

3. Modernidad y cultura

Presentí en ese instante, con una claridad que no excluía del todo una sensación dolorosa, que ni en el próximo año ni en el siguiente ni en ninguno de los años que le quedan a esta mi vida habría de escribir ningún libro inglés o latino [...] y esto en razón de que la lengua en la que tal vez me sería dado no sólo escribir sino pensar no es la latina ni la inglesa ni la italiana o la española, sino una lengua de cuyas palabras no me es conocida ninguna, una lengua en la que, mudas, las cosas se dirigen a mí [...]

Agosto 22, a. d. 1603, Phi. Chandos¹⁷

Hugo von Hofmannstahl

El siglo XIV es conocido como el siglo de la consolidación indetenible de la ciudad burguesa: la vitalidad citadina se convierte entonces en el foco de socialización predominante de la existencia civilizada en el occidente europeo.¹⁸ En torno a los centros de poder y de culto, respetándolos y exaltándolos por un lado, pero sitiándolos y rebasándolos por otro, la vida económica en las ciudades, liberada por un intercambio mercantil que se ha vuelto ya definitivamente

¹⁷ "Ich fühlte in diesem Augenblick mit einer Bestimmtheit, die nicht ganz ohne ein schmerzliches Beigefühl war, daß ich auch im kommenden und im folgenden und in allen Jahren dieses meines Lebens kein englisches und kein lateinisches Buch schreiben werde [...] nämlich weil die Sprache, in welcher nicht nur zu schreiben, sondern auch zu denken mir vielleicht gegeben wäre, weder die lateinische noch die englische noch die italienische und spanische ist, sondern eine Sprache, von deren Worten mir auch nicht eines bekannt ist, eine Sprache in welcher die stummen Dinge zu mir sprechen [...] A. D. 1603, diesen 22. August. Phi. Chandos."

¹⁸ Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Piper, Munich, 1935, p.309; José Luis Romero, *La revolución burguesa en el mundo feudal*, t. 1, Siglo XXI, México, 1967, pp. 338ss.

incontrolable, da inicio a lo que conocemos como la civilización de la modernidad.

"El aire ciudadano libera": las relaciones personales de producción y consumo (el vasallaje feudal) han sido rebasadas por las relaciones entre propietarios privados.¹⁹ Tanto las condiciones y el modo de vida como los usos cotidianos de los habitantes de la ciudad –ese lugar "donde se vive estrecho pero se piensa amplio"– se han impuesto sobre aquellos otros, rurales, que fueron propios de los caballeros y los campesinos. La economía mercantil capitalista –que, al conectar lo rural con lo urbano, inserta la existencia local en el escenario mundial– se ha convertido en la base de un nuevo tipo de vida, y tanto la legislación como la administración de la ciudad han inaugurado la política moderna. El trabajo en la artesanía y el comercio, en la circulación del dinero y la creación espiritual, comienza ya a prevalecer sobre las actividades propias de la nobleza feudal en la constitución de la personalidad y en la estipulación de las virtudes y la valía social de los individuos. El comportamiento social, agitado por un ímpetu incansable, progresista, se pone a oscilar sin brújula ni medida entre el instinto de apropiación y la tendencia al despilfarro, la ambición avariciosa y el deseo de disfrute, la astucia y la buena fe, la crueldad y la conmiseración, la creencia ciega y la reflexión racional, la empresa aventurera y generosa y la maniobra calculada y egoísta. Sobre el occidente europeo se generaliza una "crisis de identidad" radical, profunda, que presenta además rasgos muy particulares, inéditos.²⁰

¹⁹ Lewis Mumford, *The City in History*, Harvest, Nueva York-Londres, 1961, p. 318.

²⁰ El propósito declarado del *Libro del cortegiano*, de Castiglione –lo hace notar muy bien Burke (*The fortunes of the Courtier*, trad. alemana, Wagenbach, Berlín, 1996, p. 45)–, encierra una doble paradoja: "pretende enseñar lo que no es posible aprender, el arte de comportarse con gracia de manera natural" y "pretende enseñar cortesía a quienes por naturaleza ya la tienen". Tematizar lo que es la "grazia" de los nuevos príncipes del siglo XVI es lo mismo que proponer una nueva definición de "grazia" para los mismos. La "sprezzatura" que acompaña a la "grazia" habla del desdén

La universalización abstracta, igualitarista y homogenizadora del ser humano que pretendió alcanzar la Iglesia cristiana estaba allí para combatir –de manera absurda, por imposible– la existencia misma de una formación concreta del mundo de la vida. Ésta es siempre, en efecto, en todos los casos, un acondicionamiento del cosmos como naturaleza o como conjunto posible de valores de uso o valores referidos a su disfrute por el ser humano, reunidos orgánicamente en torno a una afirmación de la vida terrenal. Empeñada en reducir la vida de los seres humanos a un tránsito de sus almas por el mundo, a una serie de episodios de prueba y castigo en el drama de su salvación –en consideración de lo cual todo valor de uso no es otra cosa que una oportunidad de pecado y recaída–, su campaña de evangelización y expansión religiosa fue una empresa de colonización de los pueblos europeos y de destrucción de las formas arcaicas de vida que cultivaban. En esos tiempos, la Iglesia fue enemiga de toda cultura que no se redujera al cuidado fanático de la fe y la doctrina del “pueblo de Dios” universalizado o católico. Pero la milenaria labor de la Iglesia en contra del valor de uso y la cultura de sus “formas naturales” no hizo más que acompañar en el terreno espiritual de la política religiosa un proceso que se desarrollaba dificultosamente desde mucho antes en el escenario material de la economía y que llegó a culminar apenas en el siglo XIV: el proceso de subordinación del valor de uso de la mercancía –es decir, el bien o producto hecho para y desde la gravitación del mercado– al valor económico abstracto que hay en ella; dicho en otras palabras, el proceso de pérdida de vigencia de la forma cultural arcaica, presente en valor de uso, y su subordinación a las exigencias informes, abstractas, de la realización del valor.

En el siglo XIV, la potenciación de la capacidad socializadora de la circulación mercantil de la riqueza, que tiene lugar gracias a su conversión en circulación mercantil específica-

que el hombre nuevo, desde su nueva identidad, debe mostrar hacia los rasgos de la identidad superada (tradicional, popular).

mente capitalista, es la causa de que el valor de uso tradicional y las formas sociales que se expresaban en él reciban de parte del mercado un impacto destructivo del que ya nunca más podrán reponerse en la historia de la modernidad. Pero, también en el siglo XIV, el reflejo de la aceleración capitalista del mercado en la producción y el consumo de la riqueza es la causa de una reactivación explosiva de la demanda, que va dirigida al contenido de valor de uso que debe haber necesariamente en toda mercancía.

Descreído en el terreno de la vida práctica de la imagen que le pintaba el mundo como un lugar de castigo, en el que hay que abstenerse de apreciar el valor de uso porque es un peligro para el alma, el hombre nuevo de las ciudades burguesas comienza a explorar con voracidad el repertorio fascinante de los “bienes terrenales”. Siente la necesidad de reconcretizar el mundo de la vida, y ve que sólo puede hacerlo si inventa nuevas cualidades para la producción y el consumo de los bienes, puesto que las puramente locales o arcaicas ya no están o ya no se sostienen.

El conjunto de los viejos valores de uso, que tal vez pudo ponerse en pie nuevamente después de mil años de devastación cristiana, le resulta demasiado limitado al “hombre nuevo”; es un espejo deficiente de las potencialidades que descubre –inconexas, incoherentes, informes– en sí mismo, una imagen disminuida de la identidad que quisiera tener. El espacio para la creación se abre de par en par. Más que la propuesta humanista de pensar y vivir a la manera de los antiguos –de quienes supieron hacerlo afirmativamente sobre la tierra–, el movimiento que retrata de manera paradigmática lo que será la actividad cultural en la modernidad es el movimiento renacentista dirigido a copiar o “rimodernar” las formas antiguas, adaptándolas a la necesidad que tiene el nuevo señor urbano de confeccionarse un mundo a su medida y de inventarse una identidad acorde con sus ambiciones.

Por modernidad habría que entender el carácter peculiar de la forma histórica de totalización civilizatoria que comienza a prevalecer en la sociedad europea en el siglo XVI.

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. En el primer nivel, la modernidad puede ser vista como una forma ideal de totalización de la vida humana. En cuanto tal, como esencia de la modernidad, aislada hipotéticamente de las configuraciones que le han dado una existencia empírica, la modernidad sería una realidad de concreción en suspenso o potencial, todavía indefinida; una exigencia “indecisa”, aún polimorfa: una sustancia en el momento en que “busca” su forma o se deja “elegir” por ella (momento en verdad imposible, pues una y otra se constituyen recíprocamente).

En el segundo nivel, la modernidad puede ser vista como la configuración histórica que domina efectivamente en la sociedad europea del periodo indicado. 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 o efectuación de su esencia; proyectos que, al sucederse unos a otros o al coexistir unos con otros en conflicto por el predominio en la vida social, dotan a su existencia concreta de formas particulares sumamente variadas.

El fundamento de la modernidad parece encontrarse en la consolidación indetenible –primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial hasta nuestros días– de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples “civilizaciones materiales” del ser humano a todo

²¹ Un tratamiento más detenido de lo que expongo en las páginas siguientes se encuentra en: Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, El Equilibrista, México, 1995.

lo ancho del planeta. La escala de la operatividad instrumental del trabajo humano, tanto del medio de producción como de la propia fuerza de trabajo, ha dado un “salto cualitativo”; ha experimentado una ampliación que ha hecho pasar a la actividad humana 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.²² 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, si bien no más potentes que él en general, sí más poderosas en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía, prometida por su mito fundacional, de “amo y señor” de la Tierra.

Temprano, mucho antes de la época en que, con la “invención de América”, la Tierra redondeó definitivamente su figura para el Hombre y le transmitió la medida de su finitud dentro del Universo infinito, un acontecimiento profundo se había hecho ya irreversible en la historia de los tiempos lentos y los hechos de larga duración. Una mutación en la estructura misma de la “forma natural” del proceso de reproducción social, del sustrato civilizatorio elemental, 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, la misma que, interiorizada en las relaciones de convivencia, es la causa última justificante del sacrificio de la libertad, 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, extrahumana o humana), no es el único posible; que es imagi-

²² Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVIII siècle*, Colin, París, 1979, t. II, pp. 124ss.

nable –sin ser una ilusión– un modelo diferente, donde el desafío dirigido a lo Otro siga más bien el modelo del cros.

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 o desafío –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 sustituyera a la escasez en calidad de situación originaria y experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra. 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 sustancia suya un estado de cosas inédito: el de la abundancia y la emancipación posibles –que la fantasía del género humano había pintado desde siempre como lo más deseable y lo menos realizable en este mundo. Debía dar cuenta de un impulso cuya dirección espontánea iba 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 –cada cual a su manera– perspectivas cada vez nuevas de autoafirmación y han reavivado la nece-

sidad de ese trance. Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos de formación civilizatoria de una sustancia histórica –el revolucionamiento posneolítico de las fuerzas productivas– que aun ahora no acaba de perder su rebeldía.

De todas las modernidades efectivas que ha conocido la historia, la más operativa de todas y la que por tanto ha podido desplegar de manera más amplia sus potencialidades ha sido hasta ahora la modernidad de las sociedades industriales de la Europa noroccidental: aquella que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción y consumo de la riqueza social al “capitalismo”, a una forma muy especial de organización de la vida económica.

La modernidad y el capitalismo: encuentro y desencuentro

La presencia de la modernidad capitalista es contradictoria en sí misma. Encomiada y detractada, nunca su elogio puede ser puro como tampoco puede serlo su denuncia –siendo aquello mismo que motiva su encomio también lo que es razón de su condena. El carácter contradictorio de la modernidad capitalista parece provenir de un desencuentro entre los dos términos que la componen: paradójicamente, la más radical de las empresas que registra la historia de interiorización del fundamento de la modernidad –la de la civilización occidental europea y su conquista de la abundancia– sólo pudo llevarse a cabo mediante una organización de la vida económica que implica la negación de ese fundamento.

El modo capitalista de reproducción de la riqueza social requiere, para afirmarse y mantenerse en cuanto tal, una infrasatisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales establecido en cada caso. Karl Marx hablaba incluso de una “ley general de la acumulación capitalista”.²³

²³ Escribía: “El hecho de que los medios de producción y la capacidad

sin una población excedente, la forma capitalista no podría cumplir su función mediadora –que al posibilitarlo lo desvirtúa– en el proceso de producción/consumo de los bienes sociales: necesita de ella para hacer que la compra y la explotación de la fuerza de trabajo les resulte “rentable” a los propietarios de medios de producción. Por ello, la tarea primordial de la economía capitalista es reproducir la condición de existencia de su propia forma: construir y reconstruir incesantemente una escasez –una escasez ahora artificial– justo a partir de las posibilidades renovadas de la abundancia. La civilización europea emprende la aventura de conquistar y asumir el nuevo mundo esbozado, “prometido”, por la re-fundamentación material de la existencia humana, y el arma que emplea es la economía capitalista. Pero el comportamiento de ésta, aunque es efectivo, es también contraproducente. En efecto, 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 obligarla 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 esta modernidad manifiestan bajo dicha forma contradictoria aquello que constituye el hecho fundamental de la economía capitalista: la contradicción irreconciliable entre, por una parte, el sentido del proceso concreto de trabajo/disfrute –un sentido “natural”, proveniente de la historia del “metabolismo” entre el ser humano y lo otro– y, por otra, el sentido del proceso abstracto de valorización/acumulación –un sentido “enajenado”, proveniente de la historia de la autoexplotación del ser humano.²⁴

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.” (Marx, *Das Kapital*, Meissner, Hamburgo, 1867, p. 632.)

²⁴ La descripción y crítica que Marx hizo de la “riqueza de las naciones” en su forma capitalista echa luz sobre la contradicción entre modernidad

Los rasgos característicos de la vida moderna

El encuentro/desencuentro de la modernidad y el capitalismo –la primera como posibilidad histórica inédita de una existencia abundante y emancipada, y este último como la mediación real de su realización– confiere a la vida social moderna una peculiaridad muy marcada, que suele describirse mediante una serie de determinaciones características, en la que coinciden numerosos autores: el racionalismo, el

y capitalismo que se observa en los distintos fenómenos característicos de la modernidad dominante. Según esa descripción, la forma o el modo capitalista de la riqueza social –de su producción, circulación y consumo– es 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 de entre todas las que está llamada a conducir, hace de su necesidad una imposición y de su servicio una opresión. El proceso 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 reconstruir una dimensión gratuita (lúdica, ceremonial, estética) por debajo y en contra del utilitarismo de las conexiones técnicas. Sin embargo, la actividad productiva no puede cumplirse en los hechos, si no obedece a un principio diferente de complementación entre el trabajador y sus medios, el de la acumulación del plusvalor explotado. De esta manera, el principio capitalista de complementación de la fuerza de trabajo con los medios de producción encierra en sí mismo una contradicción. No puede dejar de aprovechar las oportunidades de acumulación que se le abren, pero no puede hacerlo sin despertar una fuerza impugnadora incontrolable. Igualmente, el proceso de consumo de bienes 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” capaz de convertir el plusvalor en pluscapital. 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 el juego de equilibrios cualitativos entre ellos y someterlo a los plazos y las prioridades de la acumulación de capital; a su vez, para ampliar y acelerar esta acumulación, tiene que provocar la efervescencia caótica e irrefrenable de ese proceso diversificador.

progresismo, el individualismo, el urbanicismo, el economismo, el nacionalismo, etcétera. Tal vez sea la propuesta de Heidegger²⁵ de relacionar entre sí esas determinaciones y encontrar un principio de coherencia en su conjunto la que mejor cumple ese cometido. Según él, de entre todas las características que pueden encontrarse en la vida moderna, es el “humanismo” la que se encuentra en el centro y la que organiza su sentido.

Por “humanismo” debe entenderse, siguiendo a Heidegger, un antropocentrismo exagerado, llevado hasta el umbral de una “antropolatría”. No solamente la tendencia de la vida humana a crear para sí un mundo (un cosmos) autónomo y dotado de una autosuficiencia relativa respecto de lo Otro (el caos), sino más bien su pretensión de supeditar la realidad misma de lo Otro (todo lo extra-humano, infra-o sobre-humano) a la suya propia; su afán de constituirse en calidad de “Hombre” o sujeto independiente, frente a un Otro convertido en puro objeto, en mera contraparte suya, en “Naturaleza”.

No simple expulsión, sino aniquilación sistemática y permanente del Caos –que, en el universo de lo social, trae consigo 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 una “des-divinización” o un “desencantamiento”: 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, deja de existir; deja de ser requerido como prueba fehaciente de que la trans-naturalización que separa al hombre del animal es en verdad un pacto entre la comunidad, que sacrifica, y lo Otro, que accede. Si antes la fertilidad y la productividad eran posibles gra-

²⁵ “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Mein, 1938, p. 69.

cias a un compromiso o contrato establecido con una voluntad superior, arbitraria pero asequible a través de sacrificios e invocaciones, de ofrendas y conjuros, ahora, en la modernidad, son el resultado de la casualidad o el azar. Sólo que de un azar cuyos límites de imprevisibilidad pueden ser calculados con precisión cada vez mayor por el entendimiento humano; de una casualidad que puede así ser “domada” y aprovechada por la razón instrumentalista y el poder económico-técnico al que ella sirve. El racionalismo moderno, el triunfo de las luces del entendimiento sobre la penumbra del mito, que implica 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 el modo de manifestación más directo del humanismo propio de la modernidad capitalista.

Se trata, en esta construcción “hiper-humanista” de mundo, de una *hybris* o desmesura, cuya clave se ubica en la efectividad práctica del conocer ejercido como un trabajo intelectual de “apropiación” del referente, así como en la efectividad metódica del tipo matemático-cuantitativo de la razón empleada por él. El buen éxito económico de su estrategia como animal *rationale*, tanto en la competencia mercantil como en la lucha contra la Naturaleza, confirma al “hombre nuevo” en su calidad de sujeto, fundamento o actividad autosuficiente, y lo lleva a consolidarse y sustancializarse en calidad de subjetividad pura. Incluso el proceso de reproducción social al que pertenece se convierte para él en un objeto del que pretende distinguirse y sobre el que se enseorea. Todos los elementos que incluye este proceso, desde la simple naturaleza humanizada –sea la del cuerpo individual o colectivo o la del territorio que él ocupa– hasta el más elaborado de los instrumentos y procedimientos; todas las funciones que implica, desde la más material, procreativa o productiva, hasta la más espiritual, política o estética; todas las dimensiones en que se desenvuelve, desde la más rutinaria y automática hasta la más extraordinaria y creativa: toda la consistencia de la vida humana y su mundo es reducida de

esta manera a la categoría de materia dispuesta para él, que, por su parte, es iniciativa pura.

El “humanismo moderno”, entendido en los términos anteriores, parece estar en la base de las otras determinaciones reconocidas como propias de la modernidad; a tal punto, que todas ellas podrían ser tratadas como variaciones suyas en diferentes zonas y momentos de la vida social. Veámoslo a continuación en los casos del progresismo, el urbanicismo, el individualismo y el nacionalismo.

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 la transformación histórica: el proceso de innovación o sustitución de lo viejo por lo nuevo y el proceso de re-novación 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 ritos y ceremonias festivas, en el otro, pasando por los usos del habla y los aparatos conceptuales, e incluso por los esquemas del gusto y la sociabilidad– se encontrarían inmersos en un movimiento de cambio indetenible que los lleva de un estado “defectuoso” a otro cada vez “más (cercano a lo) perfecto”.

El progresismo puro se inclina ante la novedad innovadora (“modernista”) como ante un valor positivo absoluto; por ella, sin más, se alcanzaría de manera indefectible lo que siempre es mejor: el incremento de la riqueza, la ampliación de la libertad, la profundización de la justicia, en fin, las “metas 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 gra-

do a la atracción irresistible que el futuro ejerce por sí mismo en tanto que sede de la excelencia.

Lejos de centrar su perspectiva temporal en el presente, la modernidad progresista tiene el presente en calidad de siempre ya rebasado; vaciado de contenido por la prisa del fluir temporal, el presente sólo tiene en ella una realidad virtual, inasible. Es por ello que el “consumismo”, cuya gestación analizó Benjamin en el París del siglo XIX, puede ser visto como un intento desesperado de atrapar un presente que ya amenaza con pasar sin haber llegado aún; de compensar con una aceleración obsesiva del consumo de más y más valores de uso algo que es en sí una imposibilidad de disfrute de uno solo de los mismos.

La constitución del mundo de la vida, en el sentido del “humanismo moderno”, como una sustitución del caos del objeto por el orden del sujeto –y de la barbarie por la civilización– se encauza no sólo en la construcción del tiempo social, como progresismo, sino también en la construcción del espacio social. En efecto, el urbanicismo no es otra cosa que el progresismo, pero trasladado a la dimensión espacial; la tendencia a construir y reconstruir el lugar de lo 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, se encuentra el espacio rural, el mosaico de recortes agrarios dejados o instalados por la red de interconexiones urbanas, el lugar del tiempo agonizante o apenas vitalizado por contagio. En el centro, la *city*, 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 y comienza a realizarse. Y, desplegada entre los dos, entre la periferia y el núcleo, la constelación de los conglomerados ciudadanos, 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 también, sobre el registro topográfico, la jerarquía del dominio.

Originado en la muerte de “la otra mitad de Dios” –la de

su divinidad como gravitación cohesionadora de la comunidad-, el individualismo moderno es la forma que el “humanismo” adopta en el proceso de socialización de los individuos, de su reconocimiento e inclusión como personas o miembros identificables dentro del género humano. El remplazo de la socialización comunitaria por la socialización mercantil y el fracaso que esto implica de la realización arcaica de la forma religiosa de la politicidad humana hacen del individuo social constituido como propietario privado un ente a la vez poderoso y vacío; es, en efecto, por un lado, la voluntad o subjetividad pura –corporización, en calidad de iniciativa humana, de la tendencia abstracta del valor mercantil a realizarse en el mercado–, pero es también, por otro, un reclamo de identidad concreta, de singularidad cualitativa. El individualismo moderno es la característica del “hombre que se hace a sí mismo”, de aquel que se descubre capaz de desdoblarse y así ponerse frente a sí mismo como si fuera un objeto de su propiedad (un “cuerpo que se tiene, y no se es”, un aparato exterior, compuesto de apetencias y facultades) sobre el que es posible componer una personalidad determinada.

Por esta razón, el individualismo moderno tiene una contrapartida que lo complementa: el nacionalismo moderno. La necesidad social de colmar la segunda ausencia divina, de poner algo en el lugar de la comunidad destruida o de la *ecclesia* perdida, se satisface en la modernidad capitalista mediante una re-sintetización puramente funcional de la identidad comunitaria y de la singularidad cualitativa del mundo de la vida en la figura del estado nacional. La exigencia social de afirmarse y reconocerse en una figura real y concreta se acalla mediante la construcción de un sustituto de concreción, aportado por la figura ilusoria de la identidad nacional. Realidad de consistencia derivada, la identidad nacional de la modernidad capitalista descansa en una voluntad sustentable del nacionalismo, entre ingenua y coercitiva: la de confeccionar, a partir de los restos de la “nación natural”, ya negada y desconocida, un conjunto de marcas singularizadoras, capaces de nominar o distinguir

como compatriotas o connacionales a los individuos abstractos (propietarios privados) cuya existencia depende de su asociación a la empresa estatal.²⁶

La incongruencia entre modernidad y capitalismo se manifiesta con toda claridad en el “humanismo” de la vida moderna y en las otras características que derivan de él. La “muerte de Dios” no implica necesariamente que su lugar quede vacío y que deba ser llenado por la subjetividad desmesurada del ser humano. Lo que implica, por el contrario, es una incitación a vivir sin él y sin su trono, es decir, a levantar un cosmos, no en enemistad sino en connivencia con lo otro, en el que no se deba repetir una y otra vez la escena traumática de la trans-naturalización fundadora, sino en el que se abra y se libere la entrada al juego de las sublimaciones. La modernidad, motivada por una lenta pero radical transformación revolucionaria de las fuerzas productivas, es una promesa de abundancia y emancipación; una promesa que llega a desdecirse a medio camino porque el medio que debió elegir para cumplirse, el capitalismo, la desvirtúa sistemáticamente. Sólo así es que la “muerte de Dios” debe convertirse en una deificación del Hombre; que la apertura del mundo de la vida debe llevar a una clausura futurista del tiempo y urbanicista del espacio; que la liberación del individuo debe darse como una pérdida de su consistencia cualitativa y una sujeción renovada a una comunidad ilusoria.

²⁶ Véase, sobre este punto, el ensayo del autor “El problema de la nación desde la crítica de la economía política”, en Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1986.

4. La revolución formal y el creativismo cultural moderno

*Los burgueses tienen muy buenas razones para inventarle al trabajo una fuerza creativa sobrenatural.*²⁷

Karl Marx

Si consideramos el “humanismo” moderno en relación con la cultura, es decir, con aquella dimensión de la actividad humana en la que ésta, mediada en la reproducción de la vida cotidiana, reafirma dialécticamente la singularidad del código que le permite realizarse, vamos a observar que adquiere la determinación de un creativismo cultural.²⁸

Menosprecio, en un sentido, y sollicitación, en otro, son las dos actitudes contrapuestas que retratan, en los comienzos de la época moderna, el comportamiento “esquizoide” del “hombre nuevo” respecto del valor de uso en su práctica cotidiana. Por un lado, el desconocimiento –pro-mercantil– de las figuras concretas tradicionales del valor de uso y de los universos sociales arcaicos que pretenden reproducirse en la producción y el consumo de los mismos; por otro, la búsqueda –anti-mercantil– de una figura concreta para su riqueza, de un valor de uso que sea la realización, el soporte material del valor generado con su trabajo: estos dos momentos de su comportamiento abren el campo de ten-

²⁷ “Die Bürger haben sehr gute Gründe, der Arbeit übernatürliche Schöpfungskraft anzudichten.”

²⁸ El creativismo cultural se hace más evidente como creativismo artístico y, sobre todo en el siglo XX, en ciertas versiones de la “vanguardia” que idolatran al artista no sólo como creador de los objetos bellos, sino como fuente de la Belleza en cuanto tal (sobre cuya productividad él, en otro registro, detenta los derechos de todo propietario de un “recurso natural”): “sin él, lo bello no existiría”.

sión bipolar que dará su dinámica al cultivo de la forma social en la época moderna.

El desarraigo o *heimatlosigkeit*²⁹ es uno de los rasgos más reconocidos de la condición humana en la modernidad. Hace referencia a la experiencia de una imposibilidad: la de llegar al núcleo de la utilidad de los objetos del mundo de la vida. O, lo que es lo mismo, de una ausencia: la de una fuente última de sentido o coherencia profunda en las significaciones que se producen y consumen en la práctica y en el discurso. El ser humano moderno, criatura de la sociedad universalizada abstractamente por el mercado, se percibe condenado a la lejanía, extrañeza o ajenidad respecto de aquel escenario concreto en el que un valor de uso deviene lo que es.³⁰ Una falta de fundamento, un status contingente parece drenar sin remedio la vitalidad de las formas creadas por él. Es como si los valores de uso que se producen y consumen en la modernidad requiriesen, para ser reales, y auténticos, la pertenencia a una comunidad singular, identificada (una *heimat*), –a una comunidad conectada directamente con el momento de la transnaturalización, levantada sobre un pacto aún renovable con lo otro, con los dioses, con las fuerzas oscuras de la tierra– que les está negada, y como si, por tanto, arrancados de ella, fuesen únicamente improvisaciones pasajeras, emergentes, incapaces de satisfacer a plenitud las necesidades o de entregar en verdad el disfrute que prometen. Por esta razón, la cultura en la modernidad nunca logra escapar al acoso de una duda: ¿puede haber un valor de uso desentendido de las figuras arcaicas del mismo, desconectado de ellas; un valor de uso completamente nuevo, moderno, alejado del trauma de la transnaturalización, que se encierra en el valor de uso tradicional?

²⁹ Intercambio intencionalmente los términos castellanos “desarraigo” y “carencia de patria” que traducen, respectivamente, a los alemanes “*entwurzelung*” y “*heimatlosigkeit*”.

³⁰ En la *derelictio*, la “*geworfenheit*”, pensados como condición general de la existencia humana, Heidegger universaliza una experiencia que corresponde propiamente a la abolición moderna de la socialidad comunitaria al ser sustituida por la socialidad mercantil capitalista.

¿No es justamente la vigencia de ese trauma el secreto de lo valioso, el “oscuro objeto” que otorga su atractivo al valor de uso?

Pero, al mismo tiempo que la característica del desarraigo, la vida moderna presenta otra, de diferente orden y contrapuesta a ella, que parece estar ahí para compensarla y superarla arrolladoramente: la de traer consigo una revolución de las formas.

En la época moderna, como no sucedió probablemente nunca antes en la historia, el cultivo de la figura concreta de la sociedad, de su identidad, llega a convertirse en una actividad dirigida a la re-fundación de la misma; deja de ser sólo una transformación de la figura establecida, que la renueva o la recombina mientras la desustancializa y resustancializa, y pasa a ser propiamente un intento de reconstruirla o recrearla completamente.

Desde sus inicios, la cultura moderna percibe, justamente a través de la experiencia del desarraigo, que el intento de cultivar las viejas formas de la identidad es un intento vano; que todas ellas son formas provenientes de una situación irreplicable en que la validez de cada una dependía de la capacidad que demostraba su respectivo cosmos de enclausurar su humanidad frente a la barbarie de los otros. Era una situación en que la universalidad podía confundirse inmediatamente con la concreción, puesto que la definición de “lo humano en general” coincidía plenamente con la definición de “lo propio”.

Pero la época moderna trae consigo la formación de un mercado mundial de existencia no sólo formal, como la que tuvo durante más de dos milenios, sino real y efectiva; y el mercado mundial implica la interpenetración, a través de unos mismos términos de equivalencia, de los mercados locales más lejanos y desconocidos, la equiparación y el intercambio de los valores de uso más disímbolos que sea posible imaginar, en resumen: la presencia ineludible e inquietante del “otro” en la esfera de las apetencias y las intenciones de “uno mismo”. El mercado mundial universaliza en términos reales pero abstractos, en calidad de miem-

bros del género de los propietarios privados, a todos los habitantes del planeta y, al hacerlo, rompe los “universos” cerrados del valor de uso en los que se reflejan las innumerables identidades concretas que han sido conectadas entre sí. A la cultura se le vuelve problemático algo que antes le era insignificante: la relación entre lo concreto y lo universal. Se enfrenta a una cuestión inédita, que es justamente la que le dará su especificidad: ¿cómo resguardar la concreción de la forma propia sin defender al mismo tiempo la insostenible pretensión de universalidad excluyente que le es constitutiva? O, a la inversa: ¿cómo volver incluyente la universalidad de la forma propia sin diluirla en la abstracción? El reto que tiene ante sí es el de llevar a cabo su reafirmación dialéctica de la figura singular del cosmos al que pertenece, pero hacerlo de tal manera que implique introducir en ella una transformación revolucionaria: sustituir su manera de relacionar ingenuamente lo concreto con lo universal por otra, crítica, en la que tal relación sólo se da de una manera mediada. La modernidad como utopía: ¿es posible inventar cualidades de un nuevo tipo, a un tiempo universales y concretas? ¿Es posible producir y consumir valores de uso cuya concreción pueda pasar la prueba de la mercantificación, no perderse en su metamorfosis dineraria sino afirmarse a través de ella? ¿Es posible vencer el desarraigo sin volver atrás, a la comunidad arcaica, sino yendo más allá de él, hacia una comunidad “abierta”?

Este desafío y esta pregunta revelan, a partir del siglo XIV, la condición más fundamental de la cultura moderna. Y la respuesta que ella puede dar, condicionada por la efectua- ción capitalista de la modernidad, es –como en el caso del “humanismo” que responde a la “muerte de Dios”– una fuga hacia adelante: el creativismo desatado.³¹

El fascinante espectáculo de la sociedad moderna, la arti-

³¹ Interioriza o humaniza bajo el modo de una voluntad indetenible de formas nuevas lo que es en verdad la voracidad del sujeto efectivo, el sujeto cósmico, el valor, valorizándose insaciablemente. Véase, sobre el destino de la creatividad artística en el capitalismo, Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, Era, México, 1965, pp. 208 y ss.

ficialidad y la fugacidad de las configuraciones cada vez nuevas que se inventa para su vida cotidiana y que se suceden sin descanso las unas a las otras hacen evidente su afán de compensar con aceleración lo que le falta de radicalidad. La creación desatada, la exageración de su capacidad de reproducir de innumerables maneras las formas que la rigen, hace manifiesta una impotencia para alterarlas en su estructura. El creativismo es el sustituto de la revolución formal que reclama la modernidad y que resulta irrealizable. Es el fantasma de la creatividad impedida.

¿Es posible crear ex nihilo un sistema de concreción para la vida humana y su mundo? ¿Es posible inventar una subcodificación para el código de la reproducción social? ¿Es posible que una “política cultural” sea capaz de construir una identidad social? A estas tres preguntas, la *hybris* del creativismo cultural moderno le lleva a responder afirmativamente: “el hombre es hechura exclusiva del propio hombre”. Es una respuesta que echa tierra sobre el conflicto inherente a todas las formas tradicionales de lo humano, sobre el núcleo traumático en el valor de uso y sobre la posibilidad de trascenderlo.

LA HISTORIA DE LA CULTURA Y LA PLURALIDAD DE LO MODERNO: LO BARROCO

1. Cultura y *ethos* histórico

*Los seres humanos son los que menos se comportan como medios al servicio del fin racional de la historia; no sólo porque al cumplir con éste [...] satisfacen al mismo tiempo los fines de su particularidad, que son distintos de él, sino porque lo comparten y son por ello fines para sí mismos.*³²

G. W. F. Hegel

El concepto de ethos histórico

Cultura: el cultivo dialéctico de la singularidad de una forma de humanidad en una circunstancia histórica determinada. En otras palabras, cultura: la vida, vivida como el “uso” o “habla” de una versión particular del código universal de lo humano, en la medida en que pone su énfasis en la reconstitución meta-semiótica de la “figura concreta de subcodificación” implícita en ella o, lo que es lo mismo, en la reafirmación autocrítica del “corte” o “estado histórico de código”³³ en que dicha versión se encuentra. Concebida de esta manera, se entiende que la cultura toque y se introduzca necesariamente en el núcleo mismo donde acontece la formación de esas versiones o formas de humanidad o en el plano último donde tiene lugar el proceso de composición de esas subcodificaciones. De-sustancializar y re-sustanciali-

³² “Die Menschen verhalten sich [...] am wenigsten als Mittel zum Vernunftzwecke der Geschichte; nicht nur befriedigen sie zugleich mit diesem und bei Gelegenheit desselben die dem Inhalte nach von ihm verschiedene Zwecke ihrer Partikularität, sondern sie haben Teil an jenem Vernunftzweck selbst und sind eben dadurch Selbstzwecke.”

³³ En el sentido en que F. de Saussure habla de un “estado de lengua”.