

Bolivar Echeverría
Quince tesis sobre modernidad y capitalismo

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

Cesar Vallejo

Los hombres de hace un siglo (ya inconfundiblemente modernos) pensaban todavía que eran dueños de la situación que podían hacer con la modernidad lo que quisieran, incluso, sencillamente, tomarla (completa, en partes o con modificaciones) o dejarla (cerrarle el paso, revertir sus efectos). Pensaban desde un mundo en el que la marcha indetenible de lo moderno, a un 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; 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, el rechazo o la aceptación de lo moderno ya no parece poder estar a discusión; lo moderno no se muestra como algo exterior a nosotros, no lo tenemos ante los ojos como una *terra incognita*. Somos modernos o, ~~mejor, 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, no es un programa de vida adoptado, por nosotros; que se parece más bien a una fatalidad o destino incuestionable al que debemos someternos.

"Lo moderno es bueno; lo malo está en que tarda en llegar o no llega completo." Este pudo haber sido el lema de todas las políticas de todos los estados nacionales hace un siglo, y puede serlo también en nuestros días. 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 parecería 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 lo innovador de entonces pueda ser lo tradicional de hoy, 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. Rondó desde el principio al proceso de modernización, atraído por la posibilidad que este implicaba, con su

progresismo, de quitarle lo categórico al "no" que esta 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 técnica apenas comenzaba, su presencia como fenómeno social era ya indiscutible; era el movimiento histórico de las revoluciones burguesas. Era la Revolución vivida como una actividad que tiene su meta 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 técnica 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 en 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 comportamientos básicos en torno a los cuales se componía y recomponía a comienzos de siglo la constelación política elemental. Aceptarla "gattopardianamente", como maniobra destinada a conservar lo tradicional, llegaba a parecerse pero no era lo mismo que aceptarla sin más, calcando sobre ella una racionalidad política reformista. Rechazarla de manera reaccionaria, como una vía que atenta contra la esencia humana inmutable y que puede y debe ser desandada, era algo similar pero diametralmente opuesto a negarla también, pero como alternativa falsa a un proyecto de transformación revolucionaria de lo humano. Tanto en la izquierda como en la derecha, definiendo posiciones dentro de ambos campos, se enfrentaban la aceptación y el rechazo de la modernización como historia comandada por el progreso técnico.

No obstante las irrupciones decisivas y devastadoras de la derecha, el siglo XX se ha guiado por las propuestas —desiguales e incluso contradictorias— de la izquierda. La actitud predominante frente a la dinámica tecnicista de la modernización ha sido la de izquierda; sea que la haya asumido como base de la reforma o que la haya impugnado como sustituto insuficiente de la revolución. Es por ello que la significación de lo moderno como realización de una utopía técnica solo adquirió su sentido pleno 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 como progreso puro, como cambio exclusivamente innovador.

La historia contemporánea, configurada en torno al destino de la modernización capitalista, se encuentra ante un dilema: o persiste en esta dirección, 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 soporte 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 tanto bajo la forma de un correctivo social a las instituciones liberales del "mundo (imperio) occidental" como en la figura del despotismo estatal del "mundo (imperio) socialista"—, esta historia parece haber llegado a dausurar 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 vaiven 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 paginas 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.^{1*} Lo hacen, primers, a partir del reconocimiento del perenne estado de inacabamiento que es propio de la significacion de los entes históricos, y segundo, mediante un juego de conceptos que distingue, en toda realidad histórica, su carácter siempre sustiuble, en tanto que es configuración de una esencia histórica, y su permanencia esencial como una potencia ambivalente que no deja de serlo por más definitivos que sean los efectos del estar configurada. Bajo esta suposición, la modernidad no seria "un proyecto inacabado"; seria un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas solo desde una perspectiva y en un solo sentido, dispuesto a que lo aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente.

Tesis 1

Por modernidad habria que entender el caracter peculiar de una forma histórica de totalización civilizadora 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 esta 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 condidones de imponerle su manera particular 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 un "materialismo histórico" espontaneo de la existencia social en la era de la escasez. La facultad distintiva del ser humano ("animal expulsado del paraíso de su animalidad") -la de vivir su vida física como sustrato de una vida "meta-física" para la cual lo prioritario esta en dar sentido y forma a su vida social— ha debido ser ejercida por él respetando al *trabajo productivo* como la dimensión fundamental, posibilitante y delimitante, de toda su actividad. 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 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 una tierra siempre ajena, es dedr, sin rebasar, ni siquiera en el "gasto improductivo" del más fastuoso de los dispendios, el nivel de exigencias de la pura sobrevivencia.

Dos razones que se complementan hacen de la teoría crítica del capitalismo la vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad: de ninguna creación histórica puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna como del modo capitalista de reproducción de la riqueza social, y 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

1 Una versidn anterior de estas Tesis ha servido al autor como texto orientador en sus cursos sobre temas de la modernidad, expuestos en los dos últimos años en la Universidad. El autor agradece las observaciones críticas que mereció esa versión en el Seminario de Doctorado de la Facultad de Economía.y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

no es sólo la que le encuentra su mejor visibilidad, sino también —y se diría, sobre todo— la que despierta 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 (de lo Otro, en calidad de Naturaleza o cúmulo de reservas para lo humano, y de si mismo, en calidad de "natural" o no socializado por el trabajo productivo).

La historia de la modernidad teje la imprevisible e intrincada red de sus múltiples amines en un dialogo decisivo pero apenas perceptible con el proceso lento de la gestación, la consolidación y la expansión planetaria del capitalismo en calidad de modo de producción. Se trata de una dinámica histórica profunda, que no toma partido frente al acontecer coyuntural; desentendida de los sucesos que agitan a las generaciones y apasionan a los individuos, pero ocupada tercamente en indicar rumbos, marcar tiempos y sugerir tendencias generales a la vida cotidiana. Tres aspectos de ella parecen ser los principales: la exigencia siempre reabierta de nuevas y distintas culturas económicas en la puesta en practica del proyecto capitalista de reproducción de la riqueza social; el avance, extensivo e intensivo —como planetarización y como tecnificación, respectivamente— de la subsunción real del funcionamiento de las fuerzas productivas a la acumulación del capital; y, por último el corrimiento indetenible de la dirección en la que fluye el tributo que lo capitalista paga a lo no mercantil: de conformar la renta de la tierra pasa a conformar la renta de la tecnología.

Tesis 2

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

—La esencia de la modernidad o la modernidad como forma ideal de totalización de la vida humana; como tal, aislada artificialmente por el discurso teórico respecto de las configuraciones que le han dado una existencia empírica, la modernidad puede ser vista como una realidad de concreción en suspenso, todavía indefinida; como una sustancia en el momento en que "busca" su forma (momento en verdad imposible, pues una y otra son simultáneas); como una exigencia "indecisa", aún polimorfa, una pura potencia.

—La modernidad como configuración histórica efectiva; como tal, la modernidad deja de ser una realidad de orden abstracto; se presenta de manera plural en una serie de proyectos e intentos históricos de actualización que, al sucederse unos a otros o al coexistir en conflicto por el pre dominio, dotan a su existencia concreta de formas particulares sumamente variada.

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, desde la Revolución Industrial hasta 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 desconocidas 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, no más potentes que él en general, pero sí más poderosas que el respecto de 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 America", 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 una historia de tiempos lentos y 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—: la escasez no constituye la "maldición *sine qua non*" de la realidad humana; 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 de lo Otro (del otro humano, de la Naturaleza), no es el único posible; es imaginable —sin ser una ilusión— uno diferente, donde el desafío dirigido a lo Otro sea una manera de amor hacia él.

A manera del trance por el que pasaría una pieza teatral que, obligada a continuar, debiera recomponerse a media función para dar cuenta del desvanecimiento del motivo de su tensión dramática, la esencia de la modernidad se constituye como la encrucijada en que se encuentra la *civilización europea* cuando debe elegir un nuevo cauce histórico para sí misma con el objeto de dar forma o convertir en sustancia suya a un estado de cosas que, con ser fundamentalmente nuevo, no le era desconocido como esbozo; aquel cuya irrupción ha sido codificada por todas las civilizaciones como lo más deseable y lo menos posible, como el todo y la nada: la presencia de un campo instrumental cuya efectividad técnica permita que la abundancia sustituya a la escasez en calidad de situación originaria y experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra.

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, estas distintas *modernidades*, lejos de cancelar el trance de elección, decisión y realización implicado en la esencia de la modernidad, lo reavivan cada cual a su manera en la necesidad siempre renovada de su autoafirmación. Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque se constituyen conflictivamente como intentos de formación de una materia que no acaba de perder su rebeldía.

De todas las modernidades efectivas que ha conocido 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 de comportamiento proveniente de la circulación mercantil.

Se trata de des-encubrir la esencia de la modernidad a partir de las características de la vida moderna "realmente existente"; de sorprenderla, mediante la de-strucción teórica de sus configuraciones capitalistas concretas, en su estado de disposición polimorfa, de indefinición y ambivalencia. El lomo de la continuidad histórica, que ofrece una línea impecable al tacto y a la vista, 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 y mostrar que lo que es no tiene más "derecho de ser" que lo que no fue pero pudo ser; que la racionalidad que declara ahora racional a lo "realmente existente" no es la única posible; 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 posa; que su avance no acontece por borradura ni corrección de una forma histórica anterior, sino por el arribo de una nueva forma que, si bien la conserva o asume, lo hace sólo bajo el modo de negarla o sacrificarla. El fundamento de la modernidad no es indiferente a la historia de las formas capitalistas que sucesivamente, en una serie de encabalgamientos, hicieron de él su sustancia; la huella de estas es profunda, decisiva y definitiva. Sin embargo, de lo que se trata es de dudar de viejas certezas —ahora, después del desencanto, remozadas con alivio— que dan por sentada la identidad entre lo capitalista y lo moderno; de averiguar en qué medida la utopía de una modernidad post-capitalista —¿socialista?, ¿comunista?, ¿anarquista?— es todavía posible.

Tesis 3

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 elogio es también la razón de su denuncia. 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 —el emprendido por la civilización occidental europea— solo 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 la insatisfacción permanente 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 de-estructuración 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 orgánica del capital"):

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 estos 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.

Sin una población excedentaria, la forma capitalista pierde su función mediadora —desvirtuante pero posibilitante— en el 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 economía capitalista presenta un comportamiento doble en su calidad de arma de la civilización europea en la aventura que emprende con el objeto de descubrir y asumir el nuevo mundo prometido por la re-fundamentación material de la existencia histórica. Es una duplicidad que se repite de manera particularizada en todas 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. Fascinantes y a un tiempo insoportables, los hechos y las cosas de la modernidad dominante manifiestan como ambivalencia aquello que hace la unidad de la economía capitalista: la contradicción irreconciliable entre el sentido ("social-natural") del proceso concreto de trabajo/disfrute, por un lado, y el sentido ("social enajenado") del proceso abstracto de valorización/acumulación, por otro.

Tesis 4

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*. La tendencia de la vida humana a crear para sí un mundo autosuficiente o independiente respecto de lo otro (lo infra- o lo sobre-humano), a constituirse, como Hombre, en calidad de sujeto o fundamento no sólo de la realidad de ese mundo suyo sino también de la que corresponde a la contraparte del mismo, a lo que es puro objeto, es decir a lo otro constituido como Naturaleza. Supresión o expulsión permanente del caos y eliminación o colonización siempre renovada de la barbarie, el humanismo afirma un orden e impone una civilización que tienen su origen en el triunfo definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica; en algo que puede llamarse "la muerte de la primera mitad de Dios" o la abolición de lo divino-numinoso en tanto que garantía de la efectividad del medio instrumental de la sociedad, es decir, en tanto que fundamento de la necesidad del orden cósmico o del pacto entre la comunidad y lo otro. Si antes la productividad era puesta por el Destino, por una voluntad superior, arbitraria pero asequible a los conjuros, ahora es el resultado de un Azar que puede ser domado por la astucia de la razón. El triunfo de la versión instrumentalista, matemático-cuantitativa, de la razón humana -dispositivo de un conocer que es ante todo un "trabajo intelectual" de apropiación de lo otro y que comienza por obligar a lo otro a tener realidad sólo como Naturaleza, es decir, como un conjunto de reservas ("Bestand")— es la dave de la *hybris* humanista. Para ser sujeto, fundamento o actividad autosuficiente, el Hombre debe ejercer como *animal rationale*, debe estar empeñado en trasladar la fórmula de su buen éxito técnico a todos los elementos —de la simple naturaleza humanizada, sea del cuerpo, individual o del territorio común, al más elaborado de los instrumentos y comportamientos—, a todas las funciones —de la más material (procreativa, productiva) a la más espiritual (política, artística)— y a todas las dimensiones —de la más rutinaria y automática a la más extraordinaria y creativa— del proceso de reproducción social.

—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 in-novación 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 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 satisfactorio". "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; el presente, siempre ya rebasado, vaciado de contenido por la prisa del fluir temporal, sólo tiene una realidad instantánea, evanescente, mientras que el pasado, carente de realidad propia, no es más que aquel residuo del presente que ofrece resistencia a la succión del futuro.

—El *urbanismo*. Es la forma elemental en que adquieren concreción espontánea 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 los requerimientos del proceso de construcción de la Gran Ciudad, es decir, de un proceso que tiende a concentrar en el plan geográfico los cuatro distintos polos de gravitación de la actividad social específicamente moderna: el de la industrialización del trabajo productivo; el de la potenciación comercial y financiera de la circulación mercantil; el de la puesta en crisis y la refuncionalización de las culturas tradicionales; y el de la estatalización nacionalista de la actividad política. Es el progresismo, 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 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 adentro, desplegada entre la periferia y el núcleo, la constelación de conglomerados ciudadanos de muy distinta magnitud, función e importancia: el espacio urbano, el lugar del tiempo vivo que, al repetir en su traza la espiral centrípeta de la aceleración futurista, reparte topográficamente la jerarquía de la independencia y el dominio.

—El *individualismo*. La tendencia del proceso de socialización de los individuos, de su reconocimiento e inclusión como miembros funcionalizables del género humano, a privilegiar aquella constitución de la identidad de estos que parte de un núcleo abstracto: su existencia en tanto que ejemplares integrados desde fuera en una masa, interesados sólo indirectamente en la vida pública, en la medida en que esta puede ser un instrumento de la vida privada. Se trata de una constitución de la persona que se impone a través e incluso en contra de aquellas fuentes de socialización concreta del individuo (unas tradicionales, otras nuevas) capaces de generar para él identidades comunitarias complejas. Una constitución que, primero, parte en dos la sustancia natural-cultural del individuo, de manera que este, como facultad libre de disponer sobre las cosas (como alma limpia de afecciones por el valor de uso), se enfrenta a sí mismo como objeto ubicado en el centro de sus propiedades (como cuerpo atado a las pulsiones y las apetencias); y que, en consecuencia, convierte a la oposición de lo íntimo a lo colectivo en la vida cotidiana en la contradicción entre lo privado y lo público. 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 religiosa de lo político, el individualismo pretende colmar esa ausencia divina y reparar esa desviación de lo político mediante una re-sintetización puramente artificial de la sustancia social en la figura de la Nación. Entidad de consistencia puramente funcional, dependiente de la empresa estatal, la Nación moderna descansa sin embargo en la confianza de que la identidad concreta que ella necesita se dará espontáneamente, a partir de los restos de la "nación natural" que ella misma

niega y desconoce, es decir, a partir de la mera aglomeración o masificación renominante de los individuos perfectamente libres o abstractos (=desligados) en calidad de compatriotas o connacionales (*Volksgenosse*). El relativismo cultural y el nihilismo ético —resultantes, el uno, del desvanecimiento de la garantía divina para la asimilación de la esencia humana a una de sus figuras particulares y, el otro, de la consecuente emancipación de la vida cotidiana respecto de las normaciones arcaicas del código de comportamiento social—, caracterizan a la plataforma de partida de la construcción moderna del mundo social. Comprometido con ambos, el individualismo capitalista conduce su defensa de tal modo, que, inesperadamente, llega a invertir el sentido de la misma: absolutiza el relativismo como condición de la cultura nacional e institucionaliza el nihilismo como condición de la vida civilizada.

—El *economicismo*. 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—; 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 histórica, el Estado, cuyo contenido central es "el fomento del enriquecimiento común" como incremento igualitario de la suma de las fortunas privadas en abstracto. Originado en la oportunidad 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, para, imponer la "ley del valor", el propio economicismo tiene que violarla; 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 un mero principio de coherencia que no es ni omniabarcante ni todopoderoso; aceptar que su ámbito de acción, 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.

Tesis 5

La descripción, explicación y crítica que Marx hace del capital —de la "riqueza de las naciones" en su forma histórica capitalista— permite de-struir 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 de 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 sustancia 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 moderna, la mediación

capitalista no logra sin embargo afirmarse con 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: esta 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 si 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, la actividad productiva —unión 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 si 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 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 si 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 este, 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 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 este 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" este trasfigurado o "traducido" fácticamente a un principio de orden diferente, "social-enajenada", 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 a 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 sustancia 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

Es necesario distinguir al menos tres fuentes de diversificación de la realidad *capitalismo*; tres criterios para reconocer su variada presencia en calidad de vehículo de concretización efectiva de la modernidad establecida:

—Su amplitud: la extensión relativa en que la vida económica global de una sociedad se encuentra intervenida por su sector sometido a la reproducción del capital; el carácter exclusivo, dominante o simplemente participativo del mismo.

Según este criterio la economía de una entidad sociopolítica e histórica puede tener grados muy diferentes de integración en la vida económica dominante del planeta, la de la acumulación capitalista; ámbitos en los que rigen otros modos de economía —no sólo de producción— pueden coexistir en ella con el ámbito capitalista; pueden incluso dominar sobre él, aunque la "calidad o densidad de capitalismo" que este 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 incumbe también a la esfera de la producción/consumo de los mismos. En el segundo caso el efecto del capitalismo es también diferente según se trate de un capitalismo solamente "formal" o de un capitalismo sustancial ("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 o división internacional del trabajo llegan a despertar una modificación en la vigencia misma de las leyes de la acumulación del capital, un "desdoblamiento" de lo capitalista en distintas versiones complementarias de sí mismo.

Tesis 7

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

Durante la Edad Media, la coincidencia y la interacción de al menos tres grandes realidades históricas —la construcción del orbe civilizatorio europeo, 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 traía consigo la inversión de la relación de fuerzas entre el ser humano y sus condiciones de reproducción. Europa aparece a

la mirada retrospectiva como constitutivamente protomoderna, como predestinada a la modernidad. En efecto, cuando resultó necesario, ella, su geografía y su historia se encontraban especialmente bien preparadas para darle una oportunidad real de despliegue a ese 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 Oriente.

El grado de complejidad que alcanzó la dialéctica entre escasez y productivismo en la "economía-mundo" que se formaba en la Europa del siglo XII fue sin duda el más alto conocido hasta entonces en la historia. De todas las "zonas templadas" del planeta —aquellas en donde la diversificación del sistema de capacidades/necesidades no es un exceso contingente, sino una condición de existencia, es decir, aquellas en las que "la supervivencia del hombre no puede tener lugar sin hacer de si misma una necesidad de la naturaleza"—, ella era la única que, en pleno "proceso civilizatorio", sometida al esfuerzo de construirse como totalidad concreta de fuerzas productivas, 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. El "pequeño continente", 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 él, la mercantificación del proceso de circulación de la riqueza —con su instrumento elemental, el valor, y su operación clave, el intercambio por equivalencia— avanzaba hasta penetrar en el metabolismo social de la producción/consumo, se generalizaba como subordinación real del trabajo y el disfrute concretos a la dimensión restringida en la que existen como simples actos de objetivación y desobjetivación de valor. El intercambio mercantil había dejado de ser un modo de transacción entre otros en un mercado que se limitaba a escenificar la circulación de la riqueza puramente excedentaria o de los bienes ya producidos: capaz así de ejercer sólo una "influencia exterior" o apenas deformante sobre dicho metabolismo; por el contrario, tendía ya a atravesar el espesor de ese "cambio de manos", 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 el mecanismo de circulación de la riqueza, vaciaba lentamente 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 ya, aunque fuera sólo en principio, en el universalismo del mercado mundial.

La transformación cristiana de la cultura judía, que pudo cumplirse mediante la refuncionalización de lo occidental grecorromano y sólo pudo consolidarse en el sometimiento colonialista de las culturas germanas, había preparado el discurso mítico 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 alma celestial, su persona sólo se interesaba por el valor; en tanto que cuerpo terrenal, en cambio, solo tenía ojos para el valor de uso. Sobre todo, se sabían involucrados, como fieles, como miembros de la Iglesia iguales en jerarquía los unos a los otros, en una empresa que daba sentido a la existencia histórica, la de la Salvación del género humano, empresa a un tiempo colectiva e íntima que era capaz de integrar en si a todos los destinos particulares de las comunidades autóctonas y de proponer una racionalidad única para todos los actos de los hombres.

Vieja modalidad mediterránea de comportamiento de la riqueza mercantil en su proceso de

circulación, el capitalismo, sin el antecedente de una proto-modernidad cultural espontánea de la civilización occidental europea, no habría podido constituirse como 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 como modo 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 cultural" originario, improvisando encuentros y coincidencias *ad hoc* con civilizaciones tendencialmente ajenas e incluso hostiles al funcionamiento mismo de toda modernidad.

Para volverse una realidad efectiva, la esencia de la modernidad debió ser "trabajada" por las "afinidades electivas" entre la proto-modernidad de la vida europea y la forma capitalista de la circulación de los bienes. Para adoptar nuevas formas efectivas, para desarrollarse en otros sentidos, necesitaría que otras afinidades entre las formas culturales y las formas económicas lleguen 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, New Castle 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 muestra mayor solidez en el manejo del capitalismo como modo de producción. Aquel proyecto que es capaz ante todo de fomentar un comportamiento económico obsesivamente ahorrista productivista en la medida en que la cultura cristiana que sirve de apoyo se ha despojado de la consistencia eclesial (mediterránea, grecorromana) de su religiosidad —perceptible de manera corporal y exterior para el individuo— y la ha remplazado por una diferente, puramente ética (improvisada en la colonización de las culturas germánicas): imperceptible, pero supuesta como condición psíquica de la actividad individual.

Tesis 8

La de-strucción teórica que hace Marx del discurso de la economía política traza numerosos puentes conceptuales hacia la problematización de la modernidad. Los principales, los que saltan 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 al grado y al 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 sustancial, 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 complementaridad 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 complementaridad: 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 sólo proceso 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, "de 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 estos 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 -mixtificada como intercambio de equivalentes (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 —canto "natural", entre productor y consumidor, como "sobre-natural", entre propietario y propietario—, el "mundo de las mercancías" marcado por el capitalismo impone una tendencia estructural no solo en el enfrentamiento de la oferta y la demanda de bienes producidos, sino también en el juego de

fuerzas en que 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') 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 por la historia económica que ha debido desenvolverse 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 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 si 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 inevitable de un "ejército industrial de reserva", la condena de una parte del cuerpo social al *status* de excedente, prescindible y por tanto sacrificable. 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 autoagresiva.

—La localización del fundamento del progresismo tecnológico capitalista en la necesidad (ajena de por si a la lógica de la forma capitalista pura) de los múltiples conglomerados particulares de capital de competir entre si por la "ganancia extraordinaria". A diferencia de la renta de la tierra, esta ganancia solo 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 esta en capacidad de impugnar ese derecho y que, a lo largo de la historia moderna, impone 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 9

Si lo que determina específicamente la vida del ser humano es su carácter político —el hecho de que configurar y re-configurar 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 mas 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, rechaza gobernarse a sí misma; o, por el contrario, que, 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 autogobierno, pero solo 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 esta medida des-realizadas), es innegable que desde siempre han sido prácticamente nulas las ocasiones que se han presentado al ser humano concreto, como asociación de individuos o como persona individual, para ejercer por si 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. El ejercicio propio —directo o indirecto, pero 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 que se establecen sobre ella. Parasitarios respecto de la vida social concreta, pero necesarios para su reproducción, estos poderes han concentrado y monopolizado para si 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 teoría, que -describe —no sin razón— Toda la historia de la vida política del ser humano (desde su cumplimiento a través de las disposiciones despotico-teocráticas hasta su realización a través del gobierno democrático-estatal) como la historia implacable de una vocación destinada a frustrarse, es sometida a una de-STRUCCIÓN crítica por parte del 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 parte del Valor de la mercancía capitalista en calidad de "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 repudia 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.

Según 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 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 al 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 sólo 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 sustancia 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.

Instalado en la esfera de la circulación mercantil, el Valor de la mercancía capitalista ha usurpado ("*Ubergreifen*") a la comunidad humana no serlo 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.

Esta supresión de la autarquía o esta "enajenación" de la soberanía social, que es la esencia del "fenómeno de la cosificación", ha sido denunciada infatigablemente por la política revolucionaria de inspiración marxista. Sin embargo, 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, dado el estado de descripción maniquea en que se encuentra su tratamiento de la subjetividad política en la sociedad moderna, en vez de ayudar, obstaculiza la formulación de un concepto propiamente marxista de actividad revolucionaria.

La teoría de la enajenación como teoría política debería partir de un reconocimiento: la usurpación de la soberanía social por parte de la versión capitalista del "mundo de las mercancías" no puede ser pensada como la expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto como un suceso que haya paralizado definitivamente (hasta que suene la hora de la revolución) a la politicidad social, sino como un acontecer permanente en la sociedad capitalista; como un proceso constante en el que la formación y mixtificación de la voluntad política acontecen simultáneamente. La "gestión" política del capital como entidad metafísica o extra-política, lejos de ejercerse como una imposición proveniente del exterior económico, se da, interiorizada, como la construcción de un modo peculiar e indispensable de vida política para la sociedad: justamente el "modo de política" del estado democrático representativo de bases nacionales.

Aunque diferentes entre sí, la cuestión acerca de la autarquía y la cuestión acerca de la democracia política 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 del mecanismo destructivo (anti-social, anti-natural) de la acumulación del capital. La segunda —en sentido reformista— intenta problematizar a la inversa 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 sustitución 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 es tal si no puede ser 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 la reproducción mixtificada (estatal) 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 es capaz de contrarrestar ese proceso de mixtificación.

Tesis 10

La socialización mercantil forma parte constitutiva del fundamento de la modernidad; la socialización mercantil capitalista es propia de la figura particular de modernidad que prevalece actualmente.

La expansión de la función religiosa, socializadora, de la cultura cristiana, dependía de su capacidad de convencer a los seres humanos de su propia existencia como *ecclesia*, como "el cuerpo de Dios" o comunidad real, y el Lugar en donde los fieles tenían la comprobación empírica de ello no era el templo sino el mercado, el sitio en donde el buen funcionamiento de la circulación mercantil de los bienes producidos permitía, sobre el común denominador de "propietarios privados", el reconocimiento y la aceptación recíprocos de los individuos sociales como personas reales: la existencia de Dios era indudable porque la violencia arbitraria (el Diablo) cedía en los hechos ante el orden pacífico de quienes comen el fruto de su propio trabajo; la presencia de un Juez invisible era evidente pues sólo así se explicaba el premio efectivo que le tocaba a quien más trabajaba. Pero si es cierto que la mercancía estuvo al servicio de la consolidación del cristianismo, no lo es menos que este terminaría destronado por ella. De ser el "lenguaje de las cosas" que ratificaba en los hechos prácticos la verdad religiosa del discurso mítico cristiano, el mecanismo de metamorfosis mercantil de la riqueza objetiva (que la lleva de su estado de producto a su estado de bien, neutralizándola primero como dinero) pasó lentamente a ser el mismo la entidad re-socializadora, convirtió al cristianismo en un sistema de imperativos morales y a este en un mero eco apologético de su propia acción "mágica" de fetiche.

Pero lo que lo mercantil hizo con lo religioso, lo capitalista hizo con lo mercantil. En su lucha contra la prepotencia del monopolio público y privado —primero de la tierra, principalmente y después de la tecnología—, la afirmación (expansión y consolidación) de lo mercantil debió avanzar hasta una zona en la que, para entrar, tenía que cambiar de signo, volverse negación de lo que pretendía afirmar. Debió mercantificar (convertir en *Bestand*) el terreno de lo no mercantificable por esencia; aquello de lo cual lo mercantil es apenas un modo y que lo desborda así necesariamente: la fuerza de trabajo del individuo humano. Debió dejar de ser la universalización de la propiedad privada y poner a funcionar a lo mercantil como mera apariencia de su pseudosuperación, es decir, de la apropiación capitalista de la riqueza. Si lo capitalista no puede existir más que como parásito de lo mercantil, lo mercantil a su vez sólo podía vencer la resistencia del monopolio desatando las fuerzas del Golem capitalista. Pretendía servirse de él, y terminó por ser su siervo.

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 da en la esfera de la circulación mercantil simple y la que se da en la mercantil-capitalista. La primera es fruto del aprovechamiento de aquella necesidad de intercambio entre orbes económicos desconectados entre sí, que se impone pese a la inconmensurabilidad fáctica —aunque in-esencial y pasajera (como desarrollo aún incipiente de las tablas de equiparación y equivalencia)— de sus respectivos valores mercantiles. La segunda resulta del aprovechamiento de aquella otra necesidad de intercambio que existe, pese a la inconmensurabilidad esencial e inalterable de

sus respectivos productos, entre las dos dimensiones de la reproducción de la riqueza social: la fuerza de trabajo, el uno, y el resto de las mercancías, el otro. Lo que en el primer caso es el resultado de la "desigualdad" espontáneamente favorable del comercio exterior, en el segundo es la consecuencia de una instalación de esa "desigualdad" en el comercio interior. Contingente y accesorio en el primer caso, es necesario y constitutivo en el segundo.

Desde la perspectiva puramente mercantil, todo el mercado moderno, como realidad concreta, existe únicamente en calidad de apariencia deformada y arbitraria, por detrás de la cual se repite de manera clásica y necesaria el triunfo indefinido del proceso puro de la circulación por equivalencia. Las "impurezas" concretas (pre-modernas, modernas y post-modernas) 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 en la medida en que él, es la estructura que las sostiene.

La posibilidad de soltar del todo la "mano invisible" del mercado, de liberar al azar que guía el mecanismo de circulación por equivalencia, de protegerlo frente a los parasitismos estatales o sectoriales con los que tuvo que convivir en la era de la escasez —y que intentaban domarlo en su provecho particular mediante innumerables procedimientos de monopolización— se realiza en la modernidad capitalista, pero solo para negarse a sí misma. En la inauguración capitalista de la era de la abundancia se impone de manera espontánea el predominio de un comportamiento mercantil que pretende abolir el azar mediante un *coup de des* siempre repetido: la ganancia para el capital que se arriesga en el juego de la inversión.

Tesis 11

La paz en la convivencia cotidiana que se alcanza con la modernidad capitalista no descansa en un ocultamiento de la violencia, sino en una mixtificación de la misma.

La vida social, para ser civilizada —y poder definirse frente a un estado de sociedad inestable, "en fusión" (revolución) o en descomposición (catástrofe)—, ha requerido producir y reproducir en su interior, si no la paz, que es imposible, si al menos un alto al fuego permanente, un simulacro de paz. La paz es imposible en las condiciones históricas de la escasez porque la única manera en que esta puede institucionalizarse socialmente es la de una injusticia distributiva sistemática y porque, al hacerlo, convierte a la 'violencia en el modo de comportamiento necesario de la parte más favorecida de la sociedad con la parte más perjudicada. El simulacro de paz solo puede darse, por lo tanto, cuando —aparte de los aparatos de represión— aparece un dispositivo pacífico de disuasión capaz de provocar el autobloqueo de la respuesta violenta de los explotados. Gracias a él, la violencia de los explotadores no solo resulta soportable, sino incluso aceptable por parte de los explotados. La consistencia y la función de este dispositivo son justamente lo que distingue al simulacro de paz social en la modernidad capitalista de otros, conocidos de antes (o todavía por conocer).

Decir, como Marx, que "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 si se paga se presenta como no pagada" es lo mismo que decir: 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 definidos como trabajadores, de una situación en la que su propia inferioridad social (económica) se regenera sistemáticamente es el requisito fundamental del juego político moderno. Se trata de un acto que solo 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—. La igualdad como ciudadano, como alguien que existe en la dimensión social —y la protección que brinda el seno en principio civilizado y pacífico de la comunidad nacional— es aquello a lo que el individuo como trabajador sacrifica sus posibilidades de afirmación en el aspecto distributivo, su capacidad de ser participe 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 vida moderna— el dispositivo en virtud del cual el individuo trabajador, al comportarse como vendedor, se socializa como propietario privado, es decir, como igual a los otros "ciudadanos", aunque esa venta implique al mismo tiempo que se compromete a ser inferior al otro tipo de "burgués", a los demás individuos en cuanto que no-trabajadores o propietarios de algo más que su simple fuerza de trabajo.

El esclavo antiguo podía decir: "En realidad soy esclavo, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera". La violencia implícita en su situación sólo estaba *recubierta*: la violación de su voluntad acerca de si mismo era siempre inminente (podía ser vendido, podía ser ultrajado en el cuerpo o en el alma), y si no se mostraba como tal era porque la relación de dependencia recíproca que mantenía con el amo la mantenían (casi) siempre imperceptible. A la inversa, el 'esclavo' moderno dice: "En realidad soy libre, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera". La violencia implícita en su situación está *borrada*: su voluntad acerca de si mismo (acerca de venderse como "fuerza de trabajo" o no hacerlo) es inviolable, pero el ejercicio de la misma debe ser siempre pospuesto. Aquí el "amo", el capital, es en principio impersonal no reacciona al valor de uso— 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 el hecho de la desigualdad como violencia del dominador, para luego encubrirlo, es decir: disimularlo y disculparlo como mecanismo de defensa ante la amenaza de "lo nuestro" por "lo ajeno"; minimizarlo y justificarlo como recurso ineludible ante la agresión de la naturaleza o la reticencia de Dios de mediar entre la Comunidad y lo Otro. Muy diferente, en cambio, es negar y mixtificar la violencia del explotador, es decir: mostrar que no es necesaria dentro del mundo social establecido e imputar el hecho de su existencia a la incursión contingente de una violencia absolutamente exterior o "natural".

Desprovista de un nombre propio, de un lugar en la objetividad moderna, la violencia de las relaciones sociales capitalistas —cuyo fundamento es una escasez funcional que se autorreproduce incluso en la abundancia— gravita sin embargo de manera determinante sobre la vida política que se sirve de ellas para levantar sus instituciones. Desconocida como instrumento específico de uso legítimo en las relaciones interindividuales, se ve obligada a atomizar su manifestación hospedándose parasitariamente hasta en los menos violentos de los comportamientos cotidianos: torciéndolos desde adentro, sometiéndolos a un peculiar efecto de extrañamiento. Pero, sobre todo, ubicada en la extenoridad plena respecto del mundo social, es el motivo profundo del vaciamiento ético de la actividad política. Nunca como en la vida moderna los ejecutores de la violencia —los que ponen en práctica "soluciones" más o menos "finales" a las "cuestiones" sociales, raciales, culturales, etcétera— habían podido cumplir sus funciones con tanto desapego afectivo ni con tanta eficacia: como simples administradores de un "imperativo" de pretensiones astrales que pasara a través de todos los

criterios de valorización del comportamiento humano.

Tesis 12

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

Al absorber el impacto fundamental de la modernización, los códigos: de la producción/consumo (ciframiento/desciframiento) significaciones prácticas, normados con tendencia restrictiva durante toda la larga historia de la escasez (que hacia de los proyectos de vida social estrategias de supervivencia), alcanzaron la capacidad de conquistar zonas de Si mismos que habían permanecido selladas. El tabú que vedaba un amplio conjunto de posibilidades de donación de forma a los productos/útiles (o bienes producidos) pudo así comenzar a debilitarse. Igualmente, las distintas lenguas naturales, normadas ellas también de hecho en dirección restrictiva por la vigencia aplastante de sus respectivas estructuras míticas; comenzaron a sentir que su capacidad codificadora se intensificaba y diversificaba como efecto de la creatividad liberada en la esfera de las hablas cotidianas.

La actividad humana como realidad dentro de la cual todos los actos se constituyen como hechos comunicativos es de naturaleza concéntrica: pone en la comunicación lingüística la función de coordinación y representación de las otras para el acto de la construcción del sentido común de todas ellas. Le permite incluso que consolide esa centralidad cuando se constituye, en calidad de escritura. Pero aparte de logocéntrica, la comunicación social ha debido ser también logocrática; tuvo que someter su producción de sentido al que se origina en la comunicación puramente lingüística (en su efectuación mitopoyética) y se condensa, preserva y modifica en el texto sagrado y sus comentarios. Lejos de ser una consecuencia necesaria del logocentrismo, en la que este hubiese alcanzado su máxima afirmación, la logocracia —impuesta por la política de bases religiosas— ha implicado su empobrecimiento y unilateralidad; ha traído consigo la subordinación de los múltiples usos del lenguaje al cumplimiento de uno solo de ellos (obstruido el también por una hieratización indispensable) 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 de quitar a la producción/consumo de significaciones prácticas de la opresión bajo el poder omnimodo del lenguaje y de soltar a este de la obligación de autocensura 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 solo pudo ser una liberación a medias, vigilada e intervenida. No todas las creaciones que son reclamadas por los seres humanos en la perspectiva social- natural pueden serlo también por 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 sustituida por otra, "artificial", de efectividad diferente, pero también inclinada en sentido represivo: la de una estrategia para la acumulación de capital.

Cosa parecida aconteció con la vida del discurso. Rotas las barreras arcaicas (religiosas y numinosas) de la estructura mítica —la que, al normar a cada lengua, le otorga una identidad —, otras diferentes- aparecieron en su lugar. Al recomponerse a partir de una mitopoyesis

fundamentalmente moderna, esa estructura pudo también reinstalar sus facultades de censura. La ética del autosacrificio productivista como vía de salvación individual —la que heroíza al vulgar empresario como sujeto que emprende y se aventura y da a su comportamiento la jerarquía de una actividad de alcance ontológico— se constituyó ("cadaver de Dios") en el único prisma a través del cual sería posible acceder al sentido de lo real.

Desconocido su monopolio de la verdad y liberado de su servicio al mito politizado y escriturado, el ámbito del discurso fue sin embargo sometido a una nueva refuncionalización logocrática; aquella que sitúa en la "razón instrumental", en la actividad de apropiación cognoscitiva, el momento predominante de todo el "metabolismo entre el Hombre y la Naturaleza" (caracterizado ahora por un productivismo capitalista desbocado en el primero y una disponibilidad pasiva en la segunda). Instrumentalizado para el efecto sobre la base de su registro técnico-científico, lenguaje es el lugar privilegiado y exclusivo de tal razón como apropiación cognoscitiva; es así, nuevamente aunque de manera diferente, el lugar donde reside la verdad de toda otra comunicación posible. Pero su dominio restaurado sobre la semiosis práctica le cuesta al lenguaje una "deformación" de sí mismo, una reducción referencialista del conjunto de sus funciones comunicativas, una fijación obsesiva en el contexto. El lenguaje de la modernidad capitalista se encuentra adaptado para 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). La ausencia del texto autoritario que portaba la verdad secreta de la vida humana viene a ser cohnada de una manera diferente; se trata ahora de un modo de ser escritura, de toda una textualidad cuya estructura se plantea a sí misma como modelo de la estructura de lo real. De ser tan solo una versión autónoma del habla verbal —potenciada en una dirección y disminuida en otra— el habla escrita pasa a independizarse de ella y a someterla a sus propias normas. La consistencia siempre incompleta, efímera y poco productiva del habla verbal —con su dependencia respecto de otros cauces de la semiosis, su juego permanente con la multifuncionalidad comunicativa y su recurso a la transmisión simultánea de mensajes paralelos— debe obedecer al espíritu conclusivo, atemporal y eficiente del habla escrita —con su autosuficiencia lingüística, su fijación referencialista y su unilinearidad—. (El habla a partir de la cual se componen las lenguas naturales modernas es un habla marcada decisivamente por la respuesta que ha dado a las necesidades de su existencia escrita.)

Tesis 13

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

La modernidad es un modo de totalización civilizatoria que, como tal, posee diferentes grados de dominio sobre la vida social en el transcurso histórico y en la extensión geográfica. Allí donde su dominio es más débil aparecen fenómenos híbridos en los que otros principios de totalización le disputan la "materia" que está siendo conformada por ella. Es en la zona límite que da hacia el futuro posible en donde se presentan los fenómenos postmodernos. En la que da hacia el pasado por superar se muestran los fenómenos pre-modernos y en la que se abre/cierra hacia los mundos extraterrátricos 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 que retan "desde el futuro" a la capacidad de sintetización de la modernidad capitalista. Allí donde esta resulta incapaz momentánea o definitivamente de sostener el reto, porque ello le llevaría a ponerse en juego —allí donde su intento de dar forma se queda en una pretensión de salirse de sus límites pero sin ir más allá de sí misma—, las novedades posibles, que no pueden constituirse de manera autónoma, pasan al estado de deformaciones de la modernidad establecida. Paradigmático sería, en este sentido, el fenómeno ya centenario de la política económica moderna, empeñada en dar cuenta de la necesidad de una planeación democrática de la vida económica mediante el sacrificio a medias de su liberalismo económico estructural y su vocación cosmopolita y la puesta en práctica de intervenciones más o menos autoritarias y proteccionistas del Estado en la economía.

Otro reto que la modernidad capitalista no puede siempre sostener es el que le plantean ciertas realidades de su propio pasado —sea de 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 (objetos, comportamientos, valores) del medio instrumental perduran sin embargo en el mundo construido por la modernidad dominante, aunque el modo en que son funcionalizados por ella sea inadecuado. Parcialmente indispensables para ella, que se demuestra incapaz de sustituirlos por otros más apropiados, son estos "cuerpos extraños", fijados en una lógica compatible con la actual pero ya fuera de uso, 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 moderno pese a que el fundamento tecnológico sobre el que fueron levantados ha sucumbido ante el avance arrasador de la modernización. Integrados en exterioridad, usados sin respetar los principios de su diseño, su vitalidad es una prueba de la limitación particularista que afecta al proyecto de modernidad dominante como proyecto que, para no ser desbordado por la dinámica fundamental de la modernidad, se refugia dentro de los márgenes ya probados de la "elección de civilización" occidental europea.

Reacciones de la modernidad capitalista ante su propia limitación, estos tres fenómenos, cuando se presentan juntos y combinados —como en los casos de la contra-revolución socialista nacionalista y la pseudo-revolución socialista colectivista—, llegan a componer el cuadro de grandes cataclismos históricos.

Tesis 14

Toda modernización adoptada o exógena implica un cierto grado de colonización, de imposición de la identidad social y las metas particulares de una determinada empresa histórica sobre las 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 esta marcada por la identidad de su lugar de origen; su expansión es al mismo tiempo una imposición de esa marca. Por esta causa, la sociedad que se moderniza desde afuera, justo al defender su identidad, la divide: se inclina en parte por integrar la identidad ajena en la suya y en parte por transformarla al integrar la suya en ella.

La modernización exógena que tiene lugar en las sociedades occidentales, más si no son europeas y más aún si han sido ya transformadas por alguna modernidad capitalista anterior a

la que ha predominado históricamente, es relativamente un proceso de bajo grado de conflictualidad. La modernidad más vieja (la mediterránea, por ejemplo) se las arregla para negociar sus servicios a la más nueva (la noreuropea) a cambio de una tolerancia para el cultivo de su identidad tradicional. Donde el conflicto se vuelve virulento es en la situación de las sociedades decididamente no occidentales. Es allí donde la modernidad dominante, para ser aceptada realmente, tiene que enrarecer o desdibujar su identidad histórico concreta y, reducida a los rasgos más productivistas de su proyecto capitalista, encontrar o improvisar un anclaje histórico cultural que sea diferente del que le sirvió de base en sus orígenes. Y es allí también, en la adopción discriminatoria de los rasgos culturales no occidentales más afines al capitalismo (y en la destrucción de los que no lo son), donde se muestra con más claridad que sólo una modernidad no capitalista podrá ser una modernidad diferente de la establecida.

Tesis 15

Considerado como orbe económico o "economía-mundo", el "mundo socialista" centrado en torno a la sociedad rusa es el resultado histórico que un intento frustrado de rebasar y de sustituir al orbe económico o "mundo capitalista". Sin posibilidades reales de ser una alternativa frente a este —hecho que se demostró dramáticamente en la historia- de la revolución bolchevique—, no ha pasado de ser una modalidad deformada del mismo: una recomposición que lo separa definitivamente de él, pero que lo mantiene irremisiblemente en su dependencia. Lo distintivo de la modernidad soviética no está en ninguna ausencia, parcial o total, de capitalismo, sino únicamente en lo periférico de su europeidad y en lo dependiente de su "capitalismo de estado".

La colectivización (estatalización) de la propiedad capitalista sobre los medios de producción no elimina de ella su carácter capitalista. Por ello, si se consideran comparativamente las dos totalidades imperiales, la economía-mundo "socialista" (Rusia, la Unión Soviética, y el bloque de Europa "oriental") y la economía mundo "capitalista" (el triángulo central, pero también su periferia "tercermundista"), las innegables diferencias entre ellas —en lo que se refiere a la libertad de empresa de los propietarios privados— no resultan ser más importantes que sus también innegables similitudes —en lo que atañe a la estructura y al sentido más elementales de la modernización de su vida cotidiana—. El proyecto elemental de la modernidad capitalista no ha desaparecido en la modernidad del "socialismo real"; ha sido simplemente más débil y ha tenido menos oportunidades de disimular sus contradicciones.

Agosto de 1989