se encuentra la masa de fuerza de trabajo que debe gastarse respecto de la efectividad y la masa de sus medios de producción: esta ley se expresa, en condiciones capitalistas —donde no es el trabajador el que emplea los medios de trabajo, sino éstos los que emplean al trabajador—, en el hecho de que, cuanto mayor es la capacidad productiva del trabajo, tanto más fuerte es la presión que la población de los trabajadores ejerce sobre sus oportunidades de ocupación, tanto más insegura es la condición de existencia del trabajador asalariado, la venta de la fuerza propia en bien de la multiplicación de la riqueza ajena o autovalorización del capital. El hecho de que los medios de producción y la capacidad productiva del trabajo crecen más rápidamente que la población productiva se expresa, de manera capitalista, a la inversa: la población de los trabajadores crece siempre más rápidamente que la necesidad de valorización del capital.¹

Sin una población excedentaria, la forma capitalista pierde su función mediadora —desvirtuante pero posibilitante— dentro del proceso de producción/consumo de los bienes sociales. Por ello, la primera tarea que cumple la economía capitalista es la de reproducir la condición de existencia de su propia forma: construir y reconstruir incesantemente una escasez artificial, justo a partir de las posibilidades renovadas de la abundancia. La civilización europea emprende la aventura de conquistar y asumir el nuevo mundo prometido por la re-fundamentación material de la existencia histórica; el arma que emplea es la economía capitalista. Pero el comportamiento de ésta, aunque es efectivo, es un comportamiento doble. Es una duplicidad que se repite de manera particularizada en todas

¹ *Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie*, Erster Band, Hamburgo, 1867, pp. 631-632.

y cada una de las peripecias que componen esa aventura: el capitalismo provoca en la civilización europea el diseño esquemático de un modo no sólo deseable sino realmente posible de vivir la vida humana, un proyecto dirigido a potenciar las oportunidades de su libertad; pero sólo lo hace para obligarle a que, con el mismo trazo, haga de ese diseño una composición irrisoria, una burla de sí misma.

A un tiempo fascinantes e insoportables, los hechos y las cosas de la modernidad dominante manifiestan bajo la forma de la ambivalencia aquello que constituye la unidad de la economía capitalista: la contradicción irreconciliable entre el sentido del proceso concreto de trabajo/disfrute (un sentido “social-natural”), por un lado, y el sentido del proceso abstracto de valorización/acumulación (un sentido “social-enajenado”), por otro.

La descripción, explicación y crítica que Marx hace del capital —de la “riqueza de las naciones” en su forma histórica capitalista— permite desconstruir teóricamente, es decir, comprender la ambivalencia que manifiestan en la experiencia cotidiana los distintos fenómenos característicos de la modernidad dominante.

Según él, la forma o el modo capitalista de la riqueza social — de su producción, circulación y consumo— es la mediación ineludible, la única vía que las circunstancias históricas abrieron para el paso de la posibilidad de la riqueza moderna a su realidad efectiva; se trata sin embargo de una vía que, por dejar fuera de su cauce cada vez más posibilidades entre todas las que está llamada a conducir, hace de su necesidad una imposición y de su servicio una opresión. Como donación de forma, la mediación capitalista implica una negación de la substancia que se deja determinar por ella; pero la suya es una negación débil. En lugar de avanzar hasta encontrar una salida o “superación dialéctica” a la contradicción en que se halla con las posibilidades de la riqueza moderna, sólo alcanza a neutralizarla dentro de figuras que la resuelven falsa o malamente y que la conservan así de manera cada vez más intrincada.

Indispensable para la existencia concreta de la riqueza social mo-

derna, la mediación capitalista no logra sin embargo afirmarse como condición esencial de su existencia, no alcanza a sintetizar para ella una figura verdaderamente nueva. La totalidad que configura con ella, incluso cuando penetra realmente en su proceso de reproducción y se expande como condición técnica de él, es fruto de una totalización forzada; mantiene una polaridad contradictoria: está hecha de relaciones de subsunción o subordinación de la riqueza "natural" a una forma que se le impone.

El proceso de trabajo o de producción de objetos con valor de uso genera por sí mismo nuevos principios cualitativos de complementación entre la fuerza de trabajo y los medios de producción; esbozos de acoplamiento que tienden a despertar en la red de conexiones técnicas que los une, por debajo y en contra de su obligatoriedad y su utilitarismo tradicionales, la dimensión lúdica y gratuita que ella reprime en sí misma. Sin embargo, su actividad no puede cumplirse en los hechos, si no obedece a un principio de complementación de un orden diferente, que deriva de la producción (explotación) de plusvalor. Según este principio, la actividad productiva —la conjunción de los dos factores del proceso de trabajo— no es otra cosa que una inversión de capital, la cual no tiene otra razón de ser que la de dar al capital variable (el que representa en términos de valor a la capacidad productiva del trabajador) la oportunidad de que, al reproducirse, cause el engrosamiento del capital constante (el que representa en el plano del valor a los medios de producción del capitalista).

De esta manera, el principio unitario de complementación que rige la conjunción de la fuerza de trabajo con los medios de producción y que determina realmente la elección de las técnicas productivas en la economía capitalista encierra en sí mismo una contradicción. No puede aprovechar las nuevas posibilidades de ese acoplamiento productivo sin someter a los dos protagonistas a una reducción que hace de ellos meros dispositivos de la valorización del valor. Pero tampoco puede fomentar esta conjunción como una

coincidencia de los factores del capital destinada a la explotación de plusvalor sin exponerla a los peligros que trae para ella la resistencia cualitativa de las nuevas relaciones técnicas entre el sujeto y el objeto de la producción.

Igualmente, el proceso de consumo de objetos producidos crea por sí mismo nuevos principios de disfrute que tienden a hacer de la relación técnica entre necesidad y medios de satisfacción un juego de correspondencias. De hecho, sin embargo, el consumo moderno acontece únicamente si se deja guiar por un principio de disfrute diametralmente opuesto: el que deriva del “consumo productivo” que convierte al plusvalor en pluscapital. Según éste, la apropiación tanto del salario como de la ganancia no tiene otra razón de ser que la de dar al valor producido la oportunidad de que, al realizarse en la adquisición de mercancías, cause la reproducción (conminada a ampliar su escala) del capital. El principio capitalista de satisfacción de las necesidades es así, él también, intrínsecamente contradictorio: para aprovechar la diversificación de la relación técnica entre necesidades y satisfactores, tiene que violar su juego de equilibrios cualitativos y someterlo a los plazos y a las prioridades de la acumulación de capital; a su vez, para ampliar y acelerar esta acumulación, tiene que provocar la efervescencia “caótica e incontrolable” de ese proceso diversificador.

En la economía capitalista, para que se produzca cualquier cosa, grande o pequeña, simple o compleja, material o espiritual, lo único que hace falta es que su producción sirva de vehículo a la producción de plusvalor. Asimismo, para que cualquier cosa se consuma, usable o utilizable, conocida o exótica, vital o lujosa, lo único que se requiere es que la satisfacción que ella proporciona esté integrada como soporte de la acumulación del capital. En un caso y en otro, para que el proceso técnico tenga lugar es suficiente (y no sólo necesario) que su principio de realización “social-natural” esté transfigurado o “traducido” fácticamente a un principio de orden diferente, “social-enajenado”, que es esencialmente incompatible con

él —pues lo restringe o lo exagera necesariamente—: el principio de la actividad valorizadora del valor.

Con la producción y el consumo sumados a la circulación, el ciclo completo de la reproducción de la riqueza social moderna se constituye como una totalización que unifica de manera forzada en un solo funcionamiento (en un mismo lugar y simultáneamente), al proceso de reproducción de la riqueza social “natural” con el proceso de reproducción (ampliada) del capital.

De acuerdo con lo anterior, la dinámica profunda que el proceso capitalista de reproducción de la riqueza social aporta al devenir histórico moderno proviene del itinerario de re-polarizaciones y re-composiciones intermitentes que sigue, dentro de él, su contradicción inherente: la exclusión u horror recíproco entre su substancia trans-histórica, es decir, su forma primera o “natural” de realización o ejecución, y una forma de segundo grado, artificial pero necesaria, según la cual se cumple como puro proceso de “autovalorización del valor”.

Tesis 6

Las distintas modernidades y los distintos modos de presencia del capitalismo

Las distintas modernidades o los distintos *modelos de modernidad* que compitieron entre sí en la historia anterior al establecimiento de la modernidad capitalista, así como los que compiten ahora como variaciones de ésta, son modelos que componen su concreción efectiva en referencia a las muy variadas posibilidades de presencia del hecho real que conocemos como *capitalismo*.

Sobre el plano sincrónico, las fuentes de diversificación de esta realidad parecen ser al menos tres, que es necesario distinguir:

Su amplitud: la extensión relativa en que el variado conjunto de la vida económica de una sociedad se encuentra intervenida por su sector sometido a la reproducción del capital; el carácter exclusivo,

dominante o simplemente participativo del mismo en la reproducción de la riqueza social.

Según este criterio, la vida económica de una entidad socio-política e histórica puede presentar magnitudes muy variadas de pertenencia a la vida económica dominante del planeta, globalizada por la acumulación capitalista. Ámbitos en los que rigen otros modos de producción —e incluso de economía— pueden coexistir en ella con el ámbito capitalista; pueden incluso dominar sobre él, aunque la densidad o “calidad” de capitalismo que éste pueda demostrar sea muy alta.

Su densidad: la intensidad relativa con que la forma o modo capitalista subsume al proceso de reproducción de la riqueza social.

Según este criterio, el capitalismo puede dar forma o modificar la “economía” de la sociedad sea como un hecho exclusivo de la esfera de la circulación de los bienes producidos o como un hecho que trastorna también la esfera de la producción/consumo de los mismos. En este segundo caso, el efecto del capitalismo es a su vez diferente según se trate de un capitalismo solamente “formal” o de un capitalismo substancial (“real”) o propio de la estructura técnica de ese proceso de producción/consumo.

Su tipo diferencial: la ubicación relativa de la economía de una sociedad dentro de la geografía polarizada de la economía mundial.

Más o menos centrales o periféricas, las tareas diferenciales de las múltiples economías particulares dentro del esquema capitalista de especialización técnica o “división internacional del trabajo” llegan a despertar una modificación en la vigencia misma de las leyes de la acumulación del capital, un “desdoblamiento” del modelo capitalista en distintas versiones complementarias de sí mismo.

En el eje diacrónico, la causa de la diversificación de la realidad *capitalismo* parece encontrarse en el cambio correlativo de predominio que tiene lugar en la gravitación que ejercen a lo largo del tiempo los dos polos principales de distorsión monopólica de la esfera de la circulación mercantil: la propiedad de los recursos natu-

rales (“tierra”) y la propiedad del secreto tecnológico. No justificada por el trabajo sino impuesta por la fuerza, a manera del viejo dominio medieval, la propiedad de estos “medios de producción no producidos” u objetos “sin valor pero con precio” interviene de manera determinante en el proceso que *convierte* al conjunto de los *valores* —propio de la riqueza social existente en calidad de *producto*— en el conjunto de los *precios* —propio de la misma riqueza cuando pasa a existir en calidad de *bien*.

Sea amplia o restringida, densa o enrarecida, central o periférica, la realidad del capitalismo gravita sobre la historia moderna de los últimos cien años bajo la forma de un combate desigual entre estos dos polos de distorsión de las leyes del mercado. Todo parece indicar que la tendencia irreversible que sigue la historia de la economía capitalista —y que afecta considerablemente a las otras historias diferenciales de la época— es la que lleva al predominio abrumador de la propiedad de la “tecnología” sobre la propiedad de la “tierra”, como propiedad que fundamenta el derecho a las ganancias extraordinarias.

Tesis 7

El cuádruple ethos de la modernidad capitalista

La forma objetiva del mundo moderno, la que debe ser asumida ineludiblemente en términos prácticos por todos aquellos que aceptan vivir en referencia a ella, se encuentra dominada por la presencia de la realidad o el *hecho capitalista*; es decir, en última instancia, por un conflicto permanente entre la dinámica de la “forma social-natural” de la vida social y la dinámica de la reproducción de su riqueza como “valorización del valor” —conflicto en el que una y otra vez la primera debe sacrificarse a la segunda y ser subsumida por ella. Si esto es así, asumir el hecho capitalista como condición necesaria de la existencia práctica de todas las cosas consiste en desarrollar

un *ethos* o comportamiento espontáneo capaz de integrarlo como inmediatamente aceptable, como la base de una “armonía” usual y segura de la vida cotidiana.

Cuatro parecen ser los *ethe* puros o elementales sobre los que se construyen las distintas *espontaneidades* complejas que los seres humanos le reconocen en su experiencia cotidiana al mundo de la vida posibilitado por la modernidad capitalista.

Una primera manera de tener por “natural” el hecho capitalista es la del comportamiento que se desenvuelve dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión que tiene la acumulación del capital no sólo de representar fielmente los intereses del proceso “social-natural” de reproducción, cuando en verdad los reprime y deforma, sino de estar al servicio de la potenciación del mismo. Valorización del valor y desarrollo de las fuerzas productivas serían, dentro de esta espontaneidad, más que dos dinámicas coincidentes, una sola, unitaria. A este *ethos* elemental lo podemos llamar *realista* por su carácter afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o “realmente existente”, sino de la *imposibilidad* de un mundo alternativo.

Una segunda forma de naturalizar lo capitalista, tan militante como la anterior, implica la identificación de los mismos dos términos, pero pretende ser una afirmación de todo lo contrario: no del valor sino justamente del valor de uso. La “valorización” aparece para ella plenamente reductible a la “forma natural”. Resultado del “espíritu de empresa”, no sería otra cosa que una variante de la misma forma, puesto que este espíritu sería, a su vez, una de las figuras o sujetos que hacen de la historia una aventura permanente, lo mismo en el plano de lo humano que en el de la vida en general. Aunque fuera probablemente perversa, como la metamorfosis del Ángel necesariamente caído en Satanás, esta metamorfosis del “mundo bueno” o de “forma natural” en “infierno” capitalista no dejaría de ser un “momento” del “milagro” que es en sí misma la Creación. Esta peculiar manera de vivir con el capitalismo, que se

afirma en la medida en que lo transfigura en su contrario, sería propia del *ethos romántico*.

Una tercera manera, que puede llamarse *clásica*, de asumir como espontánea la subsunción del proceso de la vida social a la historia del valor que se valoriza, consistiría en vivirla como una necesidad trascendente, es decir, como un hecho que rebasa el margen de acción que corresponde a lo humano. Bendición por un lado, fruto de una armonía, y maldición por otro, fruto de un conflicto, la combinación de lo natural y lo capitalista es vista como un hecho metafísico distante o presupuesta como un destino clausurado cuya clausura justamente abre la posibilidad de un mundo a la medida de la condición humana. Para ella, toda actitud en pro o en contra de lo establecido que sea una actitud militante en su entusiasmo o su lamento y tenga pretensiones de eficacia decisiva —en lugar de reconocer sus límites (con el distanciamiento y la ecuanimidad de un racionalismo estoico) dentro de la dimensión del comprender— resulta ilusa y superflua.

Una cuarta manera de interiorizar al capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana completaría el cuádruple sistema elemental del *ethos* prevaleciente en la modernidad establecida. El arte *barroco* puede prestarle su nombre porque, como él —que en el empleo del canon formal incuestionable encuentra la oportunidad de despertar el conjunto de gestos petrificado en él, de revitalizar la situación en la que se constituyó como negación y sacrificio de lo otro—, ella también es una “aceptación de la vida hasta en la muerte”. Es una estrategia de afirmación de la “forma natural” que parte paradójicamente de la experiencia de la misma como *sacrificada*, pero que —“obedeciendo sin cumplir” las consecuencias de su sacrificio, convirtiendo en “bueno” al “lado malo” por el que “avanza la historia”— pretende reconstruir lo concreto de ella a partir de los restos dejados por la abstracción devastadora, re-inventar sus cualidades planteándolas como “de segundo grado”, insuflar de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo

y el disfrute de los “valores de uso” ofrecen al dominio del proceso de valorización.

Como es comprensible, ninguno de estos cuatro *ethe* que conforman el sistema puro de “usos y costumbres” o el “refugio y abrigo” civilizatorio elemental de la modernidad capitalista se da nunca de manera exclusiva; cada uno aparece siempre combinado con los otros, de manera diferente según las circunstancias, en la vida efectiva de las distintas “construcciones de mundo” modernas. Puede, sin embargo, jugar un papel dominante en esa composición, organizar su combinación con los otros y obligarlos a traducirse a él para hacerse manifiestos. Sólo en este sentido relativo sería de hablar, por ejemplo, de una “modernidad clásica” frente a otra “romántica” o de una “mentalidad realista” a diferencia de otra “barroca”.

Provenientes de distintas épocas de la modernidad, es decir, referidos a distintos impulsos sucesivos del capitalismo —el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo—, los distintos *ethe* modernos configuran la vida social contemporánea desde diferentes estratos “arqueológicos” o de decantación histórica. Cada uno ha tenido así su propia manera de actuar sobre la sociedad y una dimensión preferente de la misma desde donde ha expandido su acción. Definitiva y generalizada habrá sido así, por ejemplo, la primera impronta, la de “lo barroco”, en la tendencia de la civilización moderna a revitalizar el código de la tradición occidental europea después de cada nueva oleada destructiva proveniente del desarrollo capitalista. Como lo será igualmente la última impronta, la “romántica”, en la tendencia de la política moderna a tratar a la legalidad del proceso económico en calidad de materia maleable por la iniciativa de los grandes pueblos o los grandes hombres. Por otro lado, esta disimultaneidad en la constitución y la combinación de los distintos *ethe* es también la razón de que ellos se repartan de manera sistemáticamente desigual, en un complicado juego de afinidades y repugnancias, sobre la geografía del planeta moderniza-

do por el occidente capitalista; de que, por arriesgar un ejemplo, lo *otro* aceptado por el “noroccidente realista” sea más lo “romántico” que lo “barroco” mientras que lo *otro* reconocido por el “sur barroco” sea más lo “realista” que lo “clásico”.

Tesis 8

Occidente europeo y modernidad capitalista

Paráfrasis de lo que Marx decía acerca del oro y de su función dineraria en la circulación mercantil: Europa no es moderna “por naturaleza”; la modernidad, en cambio, sí es europea “por naturaleza”.

Europa aparece a la mirada retrospectiva como constitutivamente protomoderna, como predestinada a la modernidad. En efecto, cuando resultó necesario, ella, sus territorios y sus poblaciones, se encontraban especialmente bien preparados para darle una oportunidad real de despliegue al *fundamento* de la modernidad; ofrecían una situación favorable para que fuera asumido e interiorizado en calidad de principio reestructurador de la totalidad de la vida humana —y no desactivado y sometido a la sintetización social tradicional, como sucedió en el Oriente.

Durante la Edad Media, la coincidencia y la interacción de al menos tres grandes realidades históricas —la construcción del orbe civilizatorio europeo, la subordinación de la riqueza a la forma mercantil y la consolidación católica de la revolución cultural cristiana— conformaron en Europa una marcada predisposición a aceptar el reto que venía incluido en un acontecimiento largamente madurado por la historia: la inversión de la relación de fuerzas entre el ser humano y sus condiciones de reproducción.

En primer lugar, en la “economía-mundo” que se formaba en la Europa del siglo XII, la dialéctica entre la escasez de los medios de vida y el productivismo de la vida social había alcanzado sin duda el grado de complejidad más alto conocido hasta entonces en la

historia del planeta. Varias eran las “zonas templadas” del planeta en donde la complejidad *desmesurada* del sistema que asegura la reproducción social al acoplar el esquema de las capacidades de producción con el de las necesidades de consumo no se presentaba solamente como un exceso excepcional, sino que constituía una condición generalizada de la existencia humana; en otras palabras, no faltaban regiones del planeta en las que —a diferencia de las “zonas tórridas”, en donde la ineludible artificialidad de la vida humana no exigía demasiado de la naturaleza, de la vigencia de sus leyes— la vida del ser humano no podía tener lugar sin “hacer de su propio desarrollo una necesidad de la naturaleza”.² Pero, de todas ellas, el “pequeño continente” europeo era el único que se encontraba en plena “revolución civilizatoria”, sometido al esfuerzo de construirse como totalidad concreta de fuerzas productivas; el único que disponía entonces del lugar funcional adecuado para aceptar y cultivar un acontecimiento que consiste justo y ante todo en una potenciación de la productividad del trabajo humano y por tanto en una ampliación de la escala en que tiene lugar ese metabolismo del cuerpo social. La zona europea, como orbe económico capaz de dividir regionalmente el trabajo con coherencia tecnológica dentro de unas fronteras geográficas imprecisas pero innegables, poseía ante todo la *medida* óptima para ser el escenario de tal acontecimiento.

En segundo lugar, en la Europa que se gestaba, la mercantificación del proceso de circulación de la riqueza —con su instrumento elemental, el valor, y su operación clave, el intercambio por equivalencia— desbordaba los límites de esta esfera y penetraba hasta la estructura misma de la producción y el consumo; se generalizaba como subordinación real del trabajo y el disfrute concretos a una necesidad proveniente de sólo una de sus dimensiones reales, de aquella dimensión en la que uno y otro existen abstractamente co-

² K. Marx, *Das Kapital*, I., 5., 1, p. 502: “macht seine eigene Entwicklung zu einer Naturnothwendigkeit”.

mo simples actos de objetivación y des-objetivación de valor: a la necesidad de realización del valor de las mercancías en el mercado. El intercambio de equi-valentes había dejado de ser uno más de los modos de transacción que coexistían y se ayudaban o estorbaban entre sí dentro de la realidad del mercado, y éste, por su parte, no se limitaba ya a ser solamente el vehículo del “cambio de manos” de los bienes una vez que habían sido ya producidos, a escenificar únicamente la circulación de aquella parte propiamente excedentaria de la riqueza. Había quedado atrás la época en que la circulación mercantil no era capaz de ejercer más que una “influencia exterior” o apenas deformante sobre el metabolismo del cuerpo social. Tendía ya a atravesar el espesor de ese “cambio de manos” de la mercadería, a promover y privilegiar (funcionando como mecanismo de crédito) el mercado de valores aún no producidos y a convertirse así en una *mediación técnica* indispensable de la reproducción de la riqueza social.

La mercantificación de la vida económica europea, al cosificar al mecanismo de circulación de la riqueza en calidad de “sujeto” distribuidor de la misma, vaciaba lentamente a los sujetos políticos arcaicos, esto es, a las comunidades y a los señores, como sujetos políticos arcaicos, de su capacidad de injerencia tanto en la distribución de los bienes como en su producción/consumo. Desligaba, liberaba o emancipaba paso a paso al trabajador individual de sus obligaciones localistas y lo insertaba prácticamente, aunque fuera sólo en principio, en el universalismo del mercado mundial en ciernes.

En tercer lugar, la transformación cristiana de la cultura judía, que sólo pudo cumplirse mediante la refuncionalización de lo occidental grecorromano y sólo pudo consolidarse en el sometimiento colonialista de las culturas germanas, había preparado la estructura mítica de la práctica y el discurso de las poblaciones europeas —en un diálogo contrapuntístico con la mercantificación de la vida cotidiana— para acompañar y potenciar el florecimiento de la modernidad. Los seres humanos vivían ya su propia vida como un

comportamiento conflictivo de estructura esquizoide. En tanto que era un alma celestial, su persona sólo se interesaba por el valor; en tanto que era un cuerpo terrenal, en cambio, sólo tenía ojos para el valor de uso. Sobre todo, se sabían involucrados, como fieles, como miembros de la *ecclesia*, iguales en jerarquía los unos a los otros, en una empresa histórica que para ser colectiva tenía que ser íntima y viceversa. Era la empresa de la Salvación del género humano, el esfuerzo del viejo “pueblo de Dios” de la religión judía, pero ampliado o universalizado para todo el género humano, que era capaz de integrar a todos los destinos particulares de las comunidades autóctonas y de proponer un “sentido único” y una racionalidad (cuando no una lengua) común para todos ellos.

Sin el antecedente de una proto-modernidad espontánea de la civilización occidental europea, el *capitalismo* —esa vieja modalidad mediterránea de comportamiento de la riqueza mercantil en su proceso de circulación— no habría podido constituirse como el modo dominante de reproducción de la riqueza social. Pero también a la inversa: sin el capitalismo, el fundamento de la modernidad no hubiera podido provocar la conversión de lo que sólo eran tendencias o prefiguraciones modernas del Occidente europeo en una forma desarrollada de la totalidad de la existencia social, en una modernidad efectiva.

Para constituirse en calidad de modo peculiar de reproducción de la riqueza social, el capitalismo necesitó de lo europeo; una vez que estuvo constituido como tal (y lo europeo, por tanto, modernizado), pudo ya extenderse y planetarizarse sin necesidad de ese “humus civilizatorio” original, improvisando encuentros y coincidencias *ad hoc* con civilizaciones tendencialmente ajenas e incluso hostiles al fundamento mismo de toda modernidad.

Para volverse una realidad efectiva, la esencia de la modernidad debió ser “trabajada” según las “afinidades electivas” entre la proto-modernidad de la vida europea y la forma capitalista de la circulación de los bienes. Para que adopte nuevas formas efectivas, para que se desarrolle en otros sentidos, sería necesario que otras afinidades

entre las formas civilizatorias y las formas económicas llegaron a cambiar la intención de ese "trabajo".

Fenómeno originalmente circulatorio, el capitalismo ocupa toda una época en penetrar a la esfera de la producción/consumo; necesita que los metales preciosos americanos lleven a la revaluación de las manufacturas europeas para descubrir que el verdadero fundamento de su posibilidad no está en el juego efímero con los términos del intercambio ultramarino, sino en la explotación de la fuerza de trabajo; que las verdaderas Indias están dentro de la economía propia (*Correct your maps, Newcastle is Peru!*). Es el periodo en que el orbe económico europeo se amplía y se contrae hasta llegar a establecer su medida definitiva; su núcleo central salta de sur a norte, de este a oeste, de una ciudad a otra, concentrando y repartiendo funciones. Es por ello la época en que la disputa entre los distintos proyectos posibles de modernidad se decide dificultosamente en favor del que demuestra mayor firmeza en el manejo del capitalismo como modo de producción. De aquel proyecto que es capaz ante todo de ofrecer una solución al problema que representa la resistencia a la represión, al sacrificio de las pulsiones, por parte del cuerpo tanto individual como comunitario; que es capaz de garantizar un comportamiento económico obsesivamente ahorrativo y productivista en virtud de que la cultura cristiana que le sirve de apoyo se ha despojado de la consistencia eclesial (mediterránea y judaica) de su religiosidad —perceptible de manera corporal y exterior para todos— y la ha reemplazado por una consistencia diferente, puramente individual (improvisada después de la destrucción de las comunidades germanas); en virtud de que su cristianismo ha hecho de la religiosidad un asunto imperceptible para los otros, pero presente en la interioridad psíquica de cada uno; una experiencia puramente imaginaria en la que el cumplimiento moral, convertido en auto-satisfacción, coincide con la norma moral, convertida en auto-exigencia.

Si lo que determina específicamente la vida del ser humano es su carácter político —el hecho de que configurar y reconfigurar su socialidad tiene para él preeminencia sobre la actividad básica con la que reproduce su animalidad—, la teoría de Marx en torno a la enajenación y el fetichismo es sin duda la entrada conceptual más decisiva a la discusión en torno a los nexos que es posible reconocer entre la modernidad y el capitalismo.

Para no dejar de existir, la libertad del ser humano ha tenido, paradójicamente, que negarse como libertad política, soberanía o ejercicio de autarquía en la vida social cotidiana. Diríase que la asociación de individuos concretos —ese “grupo en fusión” originario que es preciso suponer—, espantada ante la magnitud de la empresa, rehúsa gobernarse a sí misma; o que, por el contrario, incompatible por naturaleza con cualquier permanencia, es incapaz de aceptarse y afirmarse en calidad de institución. Lo cierto es que, en su historia, el ser humano ha podido saber de la existencia de su libertad política, de su soberanía o capacidad de auto-gobierno, pero sólo como algo legendario, impensable para el común de los días y de las gentes, o como algo exterior y ajeno a él; como el motivo de una narración, ante cuyos efectos reales, si no canta alabanzas, no le queda otra cosa que mascullar maldiciones.

Descontados los momentos de tensión histórica extraordinaria, que se limitan a la corta duración en que se cumple una tarea heroica singular, y dejando de lado ciertas comarcas de historia regional, protegidas transitoriamente respecto de la historia mayor (y en esa medida des-realizadas), es innegable que desde siempre han sido prácticamente nulas las ocasiones que se le han presentado al ser humano concreto, como asociación de individuos o como persona individual, para ejercer por sí mismo su libertad como soberanía, y para hacerlo de manera positiva, es decir, acompañada por el disfrute de la vida física que le

permite ser tal. Sea directo o indirecto, el ejercicio propio, es decir, no otorgado ni delegado, no transmitido ni reflejado, de la capacidad política ha debido darse siempre negativamente (con sacrificio de la vida física), como transgresión y reto, como rebeldía frente a conglomerados de poder extra-políticos (económicos, religiosos, etcétera) que se establecen sobre ella. Parasitarios respecto de la vida social concreta, pero necesarios para su reproducción, estos poderes han concentrado y monopolizado para sí la capacidad de reproducir la forma de la vida social, de cultivar la identidad concreta de la comunidad (*polis*), de decidir entre las opciones de existencia que la historia pone ante ella.

Esta descripción, sin duda acertada, de toda la historia política del ser humano —desde su cumplimiento a través de las disposiciones despótico-teocráticas hasta su realización a través del gobierno democrático-estatal— como la historia implacable de una vocación destinada a frustrarse, se encuentra en la base de la desconstrucción crítica de la cultura política moderna implicada en el concepto de *enajenación* propuesto por Marx. Según él, el conglomerado específicamente moderno de poder extra-político que se arroga y ejerce el derecho de vigilar el ejercicio de la soberanía por parte de la sociedad, y de intervenir en él con sus ordenamientos básicos, es el que resulta del Valor de la mercancía capitalista en tanto que “sujeto automático”. Se trata de un poder que se ejerce en contra de la comunidad como posible asociación de individuos libres, pero a través de ella misma en lo que tiene de colectividad que sólo puede percibir el aspecto temerario de un proyecto propio; que reniega de su libertad, se instala en el pragmatismo de la *Realpolitik* y entrega su obediencia a cualquier gestión o cualquier caudillo capaz de asegurarle la supervivencia a corto plazo.

De acuerdo con el descubrimiento de Marx, el valor que actúa en la circulación capitalista de la riqueza social es diferente del que está en juego en la circulación simplemente mercantil de la misma: en este caso no es más que el elemento mediador del intercambio de mercancías, mientras que en el primero es el “sujeto promotor” del mismo.

En lugar de representar relaciones entre mercancías, entra ahora —por decirlo así— en una relación privada consigo mismo. Ser valor es allí ser capital, porque el valor es el “sujeto automático” de “un proceso en que, él mismo, al cambiar constantemente entre las formas de dinero y mercancía, varía su magnitud [...] se auto-valoriza [...] Ha recibido la facultad misteriosa de generar valor por el solo hecho de ser valor [...]

Mientras, en la circulación simple, el valor de las mercancías adquiere frente al valor de uso de las mismas, a lo mucho, cuando es dinero, una forma independiente, aquí, de pronto, se manifiesta como una substancia que está en proceso y es capaz de moverse por sí misma, y respecto de la cual ambas, la mercancía y el dinero, no pasan de ser simples formas.³

Instalado en la esfera de la circulación mercantil, el Valor de la mercancía capitalista ha usurpado (*übergriffen*) a la comunidad humana no sólo directamente la ubicación desde donde se decide sobre la correspondencia entre su sistema de necesidades de consumo y su sistema de capacidades de producción, sino también, indirectamente, la ubicación política fundamental desde donde se decide su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia.

Rara vez esta suspensión de la autarquía o esta enajenación de la capacidad política del sujeto social, que es la esencia del “fenómeno de la cosificación”, ha sido denunciada en toda su radicalidad por la política revolucionaria de inspiración marxista. Por lo demás, los nexos de implicación entre la denuncia de la cosificación y la praxis cotidiana de esa política han sido prácticamente nulos. La “teoría de la enajenación” no ha servido de guía a los marxistas porque la idea de revolución que han empleado permanece atada al mito politicista de la revolución, que reduce la autarquía del sujeto social a la simple soberanía de la “sociedad política” y su estado. Si bien la tradición de los marxistas ha reunido ya muchos elementos esenciales, una teoría

³ Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der politische Oekonomie*, Erster Band, Hamburgo 1867, pp. 116-117. Trad. Scaron, Siglo XXI Ed., vol. 2, p. 188.

de la revolución que parta del concepto marxiano de enajenación está aún por hacerse.

La teoría de la enajenación como teoría política debería partir de un reconocimiento: la usurpación de la soberanía social por parte de la “república de las mercancías” y su “dictadura” capitalista no puede ser pensada como el resultado de un acto fechado de expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto como estado de parálisis o anulación definitiva (mientras no suene la hora mesiánica de la revolución) de la politicidad social. Tal usurpación es un acontecer permanente en la sociedad capitalista; es un proceso constante en el que la mixtificación de la voluntad política sólo puede tener lugar de manera parasitaria y simultánea a la propia formación de esa voluntad. La “gestión” política del capital, entidad de por sí ajena a la dimensión de las preocupaciones políticas, lejos de ejercerse como la imposición proveniente de una exterioridad económica dentro de un mundo político ya establecido, se lleva a cabo como la construcción de una interioridad política propia; como la instalación de un ámbito peculiar e indispensable de vida política para la sociedad: justamente el de la agitación partidista por conquistar el gobierno de los asuntos públicos dentro del estado democrático representativo de bases nacionales.

La vitalidad de la *cultura política moderna* se basa en el conflicto siempre renovado entre las pulsiones que restauran y reconstituyen la capacidad política “natural” del sujeto social y las disposiciones que la reproducción del capital tiene tomadas para la organización de la vida social.

Aunque diferentes entre sí, la cuestión acerca de la autarquía y la cuestión acerca de la democracia son inseparables la una de la otra. La primera —en sentido revolucionario— intenta problematizar las posibilidades que tiene la sociedad de liberar la actividad política de los individuos humanos a partir de la reconquista de la soberanía o capacidad política de la sociedad, intervenida por el funcionamiento destructivo (anti-social, anti-natural) de la acumulación del capital.

La segunda —en sentido reformista— intenta, a la inversa, problematizar dentro de los márgenes de la soberanía “realmente existente”, las posibilidades que tiene el juego democrático del estado moderno de perfeccionar la participación popular hasta el grado requerido para nulificar los efectos negativos que pueda tener la desigualdad económica estructural sobre la vida social. ¿No existe en verdad un punto de coincidencia de las dos objeciones críticas que se plantean recíprocamente la línea de la revolución y la línea de la reforma: la idea de que la substitución del “modo de producción” no puede ser tal si no es al mismo tiempo una democratización de la sociedad y la idea de que el perfeccionamiento de la democracia no puede ser tal si no es al mismo tiempo una transformación radical del “modo de producción”?

Si la teoría política basada en el concepto de “cosificación” acepta que existe la posibilidad de una política *dentro* de la enajenación, que la sociedad —aun privada de su soberanía posible— no está desmovilizada o paralizada políticamente ni condenada a esperar el momento mesiánico en el que le será devuelta su libertad política, el problema que se le plantea consiste en establecer el modo en que lo político mixtificado por el capital cumple el imperativo de la vida mercantil de construir un escenario político real y un juego democrático apropiado para la transmutación de sus *intereses* civiles en *voluntad* ciudadana. Sólo sobre esta base podrá juzgar acerca del modo y la medida en que la vitalidad efectiva del juego democrático puede ser encauzada hacia el punto en que éste encontrará en su propio orden del día a la revolución.

Tesis 10

La violencia moderna: la corporeidad como capacidad de trabajo

La paz, la exclusión de la violencia que la modernidad capitalista conquista para la convivencia cotidiana, no es un hecho que descanse, como sucede en otros órdenes civilizatorios, en una *administración* de la violencia, sino en una *mixtificación* de la misma.

La vida social, para perdurar en su forma, para ser orgánica o civilizada, y poder afirmarse frente a la amenaza de la inestabilidad, la desarticulación o el salvajismo —características de una socialidad en situación extraordinaria, “en fusión” (revolución) o en descomposición (catástrofe)—, ha requerido siempre producir y reproducir en su interior una zona considerable de vida pacífica, en la que prevalece un “alto al fuego limitado pero permanente”, un mínimo indispensable de armonía social. La paz generalizada es imposible dentro de una sociedad construida a partir de las condiciones históricas de la escasez; ésta tiene que ser interiorizada y funcionalizada en la reproducción de la sociedad y la única manera que tiene de hacerlo es a través de la imposición de una injusticia distributiva sistemática, la misma que convierte a la violencia en el modo de comportamiento necesario de la parte más favorecida de la sociedad con la parte más perjudicada. La creación de la zona pacificada (el simulacro de paz interna generalizada) sólo puede darse, por lo tanto, cuando —además de los aparatos de represión— aparece un dispositivo no violento de disuasión capaz de provocar en el comportamiento de los explotados una reacción de autobloqueo de la respuesta violenta a la que están siendo provocados sistemáticamente. Gracias a él, la violencia de los explotadores no sólo resulta soportable, sino incluso aceptable por parte de los explotados. La consistencia y la función de este dispositivo son justamente lo que distingue a la vigencia de la paz social en la modernidad capitalista de otros modos de vigencia de la misma, conocidos de antes o todavía por conocer.

“Sobre la base del sistema salarial, incluso el trabajo *no pagado* tiene la apariencia de trabajo *pagado*”, mientras que, “por el contrario, en el caso del esclavo, incluso aquella parte de su trabajo que sí se paga se presenta como no pagada.”⁴

⁴ *Value, Price and Profit. Addressed to the Working Men*, Londres 1899, p. 63.

Esta afirmación de Marx lleva implícita otra: al contrario de los tiempos pre-modernos, cuando incluso las relaciones interindividuales armónicas (de voluntades coincidentes) estaban bajo el signo de la violencia, en los tiempos modernos incluso las relaciones interindividuales violentas se encuentran bajo el signo de la armonía.

La aceptación “de grado, y no por fuerza”, por parte de los individuos, en su calidad de trabajadores, de una situación en la que su propia *inferioridad* social (“económica”) se regenera sistemáticamente es el requisito fundamental de la actual vida civilizada moderna y de sus reglas de juego. Se trata de un acto que sólo puede tener lugar porque esa misma situación es, paradójicamente, el único lugar en donde la *igualdad* social (“política”) de esos individuos está garantizada. La situación que socializa a los individuos trabajadores en tanto que propietarios privados les impone una identidad de “dos caras”: la de “ciudadanos” en la empresa histórica llamada Estado nacional —miembros de una comunidad a la que pertenecen sin diferencias jerárquicas— y la de “burgueses” en una vida económica compartida —socios de una empresa de acumulación de capital a la que sólo pueden pertenecer en calidad de miembros inferiores de la misma. Es a la igualdad como ciudadano, como alguien que existe en el universo humano —y participa de la protección que brinda el seno en principio civilizado y pacífico de la comunidad nacional— a lo que el individuo como trabajador sacrifica sus posibilidades de afirmación en el aspecto distributivo, su capacidad de ser partícipe en términos de igualdad en el disfrute de la riqueza social. Y es justamente el contrato de compra/venta de la mercancía fuerza de trabajo —acto paradigmático, cuyo sentido se repite por todas partes en el gran edificio de la intersubjetividad moderna— el dispositivo en virtud del cual el individuo trabajador “se salva y se condena”. Al comportarse como vendedor-comprador, se socializa en tanto que propietario privado, es decir, en términos de igualdad frente a los otros “ciudadanos”, aunque el logro de esa condición implique para él al mismo tiempo una autocondena a la

inferioridad en tanto que “burgués”, a la sumisión frente a aquellos individuos no trabajadores que son propietarios de algo más que de su simple fuerza de trabajo. Propietario privado, el trabajador no pierde esa calidad, aunque su propiedad sea nula, por cuanto detenta de todas maneras la posesión de su cuerpo, es decir, el derecho de ponerlo en alquiler. Cuando se comporta como trabajador, el ciudadano moderno inaugura un nuevo comportamiento de la persona humana respecto de su base natural, del “espíritu” respecto a la “materia”. Como tal, el ser humano no *es* su cuerpo, sino que *tiene* un cuerpo; un cuerpo que le permite mantener ese mismo *status de humano* precisamente en la medida en que es objeto de su violencia.

El esclavo antiguo podía decir: “En verdad soy esclavo, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera.” La violencia implícita en su situación sólo estaba *relegada o pospuesta*; la violación de su voluntad de disponer de sí mismo estaba siempre en estado de inminencia: podía ser vendido, podía ser ultrajado en el cuerpo o en el alma. La relación de dependencia recíproca que mantenía con el amo hacía de él en muchos casos un *servo padrone*; el respeto parcial que le demostraba el amo era una especie de pago por el irrespeto global que le tenía (y que se volvía así perdonable), una compensación de la violencia profunda con que lo sometía. A la inversa, el “esclavo” moderno dice: “En verdad soy libre, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera.” La violencia implícita en su situación está *borrada*, es imperceptible: su voluntad de disponer de sí mismo es inviolable, sólo que el ejercicio pleno de la misma (no venderse como “fuerza de trabajo”, por ejemplo) requiere de ciertas circunstancias propicias que no siempre están dadas. Aquí el “amo”, el capital, es en principio impersonal —no reacciona al valor de uso ni a la “forma natural” de la vida— y en esa medida no depende del “esclavo” ni necesita entenderse con él; prosigue el cumplimiento de su “capricho” (la autovalorización) sin tener que compensar nada ni explicar nada ante nadie.

Una cosa era *asumir* la violencia exterior, aceptar y administrar el hecho de la desigualdad como violencia del dominador, disculpándolo como mecanismo necesario de defensa ante la amenaza de “lo nuestro” por “lo ajeno”; disimulándolo y justificándolo como recurso ineludible ante la agresión de la naturaleza o la reticencia de Dios a mediar entre la Comunidad y lo Otro. Muy diferente, en cambio, es *des-conocer* la violencia del explotador e imputar cualquier efecto de la misma a la presencia directa y en bruto de una hostilidad exterior. Des-conocerla es lo mismo que negar su *necesidad* dentro del mundo social establecido; remitir el hecho de su existencia a simples defectos secundarios en la marcha del progreso y su conquista de “lo otro”; a una falta o un exceso de velocidad en la expansión de las fuerzas productivas o en la eliminación de las formas sociales premodernas o semi-modernas.

Desprovista de un nombre propio, de un lugar social en la cotidianidad moderna, la violencia de las “relaciones de producción” capitalistas gravita sin embargo de manera determinante tanto en ella como en la actividad política que parte de ella para levantar sus instituciones. Borrada como acción del otro, desconocida como instrumento real de las relaciones interindividuales, la violencia de la explotación a través del salario se presenta como una especie de castigo que el cuerpo del trabajador debe sufrir por culpa de su propia deficiencia, por su falta de calificación técnica o por su atavismo cultural. Castigo que atomiza su manifestación hospedándose parasitariamente hasta en los comportamientos más inofensivos de la vida diaria: torciéndolos desde adentro, sometiéndolos a un peculiar efecto de extrañamiento.

El fundamento de la modernidad trae consigo la posibilidad de que la humanidad de la persona humana se libere y depure, de que se rescate del modo arcaico de adquirir concreción, que la ata y limita debido a la identificación de su cuerpo con una determinada función social adjudicada (productiva, parental, etcétera). Esta posibilidad de que la persona humana explore la soberanía sobre su cuerpo

natural, que es una “promesa objetiva” de la modernidad, es la que se traiciona y caricaturiza en la modernidad capitalista cuando la humanidad de la persona, violentamente disminuida, se define a partir de la identificación del cuerpo humano con su simple fuerza de trabajo. El trabajador moderno, “libre por partida doble”, dispone soberanamente de su cuerpo, pero la soberanía que detenta está programada de antemano para ejercerse, sobre la base de esa humanidad disminuida, como represión de la corporeidad animal del mismo. De ser el conjunto de los modos que tiene el ser humano de estar concretamente en el mundo, el cuerpo es convertido en el *instrumento animal* de una sola y peculiar manera de estar en él, la de una apropiación del mismo dirigida a reproducirlo en calidad de medio para un afán productivo sin principio ni fin. Conjunto irremediablemente defectuoso de facultades y calificaciones productivas, el cuerpo del individuo moderno es, una y otra vez, premiado con la ampliación del disfrute y al mismo tiempo castigado con la neutralización del goce correspondiente. El dispositivo que sella esta interpenetración del premio y el castigo es el que disecciona y separa artificial y dolorosamente a la primera dimensión del disfrute del cuerpo —la de su apertura activa hacia el mundo—, convirtiéndola en el mero gasto de un recurso renovable durante el “tiempo de trabajo”, de la segunda dimensión de ese disfrute del cuerpo —la de su apertura pasiva hacia el mundo—, reducida a una simple restauración del trabajador durante el “tiempo de descanso y diversión”.

Por lo demás, la eliminación de todo rastro del carácter humano de la violencia en las relaciones de convivencia capitalistas parece ser también la razón profunda del vaciamiento ético de la actividad política. Nunca como en la época moderna los manipuladores de la “voluntad popular” —los que ponen en práctica “soluciones” más o menos “finales” a las “cuestiones” sociales, culturales, étnicas, ecológicas, etcétera— habían podido ejercer la violencia de sus funciones con tanto desapego afectivo ni con tanta eficacia: como simples vehículos de un “imperativo” de pretensiones astrales —la

Vorsehung— que pasara intocado a través de todos los criterios de valoración del comportamiento humano.

Tesis II

La modernidad y el imperio de la escritura

La oportunidad moderna de liberar la dimensión simbólica de la existencia social —la actividad del hombre como constructor de significaciones tanto prácticas como lingüísticas— se encuentra afectada decisivamente por el hecho del re-centramiento capitalista del proceso de reproducción de esa existencia social en torno a la meta última de la valorización del valor.

A finales de la Edad Media occidental, la dimensión comunicativa de la existencia social —el conjunto de sistemas semióticos organizados en torno al lenguaje— fue sin duda la dimensión más directamente afectada por el impacto proveniente del “cambio de medida” en el proceso de reproducción de la riqueza social, por los efectos de su “salto cualitativo” a una nueva escala de medida, la de la totalidad del continente europeo. Los códigos del proceso de ciframiento/desciframiento (producción/consumo) de las significaciones prácticas en la vida cotidiana, que habían operado a través de una *normación* de tendencia restrictiva y conservadora durante toda la larga “historia de la escasez” —historia en la que ningún proyecto de vida social podía ser otra cosa que la ampliación de una estrategia de *supervivencia*—, alcanzaron la capacidad de conquistar zonas de sí mismos que habían debido permanecer selladas hasta entonces. La tabuización o de-negación de un amplio conjunto de posibilidades de donación de forma a los productos/útiles (bienes/producidos) pudo así comenzar a debilitarse. La estructura del campo instrumental pudo comenzar su recomposición histórica en escala cuantitativamente ampliada y en registros cualitativos completamente inéditos. Igualmente, las distintas lenguas naturales, que, ellas

también, venían normadas de hecho en dirección restrictiva por la vigencia aplastante de sus respectivas estructuras míticas en el lenguaje cotidiano, comenzaron su proceso de reconstitución radical, de auto-construcción justamente como “lenguas naturales modernas”; obedecían al llamado que venía de la creatividad liberada en la esfera de las hablas cotidianas, que ellas percibían como un reto para intensificar y diversificar su capacidad codificadora.

Es indudable que un *logocentrismo* prevalece en la existencia humana en la misma medida en la que ella hace de todos sus comportamientos realidades semióticas; la sociedad humana otorga a la comunicación propiamente lingüística la jerarquía representante y coordinadora de todas las otras vías de la semiosis para efectos de la construcción del sentido común de todas ellas. Le permite incluso que consolide esa centralidad cuando ella misma la concentra y desarrolla en calidad de *escritura*.

Pero aparte de logocéntrica, la comunicación social debió ser también *logocrática*; es decir, no sólo tuvo que someter su producción global de sentido al que se origina en la comunicación puramente lingüística, sino que debió además comprometerla en una tarea determinada que le corresponde específicamente a ésta última, la tarea muy especial que consiste en defender la norma que da *identidad* singular al código de una civilización. La comunicación lingüística reduce y condensa para ello su función mitopoyética; la encierra en el cultivo hermenéutico de un texto sagrado y su *corpus* dogmático. Aunque no lo parezca, la logocracia no consiste en verdad en una afirmación exagerada del logocentrismo; la logocracia —impuesta por la necesidad de fundamentar la política sobre bases religiosas— implica el empobrecimiento y la unilateralidad del logocentrismo. Es en verdad una negación del despliegue de su vigencia; trae consigo la subordinación de los múltiples usos del lenguaje al cumplimiento hieratizado de uno solo de ellos, el uso que tiene lugar en el discurso mítico religioso.

Al igual que sobre los códigos prácticos y los lingüísticos y sobre

los usos instrumentales y las hablas, el impacto fundamental de la modernidad fue también liberador respecto del logocentrismo. Traía la oportunidad, primero, de quitar a la producción/consumo de significaciones prácticas de la opresión bajo el poder omnímodo del lenguaje y, segundo, de soltar a éste de la obligación de auto-censura que le imponía el cultivo del mito consagrado.

Pero la liberación del uso de los medios instrumentales, es decir, de la capacidad de inventar formas inéditas para los productos útiles, sólo pudo ser, en la modernidad capitalista, una liberación a medias, vigilada e intervenida. No todas las formas de la creatividad que son reclamadas por los seres humanos en la perspectiva social-natural de su existencia pueden serlo también por parte del “sujeto sustitutivo”, el capital, en la perspectiva de la valorización del valor. El código para la construcción (producción/consumo) de significaciones prácticas pudo potenciarse —dinamizarse, ampliarse, diversificarse—, pero sólo con la mediación de un correctivo, de una *sub-codificación* que lo marcaba decisivamente con un sentido capitalista. La interiorización semiótica “natural” de una antigua estrategia de supervivencia venía a ser substituida por otra, “artificial”, de efectividad diferente, pero también inclinada en sentido represivo: la de una estrategia para la acumulación de capital.

Cosa parecida aconteció en la vida del discurso. Rotas las barreras arcaicas (religiosas y numinosas) de la estructura mítica de las lenguas —la que, al normarlas, les otorga una identidad propia—, otras limitaciones, de un orden diferente, aparecieron en lugar de ellas. Al recomponerse a partir de una épica y una mitopoyesis básicamente burguesas pero de corte capitalista, la estructura mítica de las lenguas modernas se vio en el caso de reinstalar unas facultades de censura renovadas. El “cadáver de Dios”, esto es, la moral del autosacrificio productivista como vía de salvación individual —que haría del vulgar empresario un sujeto de empresa y aventura, y daría a su comportamiento la jerarquía de una actividad de alcance ontológico— se constituyó en el único prisma a través del cual es posible acceder al sentido de lo real.

Destronado de su logocracia tradicional y expulsado de su monopolio del acceso a la realidad y la verdad de las cosas, el ámbito del discurso quedaba así, en principio, liberado de su servicio al mito intocable (escriturado) y al re-ligamiento despótico de la comunidad. Pronto, sin embargo, recibió la condena de una refuncionalización logocrática de nuevo tipo. Según ésta, el momento predominante de todo el “metabolismo entre el Hombre y la Naturaleza” —caracterizado ahora por el desbocado productivismo abstracto del Hombre y por la disponibilidad infinitamente pasiva de la Naturaleza— se sitúa en la apropiación cognoscitiva del referente, es decir, en la actividad de la “razón instrumental”. Recompuesto para el efecto sobre la base de su registro técnico-científico, el lenguaje resulta ser el lugar privilegiado y exclusivo de ese *logos* productor de conocimientos; resulta ser así, nuevamente aunque de manera diferente, el lugar donde reside la verdad de toda otra comunicación posible.

Éste, sin embargo, su dominio restaurado sobre la semiosis práctica, le cuesta al lenguaje una fuerte “deformación” de sí mismo, una reducción *referencialista* del conjunto de sus funciones comunicativas, una fijación obsesiva en la exploración apropiativa del contexto. El lenguaje de la modernidad capitalista se encuentra acondicionado de tal manera, que es capaz de restringir sus múltiples capacidades —de reunir, de expresar y convencer, de jugar y de cuestionar— en beneficio de una sola de ellas: la de convertir al referente en información pura (depurada).

Junto con la *recomposición moderna de la logocracia* tiene lugar también una refuncionalización radical de su principal instrumento, la *escritura*. De texto sagrado, petrificación protectora del discurso en el que la verdad se revela, la escritura se convierte en el vehículo de una intervención ineludible del *logos* instrumental en todo posible uso del lenguaje y en toda posible intervención suya en las otras vías de producción/consumo de significaciones. La secularización de la escritura y el perfeccionamiento consecuente de sus técnicas abrió para el discurso unas posibilidades de despliegue de al-

cances inauditos. En tanto que es tan sólo una versión autónoma del habla verbal, el habla escrita es una prolongación especializada de ella, un modo de llevarla a cabo que sacrifica ciertas características de la misma en beneficio de otras. La envidiable e inigualable contundencia comunicativa del *habla verbal*, que le permite ser efímera, tiene un alto precio a los ojos del *habla escrita*: debe ir acompañada de una consistencia incompleta, confusa y de baja productividad informativa. El habla verbal sólo está a sus anchas cuando se conduce en una estrecha dependencia respecto de otros cauces de la semiosis corporal (la gestualidad, la musicalidad, etcétera), lo que abre pasajes débiles o incluso de silencios en su propia *performance*; cuando juega con el predominio de las distintas funciones comunicativas (de la más burda, la fática, a la más refinada, la poética), juego que la vuelve irreplicable; cuando, finalmente, recurre a una transmisión simultánea de mensajes paralelos (para varios receptores posibles), hecho que vuelve azaroso su desenvolvimiento.

El habla escrita nace como una respuesta a la necesidad de salvar estas limitaciones informativas, aunque sea a costa de la plenitud comunicativa. Fascinadas por el espíritu conclusivo, atemporal y eficiente del habla escrita —con su autosuficiencia lingüística, su concentración unifuncional y su unilinearidad—, hay zonas del habla verbal que ven en ella su tierra prometida.

Sin embargo, no es esta superioridad unilateral del habla escrita lo que la lleva a independizarse del habla verbal y a someterla a sus propias normas. (No hay que olvidar que las lenguas naturales modernas se generan a partir de un habla que ha supeditado el cumplimiento de sus necesidades globales de comunicación al de las necesidades restringidas de su versión escrita.) El habla escrita de una lengua moderna —cuya normación implica una fijación referencialista de las funciones comunicativas, puesto que su meta es el acopio de información— ofrece el *modelo* perfecto de un ordenamiento racional productivista de la actividad humana. El conjunto de los medios o instrumentos de trabajo y disfrute —que es la instancia objetiva más inmediata

del cuerpo humano, de la concreción multidimensional de su estar en el mundo— se desentiende, como lo hace el habla escrita, de todos los modos de su funcionamiento que no demuestran ser racionales en el sentido de la eficiencia exclusivamente pragmática. Puede decirse así que, al guiarse conscientemente o no por esta reducción de las capacidades técnicas del *medium* instrumental, el proceso de producción y consumo del conjunto de los bienes es el fundamento que ratifica y fortalece a la escritura en su posición hegemónica dentro del habla o el uso lingüístico y dentro de la semiosis moderna en general. Es la práctica tecnificada en sentido pragmático la que despierta en la escritura una “voluntad de poder” indetenible. Así se expande la *nueva logocracia*: significar, “decirle algo a alguien sobre algo con una cierta intención y de una cierta manera” deberá consistir primaria y fundamentalmente en hacer del hecho comunicativo “un instrumento de apropiación cognoscitiva” de ese “algo”, de “lo real”. Todo lo demás será secundario.

Tesis 12

Pre-modernidad, semi-modernidad y post-modernidad

La *postmodernidad* es la característica de ciertos fenómenos peculiares de orden general que se presentan con necesidad y de manera permanente *dentro/ fuera* de la propia modernidad. (No es sólo el reciente rasgo de una cierta población acomodada que necesita de un nuevo hastío —esta vez ante a la modernidad corriente— para darle un toque trascendente, y así privativo y aristocrático, a su imagen reflejada en el espejo.) Se trata de una de las tres modalidades principales de la *zona limítrofe* en donde la vigencia o la capacidad conformadora de la modernidad establecida presenta muestras de agotamiento.

La modernidad es un modo de totalización civilizatoria. Como tal, posee diferentes grados de dominio sobre la vida social, tanto en el transcurso histórico como en la extensión geográfica. Allí don-

de su dominio es más débil aparecen ciertos fenómenos híbridos en los que otros principios de totalización concurrentes le disputan la "materia" que está siendo conformada por ella. Es en la zona de los límites que dan hacia el futuro posible en donde se presentan los fenómenos *post-modernos*. En la que da hacia el pasado por superar se muestran los fenómenos *pre-modernos*. En la que se abre/cierra hacia los mundos extraños por conquistar se dan los fenómenos *semi-modernos*.

La dinámica del fundamento de la modernidad genera constantemente nuevas constelaciones de posibilidades para la vida humana, las mismas que desafían "desde el futuro" a la capacidad de sintetización de la modernidad capitalista. Allí donde ésta resulta incapaz momentánea o definitivamente de ponerse en juego radicalmente a fin de sostener este reto; allí donde su ambición conformadora le hace salirse de sus límites pero sin ir más allá de sí misma, las novedades posibles de la vida social no alcanzan a constituirse de manera autónoma y se quedan en estado de de-formaciones de la modernidad establecida. Paradigmático sería, en este sentido, el fenómeno ya centenario de la política económica moderna, que se empeña en dar cuenta de la necesidad real de una planeación democrática de la producción y el consumo de bienes, pero que lo hace mediante el recurso insuficiente de sacrificar a medias su liberalismo económico estructural y su vocación cosmopolita para poner en práctica intervenciones más o menos autoritarias y proteccionistas (paternalistas, unas, totalitarias, otras) del "estado" en la "economía".

Otro tipo de reto que la modernidad capitalista no puede siempre sostener es el que le plantean ciertas realidades de su propio pasado, provengan éstas figuras anteriores de la modernidad o de la historia pre-cristiana de Occidente. Arrancados de su pertenencia coherente a una totalización de la sociedad en el pasado, que estuvo dotada de autonomía política y vitalidad histórica, una serie de elementos civilizatorios del pasado (objetos, comportamientos, valores) perduran sin embargo en el mundo construido por la modernidad dominante;

aunque son funcionalizados por ella, lo inadecuado del modo en que lo están les permite mantener su efectividad. Parcialmente indispensables para ella, que se demuestra incapaz de sustituirlos por otros más apropiados, son estos “cuerpos extraños”, fijados en una lógica ya fuera de uso pero que es compatible con la actual, los que se reproducen en calidad de fenómenos pre-modernos.

Diferentes de estos, los fenómenos semi-modernos son elementos (fragmentos, ruinas) de civilizaciones o construcciones no occidentales de mundo social, que mantienen su derecho a existir en el mundo de la modernidad europea pese a que el fundamento tecnológico sobre el que fueron levantados ha sucumbido ante el avance arrasador de la modernización. La vitalidad que demuestran tener estos elementos aparentemente incompatibles con toda modernidad —pese a que son integrados en exterioridad, usados sin respetar los principios de su diseño, de manera muchas veces monstruosa— es la prueba más evidente de la limitación eurocentrista que afecta al proyecto de la modernidad dominante. Para no ser desbordada por la dinámica fundamental de la modernidad, que tiende a cuestionar todos los particularismos tradicionales, la solución capitalista, que sólo es efectiva si reprime esa dinámica fundamental, se ha refugiado dentro de los márgenes ya probados de la “elección civilizatoria” propia del occidente europeo.

Reacciones de la modernidad capitalista ante su propia limitación, estos tres fenómenos, pueden llegar a presentarse juntos y combinados. Componen entonces el cuadro de grandes cataclismos históricos. Tales han sido, hasta aquí, los dos casos del fracaso “socialista” en el siglo xx, el de la *contra-revolución* “socialista nacionalista” en Alemania y el de la *pseudo-revolución* “socialista colectivista” en Rusia.

La *crisis* de la modernidad establecida se presenta cada vez que el absolutismo inherente a su forma está a punto de ahogar la substancia que le permite ser tal; cada vez que, dentro de su mediación de las promesas emancipatorias inherentes al fundamento de la modernidad, el primer momento de esa mediación, esto es, la apertu-

ra de las posibilidades económicas de la emancipación respecto de la "historia de la escasez", entra en contradicción con el segundo momento de la misma, es decir, con su re-negación de la vida emancipada, con la represión a la que somete a toda la densidad de la existencia que no es traducible al registro de la economía capitalista: la asunción del pasado, la disposición al porvenir, la fascinación por "lo otro".

Tesis 13

Modernización propia y modernización adoptada

Toda modernización adoptada o exógena proviene de un proceso de conquista e implica por tanto un cierto grado de imposición de la identidad cultural de una sociedad y las metas particulares de la empresa histórica en que ella está empeñada sobre la identidad y las metas históricas de otra.

Mientras la modernización propia o endógena se afirma, a través de todas las resistencias de la sociedad donde acontece, en calidad de consolidación y potenciación de la identidad respectiva, la modernización exógena, por el contrario, trae siempre consigo, de manera más o menos radical, un desquiciamiento de la identidad social, un efecto desdoblador o duplicador de la misma. La modernidad que llega está marcada por la identidad de su lugar de procedencia; su arraigo es un episodio de la expansión de esa marca, una muestra de su capacidad de conquistar —violentar y cautivar— a la marca que prevalece en las fuerzas productivas autóctonas. Por esta causa, la sociedad que se moderniza desde afuera, justo al defender su identidad, no puede hacer otra cosa que dividirla: una mitad de ella, la más confiada, se transforma en el esfuerzo de integrar "la parte aprovechable" de la identidad ajena en la propia, mientras otra, la desconfiada, lo hace en un esfuerzo de signo contrario: el de vencer a la ajena desde adentro al dejarse integrar por ella.

Cuando la modernización exógena tiene lugar en sociedades occidentales, más si éstas son europeas y más aún si han sido ya transformadas por alguna modernidad capitalista anterior a la que tiende a predominar históricamente, este proceso de conquista presenta un grado de conflictualidad relativamente bajo. La modernidad más vieja (la mediterránea, por ejemplo) se las arregla para negociar su subordinación constructiva a la más nueva (la noreuropea) a cambio de un ámbito de tolerancia para su "lógica" propia, es decir, para su marca de origen y para el cultivo de la identidad social representada por ella.

La modernización por conquista se vuelve conflictiva y virulenta cuando acontece en la situación de sociedades decididamente no occidentales. Dos opciones tecnológicas propias de dos "elecciones civilizatorias" y dos historicidades no sólo divergentes sino abiertamente contrapuestas e incompatibles entre sí deben, sin embargo, utópicamente, "encontrarse" y combinarse, entrar en un proceso de *mestizaje*. Por ello, la asimilación que las formas civilizatorias occidentales, inherentes a la modernidad capitalista, pueden hacer de las formas civilizatorias orientales tiene que ser necesariamente periférica o superficial, es decir, tendencialmente destructiva de las mismas como principios decisivos de configuración del mundo de la vida. Una asimilación de éstas como tales podría descomponer desde adentro al carácter europeo de su "occidentalidad" o someterlo a una transformación radical de sí mismo —como fue tempranamente el caso de las formas de la modernidad mediterránea (ibérica), obligadas en el siglo xvii a integrar profundamente los restos de las civilizaciones precolombinas, por un lado, y de las civilizaciones africanas, por otro.

En los procesos actuales de modernización exógena, la modernidad europea, para ser aceptada realmente, tiene que enrarecer al mínimo su identidad histórico concreta, esquematizarla, privarla de su conflictualidad interna, desdibujarla hasta lo irreconocible; sólo así, reducida a los rasgos más productivistas de su proyecto capitalista,

puede encontrar o improvisar en las situaciones no occidentales un anclaje histórico cultural que sea diferente del que le sirvió de base en sus orígenes. Igualmente, en el otro lado, en las sociedades no occidentales que deben adoptar la modernidad capitalista, la aceptación que hacen de ésta depende de su capacidad de regresión cultural, del grado en que están dispuestas (sin miedo al absurdo ni al ridículo) a traducir a términos primitivos los conflictos profundos de su estrategia civilizatoria, elaborados y depurados por milenios en su dimensión cultural.

Pareciera que allí, justo en el lugar del desencuentro, de la negación recíproca entre ellos, es decir, sobre el denominador común de la exigencia capitalista —la voracidad productivo/consuntiva—, se encuentra el único lugar en donde el occidente puede encontrarse con el resto del mundo. Por lo que se ve, aunque respetuosa tanto del pasado como de lo no europeo, una modernidad alternativa no podría contar con lo no occidental como un antídoto seguro contra el capitalismo.

Tesis 14

La modernidad, lo mercantil y lo capitalista

La socialización mercantil forma parte constitutiva de la esencia de la modernidad; la socialización mercantil-capitalista sólo es propia de la figura particular de modernidad que prevalece actualmente.

La expansión de la función religiosa, es decir, socializadora, de la cultura cristiana, dependió, en la Edad Media, de su capacidad de convencer a los seres humanos de su propia existencia en calidad de comunidad real, de *ecclesia*, o “cuerpo de Dios”. El lugar en donde los fieles tenían la comprobación empírica de ello no era, sin embargo, el templo; era el mercado, el sitio en donde el buen funcionamiento de la circulación mercantil de los bienes producidos permitía a los individuos sociales, sobre el común denominador de “propietarios privados”, reconocerse y aceptarse recíprocamente

como personas reales. La existencia de Dios resultaba indudable porque la violencia arbitraria (el Diablo) que campeaba en las relaciones sociales post- o extra-comunitarias cedía en los hechos ante la vigencia del orden pacífico de quienes comen el fruto de su propio trabajo. La presencia de un Juez invisible era evidente pues sólo ella podía explicar el “premio” que le tocaba efectivamente a quien más trabajaba y el “castigo” que se abatía sobre el que, aunque “oraba”, no “laboraba”.

Pero si es cierto que la mercancía estuvo al servicio de la consolidación del cristianismo, no lo es menos que éste terminaría destronado por ella. De ser el “lenguaje de las cosas” que ratificaba en los hechos prácticos la verdad re-ligante del discurso mítico cristiano, el mecanismo de metamorfosis mercantil de la riqueza objetiva —el que lleva a ésta a abandonar su estado de *productio* y tomar su estado de *bien*, neutralizándola primero en calidad de mercancía-dinero— pasó de manera lenta pero firme e irreversible a ser él la verdadera entidad re-socializadora. El mercado sustituyó al mito; redujo al cristianismo, de *ecclesia*, a un sistema de imperativos morales que idealizaba, como un mero eco apologético, la sujeción de la vida humana a su propia acción “mágica” de fetiche socializador.

Pero lo que lo mercantil hizo con lo religioso, lo capitalista, a su vez, habría de hacer con lo mercantil. En su lucha contra la prepotencia del monopolio público y privado —contra la violencia del dominio sobre la tierra y sobre la tecnología—, la campaña de afirmación (expansión y consolidación) de lo mercantil debió avanzar hasta una zona en la que lo mercantil, para entrar, tenía que cambiar de signo, que convertirse en la negación de lo que pretendía afirmar. Debió *mercantificar* el ámbito de *lo no mercantificable* por esencia; tratar como a un puro *objeto* (*Bestand*) a aquello que debería ser puro *sujeto*; como simple *valor* mercantil a lo que debería ser *fuerza de valor* mercantil: la fuerza de trabajo del individuo humano. Debió dejar de ser instrumento de la universalización de la propiedad privada y pasar a ser el instrumento de una restricción renovada,

de nuevo tipo, de la misma; debió traicionar a lo mercantil y ponerlo a funcionar como mera apariencia de la apropiación capitalista de la riqueza. Lo mercantil sólo pudo vencer la resistencia del monopolio desatando las fuerzas del Golem capitalista. Pretendió servirse de él, y terminó por ser su siervo.

A fines de siglo, la distinción entre lo mercantil y lo capitalista parece ya irrelevante y abstrusa o simplemente cosa del pasado; la mercancía parece haber acomodado ya su esencia a esa configuración monstruosa de sí misma que es la mercancía capitalista. Y sin embargo no es así.

Hay una diferencia radical entre la ganancia capitalista que se puede dar en la esfera de la circulación mercantil simple y la que se da en la mercantil-capitalista. La primera sería el fruto del aprovechamiento de una *voluntad* de intercambio entre orbes productivos/consuntivos de valores de uso que están desconectados entre sí, voluntad que se impone por sobre la *inconmesurabilidad fáctica* de sus respectivos valores mercantiles. La segunda resulta del aprovechamiento de una *constricción* imperiosa al intercambio que aparece, pese a la *inconmesurabilidad esencial* de sus respectivos productos, entre las dos dimensiones de la reproducción de la riqueza social: la de la fuerza de trabajo, por un lado, y la del resto de las mercancías, por otro. Lo que en el primer caso sería el resultado de la "desigualdad" espontáneamente ventajosa en un "comercio exterior", en el segundo es la consecuencia de una instalación artificial de esa "desigualdad" en el "comercio interior". Contingente y efímera en el primer caso, la ganancia capitalista es imperiosa y permanente en el segundo.

Desde la perspectiva puramente mercantil, todo el mercado moderno, como realidad concreta, no sería otra cosa que una superfección parasitaria de la propia realidad mercantil. Lo capitalista estaría allí únicamente como una deformación arbitraria, por debajo de la cual se repetiría de manera clásica y necesaria el triunfo indefinido del proceso puro de la circulación por equivalencia. Las "impurezas"

concretas que hacen de él un proceso intervenido —sea espontáneamente por el poder “ciego” de la monopolización capitalista o artificialmente por la imposición “visionaria” de una planeación distributiva— no alcanzarían a destruirlo por cuanto él es la estructura que las sostiene.

La posibilidad de soltar del todo la “mano invisible” del mercado —la que atravesaría los muchos “egoísmos pequeños” para construir un “altruísmo general”—, de liberar al Azar que guía el mecanismo de circulación por equivalencia, se encuentra en el fundamento mismo de toda modernidad. Sin embargo, su realización en la modernidad capitalista, que pretendió protegerla de los parasitismos estatales o señoriales que la ahogaron en la era de la escasez, la ha llevado a un nuevo callejón sin salida. En la inauguración mercantil-capitalista de lo que debía ser la era de la abundancia se impone de manera espontánea el predominio de un comportamiento mercantil que reniega de sí mismo. Es un comportamiento temeroso que pretende “abolir el azar” mediante la repetición incesante de un tramposo *coup de dés* que asegura al capital contra el riesgo de no obtener ganancias en la apuesta de la inversión.

Tesis 15

“Socialismo real” y modernidad capitalista

Considerado como orbe económico o “economía-mundo”, el “mundo socialista” fue el resultado histórico de un intento frustrado de remodelación por parte del viejo imperio económico de Rusia; un intento dirigido a aislarse del orbe económico o “mundo capitalista” y a competir con él, puesto en práctica sobre la base de una corrección estatalista del funcionamiento capitalista de la economía. Sin posibilidades reales de constituirse en un orden social realmente diferente y alternativo frente al orden capitalista y su civilización; sin posibilidades efectivas de desarrollar una estructura técnica acorde

con una reconstitución revolucionaria de semejante alcance —hecho que se manifestó temprana y dramáticamente en la historia de la revolución bolchevique—, “el mundo socialista” no pasó de ser una *recomposición* deformada, una versión o repetición deficiente de ese mismo orden social y de esa misma civilización: una recomposición que, si bien lo separó definitivamente de él, lo mantuvo sin embargo irremediablemente en su dependencia. Lo distintivo del *comunismo soviético* y su modernidad no estuvo —paradójicamente— en ninguna erradicación, parcial o total, del capitalismo. Lo característico de él consistió en verdad en lo periférico de su europeidad y en lo dependiente de su economía y en el carácter estatal de la acumulación capitalista que lo sustentaba.

Una colectivización de los medios de producción como la que tuvo lugar en este “comunismo”, que fue en verdad una estatalización de la propiedad capitalista sobre los mismos, no elimina necesariamente el carácter capitalista de esta forma de propiedad. Por ello, si se consideran comparativamente las dos totalidades imperiales, la economía-mundo “socialista” (Rusia, la Unión Soviética y el bloque de la Europa centrorienta) y la economía-mundo “capitalista” (su núcleo trilateral, pero también su periferia “tercermundista”), las innegables diferencias entre ellas —en lo que se refiere a las condiciones de existencia de la “sociedad civil”: reprimida pero protegida, en la primera, desamparada pero libre, en la segunda— no resultan ser más importantes que sus similitudes también inocultables —en lo que atañe a la estructura y al sentido más elementales de la modernización de su vida cotidiana. La sujeción de la “lógica” de la creación de la riqueza social concreta a la “lógica” de la acumulación de capital, la definición de la humanidad de lo humano a partir de su condición de fuerza de trabajo, para no mencionar sino dos puntos esenciales de la modernidad económica y social capitalista, fueron igualmente dos principios básicos de la modernidad “socialista”, que se proclamaba sin embargo como una alternativa frente a ella.

El proyecto elemental de la modernidad capitalista no desapareció en la modernidad del “socialismo real”; fue simplemente más débil y ha tenido menos oportunidades de disimular sus contradicciones.

El derrumbe del “socialismo real” —desencadenado por la victoria lenta y sorda, pero contundente, de los estados capitalistas occidentales sobre los estados “socialistas” en la “guerra fría” (1945-1989)—, ha borrado del mapa de la historia viva a las entidades socio-políticas que de manera tan defectuosa ocupaban el *lugar histórico* del socialismo. Lo que no ha podido borrar es ese *lugar* en cuanto tal. Por el contrario, al expulsar de él a sus ocupantes inadecuados —que ofrecían la comprobación empírica de lo impracticable de una sociedad verdaderamente emancipada, e indirectamente de lo incuestionable del *establishment* capitalista— le ha devuelto su calidad de terreno fértil para la utopía.

REFERENCIAS

1989 es el texto que sirvió de Presentación al núm. 59 (otoño de 1990) de la revista *Cuadernos Políticos*, dedicado a la caída del “socialismo real”.

“A la izquierda” se publicó originalmente en el núm. 6 de la revista *Utopías*. Es el texto de la conferencia dictada por el autor dentro del ciclo “Cuestiones políticas” organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en enero de 1990.

Postmodernismo y cinismo es el texto de la ponencia presentada por el autor en el II Encuentro Internacional de Filosofía Política que, con el tema “La democracia y sus problemas, hoy”, tuvo lugar en Segovia, en abril de 1993.

La identidad evanescente: ponencia del autor en el “Primer encuentro Hispano-Mexicano de Ensayo y Literatura”, que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en febrero de 1991.

El dinero y el objeto del deseo: ponencia del autor en el Simposio sobre “El discurso del amor”, organizado por Noé Jitrik en la UNAM, en 1990. Se publicó en el núm. 4 de *Debate feminista*, México, 1991.

Una versión reducida de “Heidegger y el ultra-nazismo” se publicó en *La Jornada Semanal*, núm. 13, de septiembre de 1989.

El texto de *Lukács y la revolución como salvación* fue presentado por el autor en el “Simposio Internacional György Lukács y su época”, efectuado durante el mes de noviembre de 1985 en la UAM-Xochimilco de México.

La comprensión y la crítica (Braudel y Marx sobre el capitalismo) es

el texto corregido y ampliado de la conferencia expuesta por el autor en las "Primeras Jornadas Braudelianas Internacionales", que tuvieron lugar en el Instituto Mora de la ciudad de México en octubre de 1991.

Una versión considerablemente reducida de *Modernidad y capitalismo (15 tesis)* fue publicada anteriormente: primero, como material de discusión interna de la DEP de la Facultad de Economía de la UNAM, en 1987; después, en el núm. 58 (invierno de 1989) de la revista *Cuadernos Políticos*; finalmente corregida en el vol. XIV, núm. 4 (otoño de 1991) de *Review*, revista del Fernand Braudel Center, en Nueva York.

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| Presentación | 9 |
| 1. 1989 | 13 |
| 2. A la izquierda | 25 |
| 3. Postmodernidad y cinismo | 39 |
| 4. La identidad evanescente | 55 |
| 5. El dinero y el objeto del deseo | 75 |
| 6. Heidegger y el ultra-nazismo | 83 |
| 7. Lukács y la revolución como salvación | 97 |
| 8. Braudel y Marx o la comprensión y la crítica | III |
| 9. Modernidad y capitalismo (15 tesis) | 133 |
| Referencias | 199 |

DE LA PRIMERA REIMPRESIÓN DE
ILUSIONES DE LA MODERNIDAD
DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA SE TIRARON
MIL EJEMPLARES SE TERMINÓ DE
IMPRIMIR EL DÍA VEINTE DE AGOSTO
DE MIL NOVECIENTOS NOVENTA Y
SIETE EN LOS TALLERES DE IMPRENTA
JUVENTUD, S.A DE C.V. EN LA CIUDAD
DE MÉXICO LA COMPOSICIÓN ES EN
TIPOS ADOBE GARAMOND DE
EDICIONES DEL EQUILIBRISTA