

PENSAMIENTO FILOSÓFICO

Vuelta de siglo
(ensayos)

Bolívar Echeverría

Vuelta de siglo
(ensayos)

II PREMIO LIBERTADOR AL PENSAMIENTO CRÍTICO 2006



MONTE ÁVILA
EDITORES LATINOAMERICANA

1.ª edición, Ediciones Era, 2005.

1.ª edición, Monte Ávila Editores Latinoamericana C.A., 2018.

Vuelta de siglo (ensayos)

© Bolívar Echeverría, 2005

© Ediciones Era, 2005

© MONTE ÁVILA EDITORES LATINOAMERICANA C.A., 2017.

Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 22, urb. El Silencio,
municipio Libertador, Caracas 1010, Venezuela.

Teléfono: (58-212) 485.04.44

www.monteavila.gob.ve

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

Depósito legal N° DC2018000720

ISBN 978-980-01-2082-8

Veredicto

NOSOTROS, FREDDY CASTILLO Castellanos, Raúl Fonet Betancourt, Franz Hinkelammert, Arístides Medina Rubio y Alfonso Sastre, miembros del Jurado designado por el Ministerio del Poder Popular para la Cultura de la República Bolivariana de Venezuela, después de cuatro días de deliberación, hemos acordado otorgar el premio único al libro *Vuelta de siglo* de Bolívar Echeverría, por considerar que constituye una obra de filosofía crítica de la cultura que contribuye a descifrar los ejes de la modernidad latinoamericana. Constituye además una propuesta de nuevas alternativas ante los desafíos e incertidumbres de la actual coyuntura mediante una redefinición de categorías y conceptos que son centrales para la autocomprensión de nuestros pueblos.

Asimismo, por el interés de los temas y por sus aportes al pensamiento crítico concedemos mención a los siguientes libros: *El imaginario* de Miguel Rojas Mix, *Conocer desde el Sur* de Boaventura De Sousa Santos, *Crítica de la razón mediática* de Juan Barreto, *Comprender Venezuela, pensar la democracia. El colapso moral de los intelectuales occidentales* de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero y *El zapatismo* de Patricia Agosto.

El Jurado quiere dejar constancia de la diversidad y riqueza de los trabajos presentados, procedentes de 23 países.

En Caracas, 1 de junio de 2007

Palabras del ganador del II Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2006

BOLÍVAR ECHEVERRÍA

COMANDANTE HUGO CHÁVEZ, presidente de la República Bolivariana de Venezuela; señor Francisco Sesto Novás, ministro del Poder Popular para la Cultura de la República Bolivariana de Venezuela; señores representantes de los poderes públicos nacionales; señores miembros del jurado del Premio Libertador al Pensamiento Crítico; señor Abel Prieto, ministro de la Cultura de la República de Cuba.

Para nadie es un secreto que la América Latina ha entrado actualmente en un período muy especial de su historia, un período en que el diseño original del Estado y de la estructura institucional de sus repúblicas ha comenzado a ser sustituido por otro, por un diseño nuevo que pretende darle al Estado y a sus instituciones un sentido no solo diferente, sino incluso contrario al que inspiraba el diseño original.

El panorama de la vida social y de las instituciones que se despliega ante nuestros ojos, después de veinticinco años de neoliberalismo, con los que quisiéramos ver cerrado el ciclo histórico de las repúblicas oligárquicas de la América Latina, es un panorama de neobarbarie y devastación institucional. La voracidad desesperada con que las clases oligárquicas de nuestro continente intentaron compensar su ineptitud como clases capitalistas, las llevó a exigir de las instituciones republicanas, que estaban ya de todos modos a su servicio, otros servicios más denigrantes aún, decididamente ilegítimos y corruptos.

Al usarlas como simples instrumentos de una sobreexplotación desaforada de las clases explotadas y de la naturaleza, esas clases oligárquicas abusaron de ellas y las vaciaron de contenido, sometiéndolas a un desmantelamiento sistemático, que las ha dejado en ruinas.

El movimiento social y político que está llegando a protagonizar la historia de este nuevo siglo en América Latina no es un movimiento vandálico o antiinstitucional, como lo presentan los medios de comunicación controlados por el capital sino, por el contrario, un movimiento que se levanta contra ese destino de destrucción y barbarización; es un movimiento de reconstrucción de la vida civilizada y de la vida política republicana con todas sus instituciones, pero un movimiento no solo de reconstrucción, sino también de innovación radical sobre lineamientos tendencialmente socialistas. Persigue con audacia una reconstitución de la vida republicana y, con ello, nada menos que una reinención de la democracia.

La Revolución y el Gobierno Bolivariano de Venezuela se inscriben, y de manera principal, en este movimiento de reconstrucción y reorientación de la vida política que agita en nuestros días a la América Latina.

Por esta razón, para alguien que lleva ya muchos años tratando de cultivar un discurso comprometido con la emancipación, resulta inmensamente satisfactorio ver que un libro suyo, el libro *Vuelta de siglo*, es distinguido con el Premio Libertador al Pensamiento Crítico, que otorga el Ministerio del Poder Popular para la Cultura de Venezuela, comprometido con el movimiento de renovación histórica socialista de los pueblos latinoamericanos. Insisto, es motivo para mí del mayor regocijo, de la más sincera gratitud.

Quisiera aprovechar la oportunidad que me ofrece esta ceremonia, de otorgamiento del Premio Libertador al Pensamiento Crítico, y quitarles unos minutos para subrayar la intención básica del libro *Vuelta de siglo*. Quisiera exponer brevemente lo que entiendo por pensamiento o discurso crítico, puesto que la intención del libro es la de ser un aporte al mismo; decirles las razones por las que creo en la necesidad y la actualidad del discurso crítico.

Las ideas que los seres humanos se hacen sobre sí mismos, sobre su mundo y su historia, no existen realmente sino en medio de la polémica, en la lucha de unas con otras; una lucha, además, que cada una da, no solo para vencer sobre las otras, sino para llegar ella misma a precisar en qué consiste su propia verdad. Se trata de una polémica que se desenvuelve en el escenario de lo que llamamos,

de lo que conocemos como opinión pública, es decir, en aquella esfera de la vida social en donde se discuten los asuntos concernientes a toda la comunidad y donde se formulan las posibles medidas políticas entre las que se decidirá el poder estatal de la sociedad.

El predominio de una u otra de las que están en juego, como opciones para guiar la vida social presente y su porvenir, depende en gran medida del efecto de persuasión, mayor o menor, que tienen sobre los ciudadanos las palabras o ideas a través de las que se expresan esas opciones políticas e históricas.

Sin embargo, no son precisamente las mejores opiniones, las ideas mejor fundadas y los argumentos más coherentes los que resultan más persuasivos; no prevalecen sobre las otras, las ideas que se demuestran capaces de vencer en la contienda racional, sino más bien las que están respaldadas desde afuera de ese campo de la opinión pública por fuerzas extradiscursivas o no racionales, sobre todo por aquellas realidades económicas y sociales que lo rodean y que gravitan determinadamente sobre el hombre.

El funcionamiento de la sociedad moderna, que hemos conocido hasta ahora, descansa sobre una racionalidad discursiva que caracteriza tanto a los negocios mercantiles como a los procesos técnicos de la producción. Es una sociedad que quisiera ver trasladada esta primacía de lo racional a la esfera de los asuntos sociales y políticos, y que cuenta por ello con que también, dentro de esta esfera, el poder de las palabras o las ideas racionales es superior al poder de las cosas, es decir, al poder de las acciones impulsivas, irreflexivas, en bruto, o inducidas por intereses inmediatos o pragmáticos. Se trata, sin embargo, como lo demuestra la historia y lo comprobamos en nuestros días, de una suposición completamente ilusoria.

En la modernidad capitalista, como en toda la larga historia de las sociedades de mercado, la fuerza de las cosas, del automatismo pragmático que las mueve, sigue imponiéndose inexorablemente en la vida de las decisiones históricas por encima de la voluntad racional del ser humano.

Nombrado en términos actuales, este poder de las cosas no es otro que el poder del capital, el dinero en proceso de acumularse o autovalorizarse. El poder del capital es una realidad, en principio,

ajena al escenario de la opinión pública racional, exterior a la esfera del discurso, apartada del campo en donde las ideas miden entre sí sus perspectivas verdaderas; sin embargo, es una realidad que penetra en ese escenario, se introduce en él y lo altera decisivamente. Una realidad no discursiva, que para hacerse presente en el escenario de la opinión pública se traduce a sí misma a términos discursivos, adoptando la forma de ciertas ideas que resultan especialmente funcionales por su voluntad de imponerse.

El escenario o la esfera de la opinión pública es de suma importancia para el capital, sin que se pueda decir por ello que es indispensable para que logre imponer su voluntad, como lo demostró en la primera mitad del siglo XX al valerse, para el efecto, de los Estados totalitarios, que prescindieron de ella. Sirviéndose de la opinión pública, deformándola, pero respetando formalmente la libertad de expresión —que para ella es vital, indispensable—, el capital puede abandonar el balbuceo incoherente e irracional al que estaría condenado, y que sería la expresión propia y espontánea de sus impulsos ciegos de acumulación, por la acumulación misma.

Dando una articulación humana a esos impulsos inarticulados, el capital está en condiciones de convertir la voracidad de los mismos en un proyecto aparentemente articulado y racional. Esta aparente racionalidad discursiva con la que se presenta la voluntad irracional del capital, no es en realidad otra cosa que el reflejo que en ella tiene la racionalidad propia de la esfera de la opinión pública, reflejo que ella sabe aprovechar.

Se trata por lo demás de una apariencia de discurso, cuya autoría se disputan las distintas fracciones del partido de la clase explotadora. En efecto, cada una de estas fracciones mantiene una cerrada competencia con las otras por convertirse en la portavoz autorizada de la voluntad del capital, por ver cuál de todas puede delinear y componer de la mejor manera esa apariencia de discurso de la que ella necesita dotarse. La esfera de la opinión pública es importante para el capital, porque sirviéndose de ella puede tergiversar la resistencia de los trabajadores frente al modo de producción capitalista, llevándolos a convencerse de que todo lo que en realidad viene de una dictadura de las cosas, de una dictadura suya,

es el resultado de una voluntad de ellos mismos, que se habría consensuado en una polémica discursiva, racional o humana.

Gracias a que esa esfera existe y a que puede ser deformada, las masas no necesitan que se las obligue o se las cautive para apoyar el orden imperante, y pueden actuar convencidas de que lo que hacen por imposición, lo hacen en verdad por voluntad propia.

Es la fuerza irracional de las cosas capitalistas travestidas como discurso racional y no la fuerza de la razón humana, la que decide el resultado de la lucha de las ideas en la esfera de la opinión pública moderna, con todo y su pretensión de ser un mecanismo racional.

Las ideas que se enfrentan entre sí, dentro de la opinión pública, tienden a agruparse o partidizarse, obedeciendo a sus afinidades, y lo hacen generalmente en referencia a dos núcleos contrapuestos de ciudadanos. Allí, el partido de quienes están interesados en que el modo de vida establecido permanezca esencialmente como está; acá, el partido de quienes buscan que ese modo de vida se sustituya por otro, probablemente mejor. Si se considera lo que subyace en esta bipartición de la ciudadanía en nuestros tiempos modernos, se observa que, en última instancia, aquello cuya permanencia defienden los ciudadanos del bando del continuismo es el modo capitalista de la vida económica. Defienden un modo de vida que por su propia naturaleza consagra el automatismo y el despotismo en la vida social, pues prescinde de la voluntad política humana ante los asuntos más esenciales de la comunidad y acepta la imposición de decisiones anónimas, sobrehumanas o extrapolíticas, en sustitución de esa voluntad humana.

En el otro extremo, la meta propuesta por los ciudadanos de la posición anticontinuista o revolucionaria es el cambio radical de este modo de vida por otro alternativo. Son ciudadanos que afirman que es posible una vida humana libre y democrática, llámese socialista o comunista, es decir, una vida emancipada de ese destino que tendría el género humano, condenado para siempre a la impotencia política y a la desgracia social.

Ahora bien, cuando hablamos del discurso crítico nos referimos a un discurso que es propio de esa tendencia ciudadana revolucionaria, discurso que en la modernidad capitalista es en

definitiva el de los seres humanos denigrados y explotados a través de lo que Marx llamaba la esclavitud salarial. Es este discurso de los rebajados y explotados, que resisten y se rebelan contra la dictadura del capital, el que no puede existir de otra manera que como un discurso de carácter crítico.

La necesidad de esta característica se basa en el hecho real de que se trata de un discurso que no puede decirse o exponerse de manera directa y natural en el escenario de la opinión pública, sino que para hacerlo, y mientras lo hace, está obligado a atravesar la densa capa de dominio que está echada sobre él por el discurso de las clases explotadoras. Sus afirmaciones solo pueden expresarse si esta expresión suya tiene lugar bajo el modo de una refutación incesante y sistemática del discurso que prevalece gracias a su servicio espontáneo al capital. A esto hay que añadir que la puesta en práctica de este carácter crítico del discurso de los humillados y explotados presenta una peculiaridad: para ser efectiva, necesita cumplirse o realizarse empleando dos estrategias distintas. Su realización debe ser doble en razón de que también es doble el modo en que el poder representado por las clases dominantes se entromete en la esfera de la opinión pública e interfiere en la polémica entre ideas. Es de dos modos en efecto y a través de dos niveles de intervención —cuya diferencia es muy importante reconocer y distinguir—, que el poder de la sociedad capitalista gravita sobre el mundo del discurso y lo deforma en bien del dominio ideológico de los ciudadanos comprometidos con el capital.

Lo hace primero en el terreno de la producción y consumo de las palabras que se dicen y las imágenes que se pintan en el nivel del habla efectiva, del uso de la lengua; en el nivel del empleo que se les da a los instrumentos técnicos de los que dispone la sociedad para la comunicación entre sus miembros. Se trata de la intervención más evidente y descarada de ese poder en la vida de las ideas, sean ideas en palabras o ideas en imágenes. Se trata del secuestro oligárquico del recinto de la opinión pública, de una ocupación violenta y discriminatoria del lugar y el momento que los ciudadanos tienen para expresarse, escuchar y discutir las expresiones de todos. Se trata de la apropiación privada y el control monopólico, este sí verdaderamente totalitario, de los medios públicos de co-

municación. Es el minibombardeo sistemático y omnipresente, lo mismo supraliminal que subliminal, que se cierne sobre las mentes del público lector, del auditorio radial, del espectador televisivo y del usuario de la red cibernética, apabullándolas con mensajes ideológicos encomiosos de las virtudes de la blanquitud y las bondades del modo de vida capitalista. Un monopolio sin tapujos de la oligarquía capitalista sobre los *mass media* de la sociedad, que no solo es aceptado sino defendido fanáticamente por una base clientelar, creada ex profeso y promovida y cultivada demagógicamente por los concesionarios mayores de los mismos; clientela o familia de estirpe consumista que es llevada a identificarse mediante un lenguaje y una gestualidad peculiares, en torno a un conjunto de modas y preferencias, y que se reproduce cultivando la afición y empatía con una pintoresca constelación de mitos, estrellas e íconos, sean del espectáculo, del deporte, de la telenovela, de la política o del periodismo.

Como es evidente, el discurso crítico requiere de una estrategia de exposición que tome en cuenta y se enfrente de manera adecuada a este primer modo de dominio de las ideas de la clase explotadora en nuestra época. Puede elegir insertarse en las producciones de los *mass media* para invertir desde adentro y esporádicamente, como una guerrilla discursiva, el sentido que estos medios de comunicación imponen a sus productos, haciendo de ellos vehículos de autoapología del poder capitalista.

Pero puede igualmente aprovechar las zonas marginales de esos *mass media* —despreciadas por el monopolio o inasequibles para él— para, desde ellas, desde la periferia, participar con sus verdades en la dinámica general de la opinión pública.

Sin embargo, y por extraño que parezca, este modo descarado, el secuestro monopolístico de los *mass media*, no es el modo más decisivo en que tiene lugar la intervención e interferencia del poder del capital cuando altera el escenario de la opinión pública en favor del discurso o las ideas de la clase social que lo representa. Por debajo de este escenario de las ideas formuladas, del discurso pronunciado, del habla efectiva, esa intervención e interferencia tiene lugar en un nivel más profundo, que es el de la lengua misma,

o el código que el habla humana emplea para realizarse. Sucede en el nivel de los medios de producción y las técnicas con los que trabajamos, es decir, con los que imprimimos formas a los objetos y con los que formulamos las ideas. Se lleva a cabo mediante un sutil mensaje en ciernes, o protomensaje no expresado, que se encuentra implícito, diluido e incorporado en el funcionamiento mismo de los medios de producción y de los medios del discurso; protomensaje difuso que hace una permanente apología de lo establecido, que canta sin cesar loas al capital, y que impregna o contagia este sentido procapitalista a todos los objetos y a todas las palabras que salen de esos medios de producción y discurso. Es como si hubiera alguien o algo que entrara en acción junto con el movimiento de nuestras propias manos, deformando la forma de lo que hacemos, alguien o algo que hablara con nuestro propio aliento, torciendo el sentido de lo que decimos.

Como es comprensible, lo que vuelve especialmente difícil el ejercicio o la práctica del discurso crítico es, precisamente, este segundo modo, el modo más radical de la intervención del capital, perturbando la esfera de la opinión pública.

En efecto, el discurso crítico tiene en este caso que enfrentar no solo a un mensaje susceptible de localizar, de identificar; no solo debe escapar de los mecanismos de esa intervención y revertir los efectos que ella tiene en la persuasión de las masas. Se trata ahora de enfrentar discursivamente a un enemigo que no requiere cristalizar en ninguna forma discursiva distinguible, que no necesita mostrarse en *corpus* alguno reconocible, y por ello atacable de ideologemas procapitalistas. El discurso crítico tiene que enfrentar a un enemigo inasible que se encuentra infiltrado en las mismas armas con las que él pretende atacarlo, en la lengua con la que formula sus ideas, en el repertorio conceptual que está a su disposición, en el aparato categorial del que se sirve en sus argumentaciones.

En mi opinión, la mejor estrategia que puede tomar el discurso crítico para enfrentar este modo radical del dominio ideológico capitalista sigue siendo, todavía, aquella que se puso a prueba con Carlos Marx en su crítica de la economía política —en esa

exposición suya de la ciencia de la economía política—, que es simultáneamente una deconstrucción de la misma.

Se trata de una manera de criticar que prefigura el modelo de comportamiento de los revolucionarios modernos cuando, como sucedió en los primeros años de la Revolución de Octubre, pueden realizar libremente la meta que persiguen, es decir, la sustitución del modo capitalista de producción y de vida, por un modo diferente que le permite al sujeto de la vida social revertir su enajenación y reconquistar su autarquía.

Si observamos el comportamiento de los revolucionarios modernos apoderándose de los medios de producción, como el de los sóviet de aquella revolución, podemos reconocer que no se caracteriza solo por emplear esos medios de una manera diferente, dirigiéndolos a alcanzar el bienestar humano y no la ganancia de los capitalistas; más allá de eso, lo que hace es refuncionalizar esos medios de producción con el fin de invertir el sentido procapitalista que ellos traen inscrito en la propia estructura de su composición instrumental; lo que hace es liberar a la técnica de la imposición de ese particular diseño que la mantiene obligada a ser una técnica para la explotación de los trabajadores.

El discurso propuesto por Marx se comporta de manera similar, reacondiciona el código o la lengua marcada por la civilización capitalista, invierte el sentido del buen sentido, o del pensar espontáneo en la modernidad capitalista, refuncionaliza ese uso de la lengua, esa elección de conceptos, ese aparato categorial de la ciencia, que ya al describir el mundo social e histórico introduce subrepticamente su interpretación procapitalista de los mismos.

Al ejercerse como tal refuncionalización de los medios de producción discursiva, el discurso crítico contrarresta liberadoramente los efectos de la intervención del capital en la esfera de la opinión pública, emancipa la esencia de esta, que consiste en la polémica puramente discursiva, en la lucha entre ideas. Su práctica lo conecta, así, íntimamente con el movimiento social y político, que tiende a liberar al proceso productivo y a su técnica de la subordinación a la acumulación del capital, en la que se encuentra dentro de la modernidad establecida.

El blanco último de la crítica del discurso crítico es siempre el modo capitalista de producción y de vida, al cuestionarlo lo trata como lo que es, la figura culminante de una historia de larga duración, la historia de una civilización que se ha basado en la necesidad de que una parte del cuerpo social se sacrifique en bien de la otra. Se trata en este sentido de un discurso radical, es la expresión de un proyecto de transformación histórica que percibe que aquello que está actualmente en el orden del día, en este momento de inflexión que coincide con el cambio de siglo, es una realidad en la que se juegan asuntos de un alcance mucho más decisivo que el que puede abarcar la política en la modernidad capitalista, reducida por esta a una mera política económica, asuntos que tienen que ver con los fundamentos mismos de la vida civilizada, con los rasgos básicos de la relación de lo humano con lo natural y de lo humano consigo mismo.

El discurso crítico que he tratado de describir en esta exposición, no solo no ha perdido la actualidad que alguna vez tuvo, sino que en nuestros días se ha vuelto más actual que nunca. En efecto, el valor del dinero-capital en su proceso de acumulación o autovalorización cumple en la modernidad capitalista la misma función que tenía el Dios cristiano en épocas premodernas, es la fuerza sobrehumana, todopoderosa, que dirige incuestionable e inescrutablemente, aunque sea hacia la catástrofe, el destino de los seres humanos.

El dogma de fe de la religión moderna, practicada hoy en día por todos los ciudadanos obedientes en las naciones que compiten entre sí por mantenerse en el primer mundo o por arribar a él, afirma que no hay ni puede haber modernidad ni civilización sin el capitalismo, que no hay posibilidad de producir los bienes, de producir la riqueza social, si no es del modo o de la manera capitalista. Ante la vigencia restaurada y fundamentalista de esta religión secular, de esta fe en el capital, el discurso crítico tiene, sin duda, una tarea inmensa que cumplir.

Íntimamente conectado con el movimiento de liberación social y política en marcha, el discurso crítico puede, sin embargo, a los ojos de este, parecer muchas veces exagerado en su escepticismo, maniático en su descontento, y hasta puede, en ocasiones, resultar inoportuno, odiosamente aguafiestas. Ello se debe a que

se trata de un discurso que persiste en ejercerse como tal, incluso en medio de procesos que él mismo acepta como realizaciones de proyectos de emancipación. El discurso crítico no puede pasar por alto las sutiles recurrencias de lo viejo, es decir, lo capitalista, incluso dentro de lo nuevo o anticapitalista; no puede más que ser implacable con los desfallecimientos que le sobrevienen a lo nuevo, y que lo tientan a detenerse y a contemporizar con lo viejo, dándole la oportunidad de reproducirse. Y es que el discurso crítico, que no es otra cosa que la expresión de la voluntad de cambio de los humillados y explotados, no puede perder de vista el grado de radicalidad que ha alcanzado la humillación y la explotación en este momento crepuscular de la historia moderna capitalista; hecho que implica que la meta de la justicia social perseguida por los movimientos actuales de emancipación solo puede alcanzarse si la Revolución social se radicaliza ella también, entendiéndose a sí misma como una transformación de alcance civilizatorio; solo si los revolucionarios se convencen de que no es suficiente con buscar la generalización de esa misma forma de bienestar que se ha explorado en la vida cotidiana de la modernidad capitalista, sino que es necesario avanzar hacia la generalización de una forma de bienestar todavía inédita que está por inventarse, y que tendrá que inventarse sobre la marcha misma del proceso de emancipación. Muchas gracias.

A la memoria de Ingrid Weikert

Prólogo

LA ENORME ACUMULACIÓN, incesante y acelerada, de fenómenos que hemos presenciado en estos años y que hasta hace poco eran inimaginables, parece indicar que hemos entrado en una nueva época. Se trata de una suma de hechos inéditos de toda clase: naturales, como, por ejemplo, la inminencia del sobrecalentamiento de la Tierra o del agotamiento de los yacimientos petrolíferos; científicos, como el desciframiento del genoma humano o el descubrimiento de agua en otros planetas del sistema solar; técnicos, como la generalización de la informática o la exploración de la nanotecnología; económicos, como el fracaso del neoliberalismo o el surgimiento de la economía china en calidad de «interlocutora» beligerante a escala mundial; políticos, como el ahogamiento de la democracia representativa por los *mass media* o la caducidad y el reciclamiento transnacional del Estado nacional; sociales, como el empoderamiento femenino o la expansión de la categoría de los migrantes en la demografía mundial; culturales, como la generalización de la «estetización salvaje» o la museificación de la «alta cultura». Se trata de una suma abrumadora de hechos que no alcanza sin embargo a contrarrestar la sensación de suspenso, de «indefinición de sentido» que acompaña su constatación.

Todos esperaban acontecimientos extraordinarios cuando el primer milenio de la era cristiana estaba por terminar; corría el rumor de que, para llegar, el «fin del mundo» solo esperaba esa fecha y que había que prepararse para el juicio final. Mil años más tarde, muy pocos fueron quienes esperaron sucesos de esa magnitud; el cambio al siglo XXI no inquietó seriamente a nadie, fue una fecha que, pese a las dosis extra de ruido y fuegos artificiales que la enmarcó, pasó sin dejar huella.

El calendario sugiere que nos encontramos en un momento de vuelta de siglo (y de milenio); pero su indicación solo sirve de contraste para reconocer ese estado de «definición en suspenso» en que parece encontrarse la historia actual. Es como si nos hubiera tocado vivir solo el epílogo del siglo XX, soportar los estragos que ha traído consigo la clausura de una época anterior, el triunfo de la contrarrevolución.

El sentido del siglo XX, como se dice que sucede siempre, solo se hizo manifiesto una vez que había concluido. Solo entonces supimos que había comenzado en 1914, y no con el magnicidio de Sarajevo, sino con la aquiescencia de los parlamentarios socialdemócratas de Alemania a la contratación de créditos para financiar la guerra; nos enteramos de que había terminado en la fecha simbólica de 1989, con la caída del Muro de Berlín, el colapso del «socialismo real» y el final de la Guerra Fría. Enigmático para quienes lo vivieron, el sentido del siglo XX se les insinuaba, no obstante, de muchas maneras; todas ellas coincidían vaga pero firmemente en que lo que estaba en juego en última instancia era la permanencia del modo de vida que llevaban, que parecía encaminado a cumplir las promesas de «bienestar» asociadas a la palabra Progreso y que se veía sin embargo amenazado por otro modo de vida diferente, que salía de esa misma vida y que le disputaba la vigencia en nombre de valores éticos y políticos «superiores al bienestar». El sentido del siglo XX se dibujaba confusamente para quienes lo percibían en su vida cotidiana; era un sentido negativo, un «no» a lo otro, a la otra manera de ser modernos que, desde el siglo XIX, venía acompañando como una sombra, como un «fantasma», a la consolidación de la modernidad capitalista.

No parece desatinado contar la historia del mundo moderno como una sucesión de los intentos que él ha hecho de resistirse a la esencia de su propia modernidad.

El mundo moderno había arrancado con los primeros destellos de una nueva técnica, que no venía solamente a perfeccionar la técnica arcaica, prolongando su mismo diseño, sino a sustituirla del todo, inaugurando un nuevo tipo de relación de lo humano con lo otro. Gracias a ella, la hostilidad defensiva del Hombre hacia la

Naturaleza podía ceder el lugar a una colaboración entre ambos para introducir nuevas formas en el mundo. Su sentido original se dirigía a la creación de una nueva condición humana que se caracterizaría por la abundancia de la riqueza social y la emancipación de los individuos singulares. Sin embargo, en la introducción de esa nueva técnica en el conjunto de la vida, el método que se impuso, por ser el más eficiente, fue el de su empleo como multiplicadora de la productividad económica mercantil capitalista. Se trataba de un método cuyos resultados se dirían, al menos, paradójicos. Dirigido obsesivamente a explorar el aspecto cuantitativo —el de importancia mercantil— dentro de la totalidad cualitativa de cada nueva forma descubierta por la nueva técnica, el capitalismo guió el desarrollo de esta dotándolo de un sentido perverso, que desvirtuaba sistemáticamente el sentido original. Promovió la actualización y el aprovechamiento de la nueva técnica, pero de una manera que anulaba su novedad epocal; la rebajaba a ser solo una versión más agresiva de la vieja técnica diseñada para someter a lo otro.

La historia de la modernidad capitalista es la historia de una realización de la esencia de la modernidad que ha sido sin embargo una negación sistemática de ella. Las formas arcaicas del mundo de la vida y de la vida misma, que, como la forma religiosa de lo político, por ejemplo, debieron quedar vacías de contenido con el desvanecimiento de la técnica correspondiente a la época de la escasez de la naturaleza y la autorrepresión social, han perdurado en esta modernidad, muchas veces como caricaturas de sí mismas. Lo han hecho porque el modo capitalista de actualizar la técnica moderna ha eliminado completamente la dimensión formal, revolucionaria, de esa actualización y se ha concentrado en el plano económico-mercantil, puramente progresista, de la misma, un plano en el que las viejas condiciones de escasez y represión resultan imbatibles, puesto que pueden reproducirse siempre artificialmente, incluso en medio de la «sociedad de consumo» y del desperdicio bélico.

La discordancia entre la modernidad y su propia versión capitalista ha invadido sin cesar la experiencia individual en la historia moderna, lo mismo la singular que la colectiva. De manera concentrada se ha hecho presente de muchas maneras; la más evidente ha

sido tal vez la conformación de diferentes tipos de seres humanos modernos, como, por ejemplo, el barroco o el romántico, que han intentado vivir esa modernidad pero disintiendo de su acomodo básico, «realista», al método capitalista de su realización.

Los textos que componen el presente libro se refieren tal vez no al último pero sí al más reciente de los intentos de la sociedad moderna de reasumir la esencia de su modernidad, liberándola de la definición capitalista con la que se ha desarrollado. Se refieren, sobre todo, a la época actual, en la que asistimos al fracaso de ese intento, iniciado por los comunistas europeos a mediados del siglo XIX. Son textos que quisieran aportar, cada uno en torno a un tema diferente, al desciframiento del sentido enigmático que presentan los datos más relevantes de esta vuelta de siglo. Los nueve primeros abordan asuntos de orden más general, como el destino que tienen en nuestros días realidades históricas «de larga duración», como la religiosidad, la violencia, la nacionalidad o la peculiaridad de ser un «hombre que lee» del ser humano moderno. Los seis restantes se enfocan sobre la realidad latinoamericana, en especial sobre su historia, e intentan redefinir conceptos como «mestizaje» o «barroquismo» con el fin de aportar a la comprensión de su múltiple identidad moderna y a la localización del conflicto, vivo pero reprimido, que la lleva a reproducir una y otra vez esas condiciones espantosas de miseria económica, social y política sin las que pareciera no poder existir.

Capítulo I

¿Cultura en la barbarie?

*... Made with complete honesty, a contemporary
defence of culture as «a way of life» will, nevertheless,
have a void in its centre.*

GEORGE STEINER

CULTURA Y «ALTA CULTURA»

HABLAR DE LA CULTURA en la vuelta de siglo en que nos encontramos sería hablar de una causa definitivamente perdida, si bajo ese término nos refiriéramos a lo que se entiende por «alta cultura», a la cultura tradicional tal como se consagra en la modernidad realmente existente; a una cultura reflexiva, espiritual, de alta calidad técnica, que se basa en la cultura menos tecnificada, baja o popular, pero se separa de ella y le ofrece a distancia, desde «arriba», el modelo e ideal a seguir.

Esa cultura ha perdido irremediablemente su hegemonía. La baja cultura se ha distanciado de ella y la desconoce; se contenta con las elaboraciones de sí misma que le confeccionan los *mass media*. Lo que permanece aún de la alta cultura ha debido refugiarse en nichos de élite que, incluso a pesar suyo, combatiendo el exilio al que están condenados, se ven cada vez más apartados del grueso del cuerpo social. Indicio inequívoco de este fenómeno, constatado recientemente por Kenzaburo Óe en Japón y lamentado ya largamente por los intelectuales de Occidente, es la pérdida de importancia relativa que experimenta de manera creciente la escritura-lectura de libros, que ha sido durante tantos siglos el lugar principal de reproducción de la alta cultura en la vida civilizada moderna. No solo decrece el número de libros leídos per cápita, sino que el libro en cuanto tal, no obstante su adaptación a las exigencias mercadotécnicas, ocupa un lugar cada vez más insignificante junto a los otros medios de difusión de la palabra.

Sería ingenuo pensar que la pérdida de hegemonía que sufre la alta cultura es un fenómeno pasajero y reversible; imaginar una reconstrucción futura del circuito tradicional que la conectaba con la baja cultura; soñar con la restauración de un estado de cosas como el que prevalecía en los centros urbanos europeos durante la vuelta de siglo de hace cien años —y que fue adoptado de manera pretendidamente socialista en la URSS de los años treinta—, en el que, junto a los privilegiados y a la clase media, incluso las masas obreras tenían asegurado un acceso seguro, aunque discreto, al escenario de esa alta cultura. Y lo sería porque el nuevo capitalismo ha dejado de lado a las *ruling classes* tradicionales y a sus Estados, que eran quienes tenían interés en promover esa identidad a un tiempo nacional y occidental cuya reproducción requería de la retroalimentación de la alta y la baja cultura. Es un retorno imposible porque el capitalismo de hoy ha entregado esa producción de identidad social artificial directamente a esa «industria cultural» de la que hablaban Horkheimer y Adorno, ahora globalizada y norteamericanizada, que no solo es ajena, sino claramente hostil a la tradición respetada por la modernidad, en la que baja y alta cultura se distancian y se complementan. Pero no solo por ello.

El rescate de la hegemonía de aquello que conocemos como la «alta cultura» resulta quimérico sobre todo porque el tipo de dimensión cultural que se genera espontáneamente en la nueva sociedad en ciernes parece desentenderse de la consistencia logocrática, cognoscitivista, «ilustrada», sea neoclásica o romántica, propia de la actividad de la «alta cultura» en la modernidad dominante; parece abandonar la preocupación obsesiva por la espiritualidad exquisita, que es la meta y la marca de calidad que esta actividad ha perseguido para sí misma y ha provocado tradicionalmente en la baja cultura.

A todo esto hay que añadir que la pérdida de hegemonía de la alta cultura no trae consigo un movimiento compensatorio de fortalecimiento de la baja cultura. Por el contrario, junto a esa pérdida, muchos creen reconocer la presencia de una inercia o tendencia dirigida hacia un hecho catastrófico, el de la «muerte de la cultura» en general y la sustitución de ella por la producción y el consumo de eventos de diversión y entretenimiento, programados para una

sociedad convertida en simple espectadora de su propio destino, incapaz de practicar ella misma una cultura «desde abajo». La minimización o aislamiento de la cultura alta o hipertecnificada lleva a la ruptura del circuito vertical que la conectaba con la cultura baja o espontánea, circuito que era esencial para ambas y constitutivo de la vida cultural moderna. Se trata de un hecho que implica un extrañamiento de la sociedad respecto de su propia herencia cultural, una incapacidad de entenderla y apreciarla; que implica, en definitiva, el advenimiento de una especie de «neobarbarie», pues trae consigo una indiferencia de la sociedad frente a su propia concreción comunitaria. La disminución de la importancia de la alta cultura en la vida cultural pareciera confirmar que nos encontramos al final de ese período de la historia en que «el desierto crece», como lo percibía Nietzsche desde su perspectiva a finales del siglo XIX; que hemos llegado a la culminación de esa «historia del nihilismo» que Spengler vulgarizará más tarde como la «decadencia de Occidente».

CULTURA Y BARBARIE

¿Pero la barbarie de la «industria cultural», de la «cultura» de los *mass media*, continuadora de la cultura nacional-occidental, va en verdad, fatalmente, a terminar por sustituir a la cultura? ¿No hay en la vida social contemporánea indicios que contradigan las señales de catástrofe que irradia la decadencia de la alta cultura? ¿Es posible encontrar razones que permitan decir que no se trata de un destino ineluctable, sino solo de una tendencia que, sin que deba ser detenida, puede muy bien ser todavía redirigida y refuncionalizada esencialmente?

La dinámica histórica del presente sería efectivamente la de un derrumbe irremediable, si estuviese determinada solo por la figura capitalista de la modernidad, cuya tendencia intrínseca es a la destrucción de lo otro y la autodestrucción de lo humano. Pero hay cómo pensar que ese no es el caso. El dispositivo civilizatorio de la modernidad capitalista prevalece, sin duda, y domina, pero solo a la manera de un parásito desmesurado. Su fuerza no es otra

que la propia fuerza creativa de la sociedad —la que esta tiene cuando funciona de acuerdo con su «forma natural» o en referencia al «valor de uso» del mundo de la vida—, fuerza a la que él puede únicamente desviar y deformar. Ahogarla equivaldría para él a un suicidio, a privarse del anfitrión que lo mantiene.

La ambivalencia es por ello el signo del tránsito civilizatorio en el que estamos. Ella resulta de esta insuficiencia insalvable que afecta al dominio que es capaz de ejercer la forma capitalista de la civilización; viene del hecho de que, después de todo, la resistencia frente al doble destino, el de la aniquilación de lo humano y la devastación de lo otro, no es erradicable de la sociedad.

El proyecto de una modernidad alternativa a la capitalista emerge, aunque solo de manera oprimida, en medio del mundo actual, dominado por la modernidad capitalista. Se trata del único proyecto que puede ser capaz de conducir este tránsito civilizatorio por una vía diferente, opuesta a la de la catástrofe; solo él tiene la posibilidad de alterar el rumbo de la historia entrampada en la que estamos, de refuncionalizar la decadencia de la alta cultura y de reconstruir radicalmente la dimensión cultural de la sociedad.

La pérdida de hegemonía de la alta cultura apuntaría así hacia la realidad de un tránsito que lleva a un nuevo principio o sistema civilizatorio, dentro del cual ella parece estar redefiniéndose y recibiendo una ubicación y una función no solo diferentes, sino de un orden completamente inédito dentro de la vida cotidiana. En busca de esa redefinición de sí misma, parece insertarse en un circuito que la conecta de una manera diferente con la cultura espontánea que proviene de la vida cotidiana, del trabajo y el disfrute básicos de la vida social; un circuito que no es ya vertical, de retroalimentación ascendente-descendente, discriminador, como en toda la historia pasada, sino horizontal, de «proliferación rizomática», incluyente.

LA DEFINICIÓN USUAL DE LA CULTURA

La situación en que se encuentra actualmente la cultura de Occidente es inédita en la época moderna; la crisis que la agobia y la

posibilidad que tiene de superarla son de una radicalidad solo comparable con la que caracterizó al tránsito de hace más de milenio y medio en el que debió definirse como cultura europea, a partir de la cristianización y la decadencia de Roma. Ante una situación así se impone la pregunta acerca de si la reflexión está preparada para pensarla en toda su radicalidad; una pregunta que, dado el sustancialismo de los conceptos usuales de cultura, parece merecer una respuesta negativa. En efecto, resulta difícil, si no imposible, dar cuenta de un hecho de consistencia evanescente, como es la cultura, que es tocado por la historia precisamente en su evanescencia, si los conceptos con los que lo pensamos lo conciben con una consistencia no evanescente, fija y consolidada, susceptible solo de alteraciones inesenciales que la «enriquecen» o la «empobrecen».

Los conceptos usuales de cultura se refieren a ella como a una cosa que descansa en sí misma, que es sustancial; la tienen por un patrimonio o una herencia que se recibe, se cuida y se perfecciona. La cultura consiste, según ellos, en un conjunto de obras, de resultados de la actividad social pasada, marcado esencialmente por las peculiaridades de la comunidad en que se generó; la cultura sería, por ejemplo, la quintaesencia de la ciudad, es decir, su diseño urbano y sus obras arquitectónicas y escultóricas, el conglomerado de los mejores y más representativos de sus edificios materiales y espirituales, el *corpus* de sus obras literarias y musicales, el repertorio típico de sus maneras de comportamiento y de habla, el arsenal de sus trajes y gestos, de sus giros idiomáticos y sus proverbios, etcétera. Para otros conceptos sustancialistas de cultura, más sutiles, esta consiste en un conjunto de valores, de usos y costumbres, de esquemas de comportamiento en general, que identifican a una comunidad y que van desde preferencias culinarias y maneras del erotismo hasta estrategias lingüísticas y criterios estéticos, pasando por convenciones sociales y métodos de argumentación.

En estos conceptos de cultura, de una manera u otra, queda descartada por principio una relación de interioridad entre el objeto cultural y el sujeto de la cultura, una dependencia mutua esencial entre el uno y el otro, que es precisamente la clave de la comprensión del carácter evanescente del hecho cultural. Se supone, de

entrada, la existencia de un hiato entre ambos que debe salvarse por fuera de ellos: o bien la cultura aparece como un patrimonio heredado, del que un sujeto es capaz de apropiarse, o bien es una entelequia que se autorreproduce, de la que el sujeto no sería más que un simple vehículo. El sujeto, o tiene cultura o pertenece a la cultura; la ciudad, por ejemplo, o bien es de uno o uno es de ella.

UNA DEFINICIÓN FORMAL-EXISTENCIAL DE LA CULTURA

Mucho menos desarmada ante la necesidad de pensar la radicalidad de la conmoción cultural que experimentamos actualmente se encontraría una concepción-definición de la cultura de estirpe formalista y existencialista. De acuerdo con ella, la cultura sería el cultivo de las formas de los objetos y las acciones humanas en lo que ellas tienen de testigos del compromiso socializador o aglutinador establecido entre dos o más sujetos singulares en el acto de desciframiento de un sentido humano en la naturaleza.

Esta definición habla de la cultura como un hecho que tiene que ver fundamentalmente:

1. con la vida práctica en la que se producen objetos o bienes que median o permiten la reproducción de una sociedad: transformaciones de un material natural en las que el ser humano inventa y da forma o, lo que es lo mismo, descubre y descifra un sentido en la naturaleza;
2. con el momento socializador o aglutinador de individuos que acompaña a esa introducción de una forma humana en la naturaleza; momento en que esos individuos se reconocen e identifican como coautores de esa forma, como capaces de entenderla, manejarla y re-formarla; y
3. con la identidad que adquieren los autores de esa forma objetiva en tanto que tales, una identidad que es invocada y que los compromete en todo manejo que puedan hacer de dicha forma.

La cultura sería así el cultivo de esa forma, entendido como una reconstrucción del momento y el acto en que fue inventada o descubierta y en el que apareció o se fundó una identidad social. La cultura sería la reactualización de la validez y la necesidad de esa forma y esa identidad, y sería al mismo tiempo una reactualización de su arbitrariedad y su contingencia, de la precariedad implícita en su dependencia respecto de la fidelidad que son capaces de despertar en los sujetos a los que convocan. La cultura sería una puesta a prueba lo mismo de esa forma que de la identidad que gira en torno a ella; una relativización y un cuestionamiento de las mismas, que tiene lugar en medio de una confrontación polémica y abierta, de un mestizaje con otras formas e identidades concurrentes.

LA DIMENSIÓN CULTURAL

En principio, dado que allí donde se inventa o descubre una forma aparece una identidad, la cultura es el cultivo de una infinidad de formas, la reactualización de un sinnúmero de identidades. Y las formas que se inventan son de todo tipo; lo mismo de vigencia íntima y fugaz (como, por ejemplo, la del trato amoroso de una pareja) que pública y duradera (como, por ejemplo, la de los usos y costumbres políticos). Intermedia, como la de una generación. Lo mismo de consistencia fuerte y profunda (como, por ejemplo, la de las «civilizaciones materiales» del arroz, el trigo o el maíz reconocidas por Fernand Braudel) que débil y superficial (como, por ejemplo, la de una moda de vestir o un «estilo» literario). Si hay algo en la persona humana que sea fascinante, reside en el hecho de que su identidad singular, su compromiso con la proliferación de formas en el mundo de la vida es múltiple y cambiante en medio de su unicidad y permanencia; de que su mismidad es proteica: una coherencia a través de innumerables metamorfosis. (Los elogios al yo consolidado, idéntico a sí mismo a través del tiempo, son propios de una ilusión de la modernidad capitalista, que promete riquezas a cambio de la represión de la polivalencia natural de la persona humana).

Sin embargo, pese a que en la dimensión cultural de la vida social se cultiva el número infinito de formas concretas singulares creadas en el mundo de la vida —y se reactualizan las identidades humanas referidas a ellas—, ella no es un magma caótico de cultivos desarticulados de formas de todo tipo y todo grado de radicalidad. En la dimensión cultural de la vida se dan formas más fuertes o más complejas cuyo cultivo involucra, interconectándolas y sobredeterminándolas, a las culturas de otras formas menos potentes o más simples. Lo que sucede en realidad es que el campo inabarcable del cultivo de formas que aparecen, se esconden, perduran o desaparecen en la vida práctica de la sociedad se encuentra sometido a una gravitación que lo ordena en torno a un conjunto básico o fundamental de identidades, el mismo que se hace presente, con mayor o menor urgencia, más directa o más sutilmente, a través de todas y cada una de las culturas que se encuentran en él. Es la gravitación que proviene de la cultura de aquella forma que compromete o identifica a los individuos singulares como miembros de la más universal y más profunda de las comunidades concretas, la cultura de la forma que han adquirido en cada caso tanto la vida práctico-política como la lengua. Me refiero a la cultura que lleva a cabo la comunidad de los practicantes de un modo determinado del vivir y el convivir humanos, es decir, de quienes reactualizan constantemente el compromiso de humanidad decantado, a lo largo de una serie de mestizajes, en la consistencia de un sistema particular de usos y costumbres comunitarios. Me refiero, por lo tanto, a la cultura que realiza la comunidad de los hablantes de una lengua natural cuando, en su habla cotidiana, obedecen y al mismo tiempo reinventan y transforman la serie de particularizaciones articuladas en sobreposición (montadas unas en otras, conectadas entre sí como los segmentos de un telescopio) que subcodifican en cada caso la comunicación lingüística o propiamente humana.

LA CULTURA NACIONAL

Cuando hablamos de la cultura nacional-occidental, que es justamente la cultura que hoy decae junto con el debilitamiento de la

«alta cultura», nos referimos a una configuración histórica particular, la configuración moderna capitalista, de esa gravitación ordenadora de todas las demás culturas que emana de la cultura del comportamiento práctico-político y de la lengua.

La versión moderna capitalista o versión nacional de la identidad comunitaria implica la anulación de esta como una forma viva, siempre reinstituible por la praxis del sujeto comunitario; la sustitución de ella por un doble suyo, anquilosado, petrificado, que sirve para que el Estado capitalista, en su calidad de pseudosujeto histórico, otorgue una apariencia de concreción a esa sociedad «fría», abstracta y enajenada, que él instaura como «sociedad civil». La identidad comunitaria convertida en comunidad nacional no solo sistematiza y consagra esa gravitación ordenadora sobre las innumerables identidades de los individuos sociales, sino que la convierte en una imposición paralizante y deformadora. Refleja así la hostilidad profunda de la modernidad capitalista, y de la enajenación que la rige, ante el juego libre y espontáneo de la creación y combinación de identidades concretas, sean estas privadas o públicas.

CONCLUSIÓN

Es verdad que la crisis de la modernidad y de su Estado nacional ha soltado los nudos que ataban la vitalidad del cultivo de las formas y las identidades de todo tipo en la existencia social y la sometían a la necesidad de dotarse de un «rostro humano» y de autoespectacularizarse que caracterizaban al Estado capitalista antes de su transnacionalización. Es verdad que la cultura nacional-occidental ha perdido la capacidad que tuvo de canonizar sobre los hechos de la cultura espontánea. Pero es verdad también que, lejos de desaparecer, esa capacidad pontificante ha pasado a residir en una cultura incluso más puramente capitalista y más represiva que la tradicional, la cultura de la «industria cultural». La cultura del Estado capitalista transnacional improvisa formas e identidades cuyo mensaje estructural es una loa ininterrumpida a la omnipotencia del capital y un exhorto permanente a la aceptación de la impotencia del sujeto humano.

Si observamos la cultura en su situación actual desde una perspectiva que mire más allá de su apariencia sustancial como conjunto de obras y valores y la descubra como una actividad humana de reactualización de formas en el mundo de las cosas, el hecho de la pérdida de hegemonía de la «alta cultura» no tiene por qué implicar, como muchos temen, que la cultura en cuanto tal esté condenada a desaparecer.

En la época actual, de un tránsito en que el final de la modernidad capitalista no parece llevar a ningún lado mientras nos hunde cada vez más en un retorno a la barbarie, la represión de la creación de formas e identidades concretas es contrarrestada, pese a todo, por ciertos adelantos precarios de una nueva sociedad en ciernes; pese a que es anulada sistemáticamente, es una sociedad que resiste y reclama la utopía realizable de un tipo de modernidad diferente.

Capítulo II

Homo legens

Para Margo Glantz

El lector escribe la obra una y otra vez.

JORGE LUIS BORGES

1

MÁS QUE CONTRADECIR a aquellos autores que hablan de la decadencia del libro y la lectura, se diría que la enormidad del número de nuevos títulos y lo millonario de sus tirajes —que uno observa desconcertado en las grandes ferias del libro, de Frankfurt a Guadalajara— los lleva a reafirmarse en su convicción. Comparado con el aumento de la población mundial que podría ser lectora de libros, y que debería serlo, de acuerdo al ideal occidental y moderno, el crecimiento de la producción industrial de libros resulta casi insignificante. Además, dicen, el asunto no es solo cuantitativo. En la composición misma del mundo de la vida del ser humano de nuestros días, el libro y la lectura ocupan un lugar cada vez menos determinante; los otros *mass media* desarrollados en el siglo XX los desplazan irremediamente como instancia social de creación y modelación de la opinión pública. El libro y la lectura, concluyen esos autores, son cada vez más cosa del pasado, y junto con ellos lo es también el tipo de civilización que ha girado en torno a ellos.

Y las pruebas abundan: el libro, por ejemplo, ha sido expulsado de la política; para participar en ella ya no se requiere ser un «hombre leído» o «de libros»; por el contrario, el serlo resulta un obstáculo, es un «defecto» que hay que compensar con otras virtudes mediáticas de efectos demagógicos más contundentes. El político-ideólogo es una figura que corresponde irremediamente

al pasado. En otro ámbito, el desahogo sentimental ya no ocurre durante la lectura de la novela rosa, sino cada vez más ante la pantalla del cine o del televisor. Si tomamos la información científica de alcance popular, esta se difunde de manera mucho más eficaz a través de programas televisivos que a través de libros de divulgación. Incluso, hay que decirlo, buena parte de la producción poética parece haber retornado a su imbricación arcaica con la música en los grandes espectáculos fomentados por los *mass media*. Todo, entonces, parece indicar que sí, que por supuesto la lectura seguirá practicándose, pero ya solamente como procedimiento accesorio, acompañante ocasional de otros medios de captación comunicativa.

Cabe, sin embargo, la siguiente pregunta: cuando hablamos de la decadencia del libro y la lectura, ¿qué es lo que lamentamos, en verdad? ¿Lamentamos tan solo el estrechamiento del campo de vigencia de la lectura, la pérdida de importancia social de la lectura como vía de acceso del mundo a la conciencia?

Pienso que no, que lo que lamentamos es un hecho tal vez menos asible que el mencionado, pero más radical que él: lo que lamentamos en verdad es la amenaza de extinción de toda una especie, la del *homo legens*, el hombre que lee. Lamentamos su ocaso, la amenaza de su desvanecimiento o desaparición.

2

¿Qué es el *homo legens*? El *homo legens* no es simplemente el ser humano que practica la lectura entre otras cosas, sino aquel cuya vida entera como individuo singular está afectada esencialmente por el hecho de la lectura; aquel cuya experiencia directa e íntima del mundo, siempre mediada por la experiencia indirecta del mismo que le transmiten los usos y costumbres de su comunidad, tiene lugar sin embargo a través de otra experiencia indirecta del mismo, más convincente para él que la anterior: la que adquiere en la lectura solitaria de los libros.

La existencia de esta especie, como es de suponerse, está bien documentada. Ya en el siglo XVI, su presencia llamó la atención

de la mirada paternalista de la Corona española, preocupada por la salud psíquico-religiosa de sus súbditos; desde 1531 prohíbe exportar «romances» e «historias vanas» a las Indias, pues «tornan borrosa en los lectores la frontera entre lo real y lo imaginario».

El ejemplar más destacado de la especie *homo legens* pertenece por supuesto al reino de la ficción literaria; es, sin duda, don Quijote, cuyo amor al mundo terrenal lo lleva a intentar salvarlo del estado en que se encuentra reconstruyéndolo en lo imaginario. Don Quijote expondrá, a través de su trato exagerado con los libros de caballería, el programa vital de sus congéneres en el mundo real del largo siglo conocido como el «siglo barroco».

La presencia del *homo legens* se amplía y consolida a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Su auge comienza durante el tránsito de la Ilustración al Romanticismo, en la época de la lectura llamada «empática» y se mantiene a lo largo del siglo XIX. Lo que muchos llaman su decadencia parecería comenzar a mediados del siglo XX.

3. EL SECRETO DE LA FASCINACIÓN POR LA LECTURA

¿Cuál es el secreto de la fascinación que ejerce la lectura y que constituye al *homo legens*? ¿Qué se esconde tras la «manía lectora», la «pasión del leer», el «vicio de la lectura», el estar subyugado por el texto, por el habla escrita?

Considerada como si fuera una representación del escuchar, y comparada con este, la lectura tendría sus pro y sus contra: sería más efectiva pero también más pobre. Por un lado, permite al lector-receptor perfeccionar el procedimiento para descifrar el mensaje compuesto por el autor-emisor, por cuanto le da la oportunidad de administrar la llegada del mismo: el lector puede interrumpir su lectura y recomenzarla a voluntad; puede alterar la secuencia propuesta para ella (saltando hacia adelante en la paginación del libro) o puede repetirla, sea en todo o en parte (retrocediendo selectivamente en la paginación). Lleva sin embargo, por otro lado, a que el lector-receptor pierda la riqueza perceptiva propia de la

experiencia práctica del acto de habla oral realizado por el emisor: el desciframiento del mensaje lingüístico es sacado de su interconexión con otras vías comunicativas y, sobre todo, arrancado de la interacción inmediata que el habla oral implica necesariamente como la *performance* única e irrepetible que es, interacción que se da lo mismo con el hablante-emisor que con los otros oyentes (a través de la reverberación que provocan en él); lleva, en fin, a que se pierdan datos visuales y táctiles propios de la densidad comunicativa de la palabra viva, en la que entra sobre todo el juego con los tonos de voz, con la gestualidad que los acompaña, con el estado físico y social del contacto que la posibilita.

Estos serían los pro y los contra de la lectura respecto de la recepción directa del habla oral, cuando se la considera solamente como una especie de transcripción de esta. La lectura, sin embargo, no es esto —nos recuerdan, entre otros, Foucault y Derrida—; no es una mera «representación» de la vía oral del descifrar lingüístico, sino algo diferente de ella por completo, una vía autónoma alterna de ese mismo descifrar. Leer es otra cosa que escuchar la palabra del que habla, no se reduce a ser una reproducción técnicamente mediada de ese escuchar¹.

Puede decirse que la posibilidad de ser escrito es constitutiva del lenguaje. Exagerando un poco, sería como si toda el habla oral fuera una escritura *in nuce*, mirada prospectivamente, o una escritura «disminuida», mirada retrospectivamente. Todo decir será ya una «protoescritura», en la medida en que logre escapar de alguna manera a la fugacidad de la palabra, a lo evanescente del contacto lingüístico (esto es, del estado acústico de la atmósfera y del «rumor» social en que se da). Igualmente, todo escuchar de una palabra será un «leer», en la medida en que el receptor alcance a distanciarse, por la fracción de un instante, de la presencia oral del emisor. Si el lenguaje es la realización culminante del rendimiento

1 Puede afirmarse incluso, en el mismo sentido en que Karl Marx decía que «la anatomía del hombre es la clave de la del mono», que «para saber cómo está hecha la lengua, primero hay que escribirla, y no a la inversa» (Moustafa Safouan, *L'inconscient et son scribe*, Seuil, París, 1982, p. 29).

de un sistema semiótico, de manera parecida, la escritura es la realización culminante del rendimiento del habla.

En efecto, el dominio sobre el proceso de desciframiento del mensaje, sobre el hecho de que acontezca o no, de que suceda o no, y más que nada sobre la velocidad a la que acontece, esto es, sobre el ritmo de tal desciframiento, abre la posibilidad de que la lectura deje de ser un acto de desciframiento único y en un solo sentido, como el de la recepción irrepitable que hace el receptor cuando es tan solo el escucha de lo que le envía el emisor-hablante; de que se multiplique en una sucesión vertiginosa de actos virtuales de interlocución, de comunicación de ida y vuelta, entre las innumerables parejas inherentes a esta relación autor-lector. En efecto, con sus perplejidades, sus resistencias, sus dudas, sus disensiones, el lector responde a un autor virtual, que él supone *ad hoc* precisamente con estas reacciones suyas; un autor virtual que responde a su vez, que muestra al lector aspectos cada vez nuevos, inicialmente insospechados, incluso, en ocasiones, inexistentes en el texto del que ha sido colocado como autor. En su ritmo autónomo, la interlocución dialogante que aparece entonces hace de la lectura un proceso en el que el lector es todo menos un descifrador pasivo, un mero receptáculo de información nueva. La mal llamada «femineidad del lector», su actitud «obediente» y «generosa» ante el donador impositivo y caprichoso, «masculino», que sería el autor, es algo que no existe en verdad. No cabe duda de que, en general, el emisor-cifrador y el receptor-descifrador se sirven de una manera completamente distinta del código que tienen en común: el primero lo emplea de manera activa para desatar el hecho comunicativo; para él es el instrumento de su voluntad de explorar el contexto y apropiarse de él a fin de entregárselo al segundo. Este, en cambio, lo aplica pasivamente, en el grado cero de la voluntad, para dejar que el hecho de la comunicación actúe sobre él. Pero en el hecho de la lectura el lector no solo acepta la propuesta de un uso concreto del código, que es lo primero que realiza el emisor-autor, más allá de sus intenciones explícitas. El receptor-lector se apodera de esta propuesta y la explora por su cuenta y a su manera, incitando con su inquietud inquisitiva

a que el autor adquiriera una vida virtual y entre en un proceso de metamorfosis. Tal es el carácter activo del descifrador-lector, que su lectura desata un proceso en el que, al reaccionar con preguntas frente a lo descifrado en el texto y provocar para ellas respuestas inesperadas del autor virtual, el autor y el lector se crean mutuamente, despliegan potencialidades de sí mismos que no existirían fuera de dicha lectura. El hecho de que el lector se constituya en una especie de «creador» del emisor-autor se documenta con la decepción que suele despertar el autor de carne y hueso en sus lectores cuando, enfrentado a ellos, no alcanza a representar adecuadamente, como sucede las más de las veces, el papel de aquel autor que ellos han supuesto en los libros escritos por él; decepción que solo es vencida por el fetichismo de esos mismos lectores, que necesitan un referente tangible para su ilusión.

Esta es la virtud secreta del acto de la lectura. Por ello es perfectamente comprensible no solo la fascinación incomparable que él despierta, sino el hecho de que en torno a él haya aparecido en la modernidad toda una especie de ser humano, el *homo legens*.

4. LA AMBIVALENCIA HISTÓRICA DEL *HOMO LEGENS*

Igual que en los inicios de la modernidad, el aparecimiento del *homo legens* puede rastrearse ya en el mundo antiguo. Pero su presencia madura y generalizada es un fenómeno tan reciente como la afirmación definitiva de la modernidad a partir del siglo XVI.

Se trata sin duda de un hecho de primer orden en la historia de la cultura. Los libros heredados, lo mismo los religiosos que los de la tradición clásica pagana, pasan a ser examinados con paciencia y pasión por cualquier miembro de la sociedad civil; a ellos se juntan, en número cada vez más creciente, nuevos libros que vienen a satisfacer y al mismo tiempo a fomentar una demanda de lectura que parece no tener límites. El efecto potenciador que este hecho tiene sobre el uso reflexivo del discurso por parte de la sociedad es innegable. Decidir sin tutela, a partir del juicio propio: este postulado kantiano del comportamiento

que debería ser propio del individuo ilustrado, solo se vuelve realmente posible con el apogeo del *homo legens*, sobre todo a partir del siglo XVIII.

Hay sin embargo indicios de que esta proliferación del *homo legens* no venía únicamente a satisfacer la necesidad de potenciar las posibilidades de la cultura; datos que permiten afirmar que otras fuerzas, menos afectas o de plano hostiles a la vida, se encontraban también en juego en este proceso. Indicios que darían la razón a Walter Benjamin cuando afirmaba que «no hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo un documento de barbarie».

En la formación del *homo legens* podemos reconocer una respuesta espontánea de la sociedad a las condiciones de vida que se estructuran en la modernidad capitalista y en especial a la masificación del sujeto social, del individuo colectivo; masificación que implica la *Heimatlosigkeit* (pérdida de comunidad) de la que habla Heidegger, el hecho de que los individuos singulares sean puestos en el desamparo, a la intemperie; de que se encuentren desprotegidos, faltos de un cuerpo social, un lugar y un mito compartidos, que los ubiquen con un sentido ante el enigma de la existencia.

El *homo legens* es una modalidad del individuo singular moderno en su consistencia prototípica, es decir, como individuo abstracto, como ejemplar individual de la clase de los propietarios privados, cuya aglomeración amorfa y carente de voluntad propia constituye la masa de la sociedad civil. El individuo singular moderno, surgido históricamente de una devastación irreversible, es un individuo que ha quedado desprovisto de la identidad arcaica o tradicional de sus antecesores, los individuos comunitarios, pero que está sin embargo condenado a buscar una configuración concreta para su convivencia con los otros. Pese al carácter abstracto de su constitución, no puede renunciar a un trato con los otros que implica entablar con ellos relaciones de interioridad o de reciprocidad en libertad, relaciones que implican para él una presencia de los otros como objetos de su pretensión de transformarlos y como sujetos de una pretensión de ser transformado que percibe gravitando sobre él.

No es de extrañar que, en la historia del mundo occidental, el *homo legens* haya extendido y fortalecido su presencia especialmente

en la Europa que pasó por la revolución cultural del protestantismo y que, en cambio, su generalización en la Europa católica, tanto mediterránea como americana, haya enfrentado dificultades que se mantienen hasta ahora. Es la revolución del protestantismo la que liberó a los fieles de toda pertenencia a una empresa común, eclesial, concretamente identificable, como pretende ser la empresa del cristianismo católico romano; es ella la que preparó el advenimiento y acompañó la constitución de ese individuo singular abstracto que encontramos sobre todo allí donde la modernidad capitalista se ha impuesto de la manera más consecuente, sin titubeos ni concesiones.

El *homo legens* es escéptico respecto de la concreción que la sociedad de la modernidad capitalista cree poder dar a la vida de las masas de propietarios privados, como sustituta de la concreción que tenía la vida en las comunidades o las iglesias perdidas; percibe lo ilusorio de la identidad prometida por la comunidad nacional. En contraposición a ella, prefiere la comunidad virtual que se esboza en su relación con ese autor que él adjudica al libro que lee. Puede decirse, en este sentido, que el *homo legens* colabora pero al mismo tiempo, paradójicamente, contradice el proceso de pulverización del sujeto social de la comunidad arcaica o tradicional.

Pero esta no es la única ambivalencia del *homo legens*.

La formación del *homo legens* hace parte del proceso de compartimentación y depuración del tiempo de la vida cotidiana que tiene lugar en la modernidad capitalista. Guiada por el principio de la producción por la producción misma, la modernidad capitalista ubica en un lado el tiempo propio de la producción o trabajo y en otro el tiempo del disfrute o de la restauración de la fuerza de trabajo.

Concentra exclusivamente en el primero, en el tiempo productivo, la actividad requerida por el manejo de los medios de producción para la consecución del producto o la riqueza, y lo protege de toda impureza que pueda pervertirlo y obstaculizar o estorbar esa actividad.

Relega en el segundo, en el tiempo de la restauración de la fuerza de trabajo, toda la actividad dirigida a romper el automatismo de la rutina productiva y a cultivar la creatividad de formas, que es el rasgo distintivo de la humanidad de lo humano. Es el tiempo destinado exclusivamente a la actividad improductiva en términos

económicos, la que se encauza en la producción de experiencias lúdicas, festivas y estéticas.

Como dice Roger Chartier:

Ahora, tanto la tarde como la noche podían emplearse como tiempo de ocio aprovechable para el disfrute de la lectura. La concepción del tiempo de la burguesía sufrió un cambio: con la división y «compartimentación» del tiempo y de la vida cotidiana aprendieron también a pasar sin esfuerzo de los mundos fantásticos de la lectura a la realidad, con lo que también se redujo el peligro que entrañaba el contacto entre las diversas esferas de la vida².

El *homo legens* es el que más respeta la separación y depuración modernas de los dos tipos de tiempo cotidiano, el puramente productivo y el puramente improductivo. Pero su respeto es convertido por él en un modo de exaltar la función especial que les corresponde al juego, a la fiesta y al arte y que están impedidos de cumplirla adecuadamente, dado su relegamiento en las afueras o los márgenes de la actividad productiva de la sociedad: la función que consiste en romper con el automatismo o el bloqueo de la creatividad, propios de la rutina productiva capitalista. El *homo legens* exagera a tal extremo esta separación, que se aleja de los demás y se recluye en el rincón más apartado; al hacerlo, sin embargo, introduce en su vida, la de ese individuo singular que recorre con su mirada la página del libro, la mayor de las confusiones entre el trabajo de la lectura y el disfrute de la misma, entre el consumo de lo escrito y la producción de lo mismo.

Es necesario tener en cuenta, sin embargo, que el *homo legens*, el que disfruta en solitario su relación con el libro, no está presente por igual entre todo el público lector, entre todos los que practican regularmente la lectura. Aunque parezca extraño, no todo el que lee es un *homo legens*.

2 Roger Chartier, «Lecturas y lectores “populares” hasta la época clásica», en *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Santillana, Madrid, 2001, p. 519.

En efecto, ya en la segunda mitad del siglo XVIII, en la época de la «fiebre de la lectura», de la «manía lectora» que se extendió sobre casi todo el cuerpo social en Francia, Inglaterra y Alemania, Reinhard Wittmann³ observa una tendencia espontánea pero firme de la sociedad más modernizada a salvar para la vida productiva un cierto tipo de lectura, sacándolo del tiempo destinado a las actividades improductivas, de recreación y de ruptura de la rutina automática, y reintroduciéndolo en el tiempo dedicado al trabajo y la producción. La sociedad capitalista de entonces fomenta la lectura, pero no cualquier lectura. Distingue claramente entre, por un lado, la lectura «contenida» o «útil», sucesora de la lectura edificante tradicional, y, por otro, la lectura «indiscriminada» o «sentimental», sucesora de la lectura «de embeleso», aquella que había sido condenada por las autoridades españolas en el siglo XVI. Obedeciendo a una preocupación por el progreso de la nación, se da ánimo a la primera, la lectura «que informa», mientras se reprime la segunda, la que «solo entretiene», considerando que esta, aunque apropiada para compensar las limitaciones de la vida, «mantiene a los lectores en la ignorancia y la inmadurez» y «despierta vicios que contravienen la ética del trabajo».

Escribe Chartier:

Debido a que anulaba la separación [...] entre el mundo del texto y el mundo del lector, y porque aportaba una fuerza de persuasión inédita a las fábulas de los textos de ficción, la lectura silenciosa poseía un encanto peligroso. El vocabulario la designaba con los verbos del arrobó: encantar, maravillar, embelesar. Los autores la representaban como más apta que la palabra viva, recitante o lectora, para hacer creíble lo increíble.

Frente a este tipo de lectura, que es «escapista y narcotizante», según Fichte, que se hace «solo para matar el tiempo» y que «traiciona así del modo más vil a la humanidad, pues rebaja un medio hecho para alcanzar cosas más altas», el Siglo de las Luces

3 Reinhard Wittmann, «¿Hubo una revolución en la lectura a finales del siglo XVIII?», en *ibid.*, p. 482.

exaltó un tipo de lectura diferente, al servicio del autoconocimiento y del raciocinio.

[...]. La lectura, para la que la burguesía reservaba por fin el tiempo y el poder adquisitivo necesario [...] elevaba el horizonte moral y espiritual, convertía al lector en un miembro útil de la sociedad, le permitía perfeccionar el dominio de las tareas que se le asignaban, y servía además al ascenso social.

La palabra escrita se convirtió, con ello, en un símbolo burgués de la cultura.⁴

A tales excesos llegó la promoción de la lectura como instrumento de progreso en la Europa occidental, que una inquieta observadora polaca de la época, Luise Mejer, llegó a expresar su sorpresa en los siguientes términos: «Aquí se ceba a las personas con lectura, como entre nosotros se ceba a los gansos».

El *homo legens* no lee «para superarse», como lo hace el lector de la Ilustración, pero tampoco lo hace para matar el tiempo o para curarse algún mal del alma, como el lector «sentimental» o de empatía; el *homo legens* lee «por puro placer». Para él, la lectura no es un medio que vaya a llevarlo a alcanzar un fin, sino un fin en sí mismo.

Expresión del proceso moderno de construcción del individuo singular abstracto, pero al mismo tiempo revuelta contra ese mismo proceso; obediente de la disposición moderna que separa el tiempo de la rutina del tiempo de la libertad, pero al mismo tiempo transgresor de la misma, el *homo legens* es ambas cosas a la vez: un documento de la «barbarie» moderna y un documento de su «cultura».

5. ¿OCASO O LIBERACIÓN DEL *HOMO LEGENS*?

¿Es en verdad el *homo legens* una especie en peligro de extinción?

Esta pregunta debe ser, en mi opinión, precedida por otra, que permite aclarar la situación y acotar el problema. Y esa pregunta

⁴ *Ibid.*, p. 502.

es: ¿el destino negativo del libro y la lectura es en verdad signo de la desaparición del *homo legens*, o indica solamente el hecho del destronamiento, de la pérdida de poder, de un cierto uso del libro y la lectura?

En efecto, lo que se tambalea con el redimensionamiento del libro y la lectura que ha traído consigo la consolidación abrumadora de los nuevos medios de comunicación, introducidos en el siglo XX por el progreso de la técnica, es el uso tradicional, canonizador y jerarquizante de los libros y la lectura; un uso que ha servido durante tantos siglos a la reproducción del orden y la jerarquía imperantes en la sociedad de la modernidad capitalista.

La sociedad de nuestro tiempo ha comenzado a usar el libro y la lectura de una manera diferente: desordenada, caótica, ajena al «modo de empleo» y a los cánones no solo aconsejados, sino impuestos por los sistemas educativos nacionales a partir del siglo XIX. Este fenómeno, ambivalente en sí mismo, que bien puede acelerar el hundimiento en la barbarie, pero que igualmente puede prometer una relectura creativa y democrática de la herencia cultural, es el que los alarmistas presentan como muestra de la decadencia de ese tipo especial de ser humano que es el hombre que lee.

El *homo legens* no es una especie en extinción, ni lo será por un buen tiempo. Su existencia, como veíamos, depende de la existencia del tipo de individuo singular instaurado por la modernidad capitalista, el de todos los que pertenecemos a la sociedad de masas, y la existencia de esta modernidad, incluso sacudida como está por crisis que la cuestionan radicalmente, parece estar asegurada todavía por abundantes recursos de supervivencia.

Aparte de esto, me atrevo a suponer que, incluso si alguna vez el individuo abstracto de la sociedad de masas moderna llega a ser sustituido por otro de algún tipo nuevo de individuo social concreto, no arcaico o regresivo, el *homo legens* perduraría, como mutante, si se quiere, pero fiel a su arte de hacer del desciframiento de un texto, un acto de tránsito al vislumbre de la multiplicidad de mundos posibles.

Capítulo III

La religión de los modernos

In God we trust

EN ESTA VUELTA DE SIGLO, cuando el ascenso de la barbarie global parece aún detenible, pocas cosas resultan más urgentes que la defensa de la secularización de lo político. Los efectos del fracaso de la política practicada por la modernidad establecida son cada vez más evidentes, y el principal de ellos, el que conocemos como «renacimiento de los fundamentalismos», se extiende no solo por las regiones poco o mal modernizadas del planeta, sino también y con fuerza incluso mayor en los centros mismos de la vida moderna. El fracaso de esta modernidad «realmente existente» ha terminado por encaminar a las sociedades transformadas por ella hacia un abandono desilusionado de aquello que debió haber sido la línea principal del proyecto de la modernidad —un proyecto que, mistificado y todo, era en cierto modo reconocible en la práctica política de los Estados modernos—, la línea indicada por esa tendencia que viene de la modernidad profunda y que lleva a sustituir la actualización religiosa de lo político por una actualización autónoma, es decir, propiamente política, de lo político.

Sabemos, desde Aristóteles, que si algo distingue al animal humano del resto de los animales es su carácter político; la necesidad en que está de ejercer la libertad, esa capacidad que solo él tiene de darle forma, figura, identidad, a la socialidad de su vida, esto es, al conjunto de relaciones sociales de convivencia que lo constituyen como sujeto comunitario. Y si algo debía distinguir, a su vez, al animal político moderno del animal político «natural» o arcaico, era su modo de ejercer esa libertad; un modo nuevo, emancipado, de ejercerla.

Ya entrado el segundo milenio de la historia occidental, el revolucionamiento técnico de las fuerzas productivas le brindó al animal humano o político la oportunidad de desatar esa libertad,

de emancipar esa capacidad de definirse autónomamente, puesto que una y otra solo habían podido cumplirse hasta entonces a través de la autonegación y el autosacrificio.

Dar forma a la socialidad propia, darse identidad a sí mismo, efectuar, realizar o actualizar la condición de animal político implicó para el ser humano, durante toda esa «historia de la escasez absoluta» de la que hablaba Jean-Paul Sartre, la necesidad de hacerlo a través de la interiorización de un pacto mágico con «lo otro», con lo no humano o suprahumano. Un pacto destinado a conjurar la amenaza de aniquilamiento que eso «otro» le habría hecho a lo humano y que podría cumplirse en cualquier momento mediante un descenso catastrófico de la productividad del trabajo (a través del «envío» de una plaga, una sequía, una guerra). Se trata de una interiorización que afecta a la constitución misma de las relaciones que ligan o interconectan a los individuos sociales entre sí, y que se hace efectiva bajo la forma de una estrategia de autodisciplinamiento represivo. No hay realización de lo político, es decir, no hay construcción de relaciones sociales de convivencia, no hay producción de formas, figuras e identidades para la socialidad humana que pueda cumplirse si no es en obediencia a esta estrategia autorrestrictiva. La realización de lo político tiene lugar, sin duda, pero, paradójicamente, solo a través de la negación y el sacrificio de la autarquía, solo mediante la sujeción a un pacto metafísico con lo otro y a través del respeto a una normatividad que es percibida como «revelada» e incuestionable. Se trata de lo que conocemos como la actualización religiosa de lo político o como el ejercicio «intervenido» por Dios de la facultad del ser humano de ejercer su libertad o, lo que es lo mismo, de dotar de forma a su socialidad¹.

Romper con la historia de lo político efectuado como un re-ligar o re-conectar a los individuos sociales en virtud de la vigencia de un dios; abrir una historia nueva en la que lo político pueda al fin afirmarse autónomamente, sin recurrir al amparo de ese dios —de ese garante metafísico del pacto mágico entre la comunidad

1 Consultar sobre estos temas: Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, Ítaca, México, 2001.

y «lo otro», entre lo humano y lo extra o sobrehumano—: esta es una posibilidad que solo se abre realmente para el ser humano con el advenimiento de la modernidad a partir del segundo milenio de la historia occidental y cuyo aprovechamiento conocemos como la «secularización de lo político».

Se trata, sin embargo, de una ruptura histórica, de un comienzo histórico que, como la modernidad misma, no ha podido cumplirse de manera decidida y unívoca, sino solo tortuosa y ambiguamente, como puede verse en el hecho de que lo mismo la secularización que la modernidad sean todavía ahora, casi mil años después de sus primeras señales, el objeto de enconadas disputas no solo acerca de su necesidad y conveniencia, sino incluso acerca de lo que ellas mismas son o pueden ser. Porque prescindir de Dios en la política, como lo pretende la secularización, implica prescindir de una entidad que solo puede esfumarse en presencia de la abundancia, aunque esta sea solo relativa. Si Dios existe en política es en calidad de contraparte de la escasez económica absoluta, y esta escasez, así lo ha mostrado y muestra cíclicamente la historia del capitalismo —que no sobreviviría sin ella—, es una realidad que, como Voltaire decía de Dios, cuando no está ahí, «resulta conveniente inventarla». La escasez absoluta, la que retira el derecho a la vida a todas las capas más bajas de la población mundial, es, desde hace siglos ya, una escasez artificial; es la condición más básica de la reproducción de la riqueza social en forma de mercancía-capital, y es así lo primero que esta reproducción reproduce. La escasez no es la consecuencia de un fracaso del capitalismo, sino todo lo contrario, el resultado de su triunfo.

«Si Dios no existe, todo está permitido». Sin Dios, el orden de lo humano tiene que venirse abajo: porque, entonces, ¿en razón de qué el lobo humano debería detenerse ante la posibilidad de sacarle provecho a su capacidad de destruir o someter al prójimo? Dostoievski² ratifica con esta frase puesta en boca de uno de sus personajes lo que Nietzsche había dicho a través del «iluminado», ese

2 Fiodor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1958, t. III, p. 497.

personaje al que recurre en su *Ciencia risueña*, para afirmar la centralidad de la significación «Dios» en medio del lenguaje humano y de la construcción misma del pensamiento humano. «Dios ha muerto —dice ahí—, y nosotros lo hemos matado.» Y, sin Dios, el mundo humano es como el planeta Tierra que se hubiese soltado del Sol. «¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿No estamos en una caída sin fin? ¿Vamos hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita?»³.

Al escandalizarse de esta manera ante el hecho de un mundo humano privado de Dios, Dostoievski en la ficción literaria y Nietzsche en la semificción filosófica daban por bueno un anuncio pregonado en todas direcciones por la modernidad capitalista: el anuncio de que ella había matado efectivamente a Dios y de que su secularización, la secularización liberal, había logrado prescindir de Dios en el arreglo de los asuntos públicos y políticos de la sociedad humana.

La separación de las «dos espadas» o los «dos poderes» emanados de la voluntad divina, el eclesiástico y el político, es una conquista de la que se ufana el Estado liberal, sobre todo a partir del siglo XVIII. A la inversa de lo que sucedió originalmente —cuando la separación fue promovida por una autoridad religiosa (el papa Gelasio, a finales del siglo V) para rescatar la autonomía de la «espada papal» respecto de la «espada imperial»—, en esta ocasión se trataba de rescatar la autonomía de lo civil de su tradicional sujeción a lo clerical, de rescatar al mundo de los asuntos humanos, mundanos y terrenales de su sujeción a la esfera de los asuntos sagrados, sobre-humanos, extramundanos o celestiales.

La conquista de la secularización por parte de la política liberal —que se inició ya con la Reforma protestante, para completarse apenas en el Siglo de las Luces— consistió en la creación de un aparato estatal puramente funcional, ajeno a toda filiación religiosa e indiferente a todo conjunto de valoraciones morales; tolerante de cualquier toma de partido en política y depurado de toda

3 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft (La ciencia risueña)*, en *Werke*, Ullstein, 1972, t. II, p. 127.

tendencia, llamémosle «ideológica», que no sea la propensión abstracta a la defensa del mínimo de los derechos que corresponden a la dignidad humana, en el caso de todos los seres humanos por igual. Culminó en la instauración de una estructura institucional —de un dispositivo o un mecanismo— que sería un recipiente o un vehículo absolutamente neutral frente a todo contenido posible.

«Matar a Dios» había consistido, simple y llanamente, de acuerdo con la secularización liberal de la modernidad capitalista, en hacer a un lado las viejas entidades metafísicas, los viejos representantes-domadores de «lo otro» hostil en la resolución de los asuntos de la vida pública.

La alarma que tanto inquietó a un Dostoievski o un Nietzsche no fue una emoción compartida por todos los espíritus críticos del siglo XIX. Marx, por ejemplo, y sus seguidores en la crítica comunista del laicismo liberal, se resistieron a dar por bueno el anuncio que la modernidad ensoberbecida hacía de la «muerte de Dios». Desconfiaban en general de los anuncios provenientes de la economía capitalista y su influencia «progresista», emancipadora o racionalizadora en la esfera política; pero en este caso lo hacían convencidos por la experiencia cotidiana de la vida social moderna, y sobre todo por la que de ella tenían los trabajadores, la «clase proletaria». Y esta experiencia no era la de un mundo carente de sentido, errando a la deriva sin la presencia ordenadora de Dios. Era más bien, por el contrario, la experiencia de un mundo que sí tenía un sentido y que sí avanzaba con rumbo, pero cuyo sentido consistía en volver invivible la vida humana y cuyo rumbo era claramente la catástrofe, la barbarie.

Marx mira con ironía, cuando no con burla, la pretensión de la desacralización liberal de haber inaugurado una nueva forma para lo político; una política en la que la autonomía de lo humano se encontraría asegurada contra la religiosidad. Se trata, para Marx, de una pretensión ilusoria. En efecto, según él, lo que la modernidad capitalista ha hecho con Dios no es propiamente «matarlo», sino solo cambiarle su base de sustentación y, con ella, su apariencia.

La secularización liberal combina de manera curiosa la ingenuidad con el cinismo.

Es ingenua porque piensa que la separación entre el Estado y la religiosidad puede alcanzarse mediante la construcción de un muro protector, mediante la instauración de un dispositivo institucional capaz de eliminar la contaminación de la política por parte de la religión; porque imagina un aparato estatal que podría permanecer puro e incontaminado a través del uso que hagan de él sujetos imbuidos de religiosidad; en general, es ingenua porque cree que puede haber estructuras vacías, que un continente puede ser neutral e indiferente respecto de su contenido. Pero es al mismo tiempo una desacralización cínica porque, si bien condena la política que se somete a una religiosidad arcaica, lo hace tramposamente desde la práctica de una política que se encuentra también sometida a una religiosidad, solo que a una religiosidad moderna; es cínica, porque, desde el ejercicio de un privilegio ideológico, afirma con descaro que el laicismo consiste en no privilegiar ideología alguna.

¿Qué religiosidad tiene Marx en mente cuando se refiere a una «religiosidad moderna»?

Un fuerte aire polémico sopla en el famoso texto de su obra *El capital* dedicado a examinar «el carácter de fetiche de la mercancía»⁴. Marx «desenmascara» ahí la supuesta «ilustración» o «iluminismo» que sería propio de la sociedad civil capitalista; rebate su autoafirmación como una sociedad que habría «desencantado el mundo» (como lo dirá más tarde Max Weber), que prescindiría de todo recurso a la magia, a la vigencia de fuerzas oscuras o irracionales, mientras cumple sus afanes lo mismo por incrementar la productividad del trabajo que por perfeccionar el ordenamiento institucional de la vida pública. Descalifica la mirada prepotente de esta sociedad sobre las otras, las premodernas o «primitivas»; desautoriza sus pretensiones de una autonomía que la pondría por encima de ellas. *De te fabula narratur*, le dice, y le muestra que si las sociedades arcaicas no pueden sobrevivir sin el uso de objetos dotados de una eficiencia sobrenatural, sin el empleo de fetiches, ella

4 Karl Marx, «Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis» («El carácter del fetiche de la mercancía, su secreto»), *Das Kapital*, Dietz, Berlín, 1957, cap. I, § 4, p. 78.

tampoco puede hacerlo; que, para reproducirse como asamblea de individuos, ella necesita también la intervención de un tipo de objetos de eficiencia sobrenatural, de unos fetiches de nuevo tipo que son precisamente los objetos mercantiles, las mercancías.

Hay que observar aquí que el uso que hace Marx del término «fetichismo» no es en verdad un uso figurado. Implica más bien una ampliación del concepto de encantamiento; en virtud de esta, junto con el encantamiento arcaico, ardiente o sagrado, coexistiría un encantamiento moderno, frío o profano. Según Marx, los modernos no solo «se parecen» a los arcaicos, no solo actúan «como si» se sirvieran de objetos encantados, sin hacerlo en verdad, sino que real y efectivamente comparten con ellos la necesidad de introducir, como eje de su vida y de su mundo, la presencia sutil y cotidiana de una entidad metafísica determinante. La mercancía no «se parece» a un fetiche arcaico: es también un fetiche, solo que un fetiche moderno, sin el carácter sagrado o mágico que en el primero es prueba de una justificación genuina.

Definidos por su calidad de propietarios privados de la riqueza social, es decir, por su calidad de productores, vendedores-compradores y consumidores privados de los «bienes terrenales», los individuos singulares en la modernidad capitalista no están en capacidad de armar o construir por sí solos una sociedad propiamente humana o política, una *polis*. Prohibida su definición e identificación como miembros de una comunidad concreta, erradicada esta de la vida económica, son individuos que se encuentran necesariamente, pese a que su consistencia es esencialmente social, en una condición básica de a-socialidad, de ausencia de redes de interacción interindividuales; una condición que sería, en principio, insalvable. Las «relaciones sociales» que pese a todo mantienen entre sí, la «socialidad» efectiva que los incluye como socios de empresas de todo tipo en la sociedad civil, no son unas relaciones ni una socialidad puestas por ellos mismos en términos de interioridad y reciprocidad concreta, sino relaciones derivadas o reflejas que traducen a los términos del comportamiento humano el comportamiento social de las cosas, esto es: la «socialidad» de los objetos mercantiles, de las mercancías al intercambiarse unas por

otras. La socialidad humana en la modernidad capitalista es una socialidad que solo se constituye bajo el modo de la enajenación.

Las mercancías son fetiches porque tienen una eficacia milagrosa del mismo orden que la facultad mágica de los fetiches arcaicos, que les permite alcanzar por medios sobrenaturales o sin intervención humana un efecto que resulta imposible alcanzar por medios naturales o humanos, dadas las condiciones impuestas por la economía mercantil capitalista; una eficacia metafísica, suprasensorial, que les permite inducir en el comportamiento de los propietarios privados una socialidad que de otra manera no existiría; que les permite introducir «relaciones sociales» allí donde no tendrían por qué existir. Las mercancías son los fetiches modernos, dotados de esta capacidad milagrosa de poner orden en el caos de la sociedad civil; y lo son porque están habitadas por una fuerza sobrehumana; porque en ellas mora y desde ellas actúa una «deidad profana», valga la expresión, a la que Marx identifica como «el valor económico empeñado en un proceso de autovalorización»; el valor de la riqueza capitalista, que se alimenta de la explotación del «plusvalor» producido por los trabajadores.

Si se miran las «situaciones límite» de la vida política en la modernidad capitalista, en ellas las funciones del legislador, el estadista y el juez máximos terminan siempre por recaer en la entidad que, desde Adam Smith, se conoce como la «mano oculta del mercado», es decir, en la acción automática del mundo de los fetiches mercantiles. Es ella, esta «mano oculta del mercado», la que posee «la perspectiva más profunda» sobre las posibilidades de reproducción de la riqueza y la que tiene, por tanto, «la última palabra». Es ella la que «sabe» lo que más le conviene a la sociedad y la que termina por conducirla, a veces en contra de «ciertas veleidades» de los propietarios y a costa de «ciertos sacrificios» de la sociedad, por el mejor de los caminos.

La vida cotidiana en la modernidad capitalista se basa en una confianza ciega: la fe en que la acumulación del capital, la dinámica de autoincrementación del valor económico abstracto, sirviéndose de la «mano oculta del mercado», re-ligará a todos los propietarios privados, dotará de una socialidad a los individuos sociales —que

de otra manera (se supone) son incapaces de socializar— e imprimirá sobre ella la forma mínima necesaria (la de una comunidad nacional, por ejemplo) para que esos individuos-propietarios busquen el bienestar sobre la vía del progreso.

El motor primero que mueve la «mano oculta del mercado» y que genera esa «sabiduría» según la cual se conducen los destinos de la vida social en la modernidad capitalista se esconde en un «sujeto cósmico», como lo llama Marx, de voluntad ciega —ciega ante la racionalidad concreta de las comunidades humanas— pero implacable: el sujeto-capital, el valor económico de las mercancías y el dinero capitalista, que está siempre en proceso de «acumularse». Confiar en la «mano oculta del mercado» como la conductora última de la vida social implica creer en un dios, en una entidad metapolítica, ajena a la autarquía y la autonomía de los seres humanos, que detenta sin embargo la capacidad de instaurar para ellos una socialidad política, de darle a esta una forma y de guiarla por la historia.

El ateísmo de la sociedad civil capitalista resulta ser así, en verdad, un pseudoateísmo, puesto que implica una «religiosidad profana» fundada en el «fetichismo de la mercancía capitalista». El des-encantamiento desacralizador del mundo ha venido acompañado de un proceso inverso, el de su re-encantamiento frío o económico. En el lugar que antes ocupaba el fabuloso Dios arcaico se ha instalado un dios discreto pero no menos poderoso, el valor que se autovaloriza.

Puede decirse, por ello, que la práctica de la desacralización o secularización liberal ha traído consigo la destrucción de la comunidad humana como *polis* religiosa, es decir, como esa *ecclesia* o asamblea de creyentes que, desconfiada de su capacidad de autogestión, resolvía los asuntos públicos, a través de la moralidad privada, mediante la aplicación de una verdad revelada en el texto de su fe. Pero no lo ha hecho para reivindicar una *polis* «política», por decirlo así, una «ciudad» que actualice su capacidad autónoma de gobernarse, sino para reconstruir la comunidad humana nuevamente como una *ecclesia* o asamblea de creyentes, solo que esta vez como una *ecclesia* virtual, imperceptible, que, a más de desconfiar de su propia capacidad de convocación re-ligadora o «política», llega

incluso a prescindir de la sacralidad del texto de su fe. (La manía exegética que muestran los cristianos protestantes con la *Biblia* no contradice, sino corrobora este hecho.) Se trata de una *ecclesia* que presupone que la sabiduría de ese texto revelado se encuentra quintaesenciada y objetivada en el carácter mercantil que corresponde «por naturaleza» a la «marcha de las cosas». Es una *ecclesia* cuyos fieles, para ser tales, no requieren otra cosa que aceptar en la práctica que es suficiente interpretar y obedecer adecuadamente en cada caso el sentido de esa «marcha de las cosas» para que los asuntos públicos resuelvan sus problemas por sí solos.

La religiosidad arcaica, abiertamente teocrática, centrada en un dios mágico y personificado, de presencia idolátrica, evidente para todos, fue sustituida en la modernidad capitalista por una «religiosidad ilustrada», crípticamente teocrática, centrada en un dios práctico e impersonal, de presencia puramente supuesta, funcional, solo perceptible por cada quien en la interioridad de su propia sintonía con la marcha de los negocios. De una *ecclesia* aglutinada por una mitología compartida se pasó a una *ecclesia* supuesta en torno a un prejuicio compartido. Por ello decía Marx⁵ de los reformadores protestantes del siglo XVI, que eliminaron al clérigo del fuero externo, público, del conjunto de los fieles, pero solo para restaurarlo en el fuero interno: implantaron un «clérigo privado» en cada uno de los fieles, un «clérigo íntimo».

De acuerdo con la crítica de Marx, la secularización liberal es así, en verdad, una pseudosecularización. No cumple con la necesidad de asegurar la autonomía de lo humano mediante la separación de lo civil respecto de lo eclesiástico, sino por el contrario, se vuelve contra esa necesidad al hacer que lo civil interiorice una forma quintaesenciada de lo eclesiástico.

Una secularización real tendría que consistir en una transformación de la presencia efectiva de lo político en la vida concreta

5 Karl Marx y Friedrich Engels, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung» («Para la crítica de la filosofía hegeliana del derecho»), *Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Dietz, Berlín, 1953, p. 21.

de las sociedades humanas; en el paso de la actualización religiosa o autonegada de lo político a su actualización autónoma o propiamente política. Por ello, a la secularización no habría que verla como una conquista terminada y una característica del Estado liberal moderno, sino más bien como un movimiento de resistencia o una lucha permanente contra la tendencia «natural» o arcaizante a actualizar lo político por la vía de la religión; contra una tendencia que debió haber desaparecido con la abundancia y la emancipación —en cuya posibilidad real se basa el proyecto profundo de la modernidad—, pero que no solo perdura en su modo tradicional, como tendencia a sustituir la política con la religión, sino que incluso ha adoptado un modo nuevo en la versión capitalista o «realmente existente» de la modernidad: la tendencia a rescatar elementos de religiosidad arcaica e insertarlos en medio de la religiosidad «ilustrada» de la política moderna.

Tres corolarios pueden derivarse de la aproximación crítica de Marx a la religión de los modernos.

El primero es evidente: no toda política aparentemente secular es necesariamente una política antieclesiástica. La secularidad liberal, por ejemplo, no elimina la presencia de lo eclesiástico en la política, solo la sustituye por otra diferente. Max Weber observó que la ética protestante podría pasar perfectamente por una ética secular⁶. El Dios y la *ecclesia* de los «santos visibles» del calvinismo tienden a ser ellos mismos invisibles, prácticamente «virtuales», a confundirse con su eficacia pura, a desaparecer en ella; lo que no quita el hecho de que están ahí, de que «existen» en la vida social.

El segundo corolario está más escondido: no toda política aparentemente eclesiástica es necesariamente antiseular. Puede haber en efecto coyunturas históricas —como aquellas por las que atraviesan actualmente ciertas comunidades indígenas latinoamericanas— en las que determinadas políticas de religiosidad arcaica se encaminen en la dirección de una secularización real, de una

⁶ Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*), Güterloher Verlagshaus Mohn, 1991, p. 76.

autonomización efectiva de la política —es decir, que aparentemente fundamentalistas vayan en verdad en sentido contrario al del fundamentalismo—, pero lo hagan por la vía indirecta de una resistencia ante la pseudosecularización y la religiosidad moderna de la política. Se trata de una estrategia llena de peligros, acechada sin duda por el fantasma del fundamentalismo. Atraviesa en esas comunidades por la persistencia en la defensa de lo suyo, de su religiosidad arcaica; pero de una religiosidad que, debido a una coyuntura histórica en sí misma enrevesada, está ahí como sustituto y en representación de la reconstitución desacralizada de esas comunidades como entidades políticas que podrían modernizarse por sí mismas en una modernidad poscapitalista.

El tercer corolario tiene que ver con el hecho de que el dios de los modernos, el valor que se autovaloriza, un dios que no tiene otra vigencia ni otro poder que los que le vienen del sometimiento de la vida social al dominio de la modernidad capitalista, es un dios que debe respetar el hecho histórico concreto de que este sometimiento de la vida social, que es la realidad dominante, no es sin embargo un sometimiento absoluto. El dios profano de los modernos debe por ello coexistir junto con los distintos dioses sagrados y sus innumerables metamorfosis; dioses que siguen vigentes y poderosos en la medida en que las sociedades que los veneran no han sido aún modernizadas estructuralmente. La política que obedece a la religiosidad moderna tiene que arreglárselas en medio de las políticas que obedecen aún a las supervivencias de la religiosidad arcaica.

Habría que concluir, por ello, que ninguna situación es peor para la afirmación de una secularización o desacralización auténtica que aquella en la que el dios de los modernos entra en contubernio con los dioses arcaicos, a los que recicla y pone a su servicio mediante concertaciones y acomodos. Puede decirse que la afirmación de la autonomía humana de lo político, es decir, la resistencia al dominio de su versión religiosa, resulta más difícil de cumplirse cuanto mejor es el arreglo mediante el cual la religiosidad moderna, profana o «atea», somete a la religiosidad tradicional, sagrada o «creyente».

Ningún rasgo de la vida contemporánea es más expresivo de la catástrofe civilizatoria en la que nos encontramos que el fortaleci-

miento acelerado que se observa en nuestros días de la parte que le corresponde a lo arcaico en este contubernio entre las dos religiosidades.

Se trata, por lo demás, de un contubernio que ha acompañado a la modernidad a lo largo de su historia. Primero fue el intento de la Iglesia católica, que reformó su religiosidad arcaica en el Concilio de Trento, de integrar y funcionalizar en su provecho a la naciente religiosidad moderna del capital. Un intento, conducido por la Compañía de Jesús, que fracasó después de todo un siglo de imponer su proyecto de vida social en la Europa mediterránea y en América, pero cuyo ejemplo inspira todavía, extemporáneo y deformado, a las fuerzas políticas más reaccionarias de nuestros días (Véase el Apéndice). Después vino ya el contubernio decisivo, el que resultó de la necesidad en que se vio la religiosidad moderna del capital, que es de por sí imperceptible y virtual, de adoptar un cuerpo visible a fin de promover de mejor manera la acumulación capitalista en medio de poblaciones humanas reacias a abandonar su fetichismo arcaico a cambio de casi nada. Fue el que dotó de una presencia perceptible y nombrable a la comunidad abstracta de los propietarios privados agrupados en torno de la mercancía capitalista; que le otorgó a la *ecclesia* moderna la figura concreta de una comunidad nacional.

La *ecclesia* moderna dotada de un «rostro humano», en figura de nación, ha sido el resultado de la subordinación de la religiosidad arcaica a la moderna. Las patrias, con sus altares neoclásicos y sus símbolos racionalistas, vinieron a calmar la sed de identidad que sobrevive en la sociedad humana en medio de la modernidad «realmente existente»; una modernidad que, aun siendo dominante, no ha logrado afirmarse como exclusiva y extinguir de una vez por todas esos «vestigios premodernos».

La patria nacional ha sido la figura que adoptó ese contubernio de las dos religiosidades hasta antes de la Guerra Fría, durante toda la época en que, para funcionar mejor, la acumulación del capital debió repartirse a escala mundial en núcleos o conglomerados parciales de capital, identificados territorial y étnicamente a lo ancho del planeta.

Cuando, en esa época, los conflictos internos de la acumulación del capital debían dirimirse en una readecuación del mercado

mundial, esta implicaba necesariamente una reafirmación de las identidades nacionales. El nacionalismo de guerra o nacionalismo virulento replanteaba entonces la validez de ese contubernio entre religiosidades, removiendo y reavivando para ello las heces de la religiosidad arcaica —como sucedió de manera paradigmática con la religiosidad de la *Volksgemeinschaft* nacionalsocialista en Alemania— y provocando así caídas intermitentes de las sociedades nacionales en el Estado de barbarie.

Pero los tiempos que comenzamos a vivir actualmente ya no son los del siglo XX; todo parece indicar que son tiempos posnacionales. Ciertos momentos constitutivos de la acumulación del capital a escala mundial, respondiendo a su manera a la planetarización creciente de las fuerzas productivas, se han «globalizado» y han comenzado a prescindir en gran medida de la mediación territorial y étnica, esto es, de la parcelación de esa acumulación en los viejos cotos, cerrados y delimitados por las fronteras «nacionales». Las patrias nacionales se encuentran en un proceso de redefinición de sí mismas, dirigido a dar cuenta de esta transformación que tiene lugar en la base que sustenta sus respectivas soberanías. Muchos de los recursos del nacionalismo territorialista y etnicista —comenzando por ciertas palancas de la política económica— se han vuelto obsoletos e inadecuados y deben ser reconvertidos y reciclados, cuando no simplemente desechados.

La *ecclesia*-nación —la apariencia de comunidad concreta que adopta la comunidad abstracta de los propietarios privados— no podía escapar a la acción de esta redefinición práctica de las soberanías estatales. La simbiosis de las dos religiosidades que la constituyen se encuentra en un período de crisis de recomposición. Los términos del contubernio en el que la religiosidad arcaica se somete al dominio de la moderna parecen estar ahora en proceso de negociación en el seno de la sociedad. La *ecclesia*-nación parece estar en camino de ser sustituida por otra entidad igualmente híbrida en la que la religiosidad concreta que es reciclada por la religiosidad abstracta no será ya la que puede encontrarse en las comunidades locales, identificadas territorial y étnicamente, sino la religiosidad que está en las grandes comunidades civilizatorias, que

se identifican más que nada por su mayor o menor afinidad con la modernidad capitalista establecida. Esta sustitución de la vieja *ecclesia*-nación por una *ecclesia*-«democracia» se volvió evidente hace poco —en la cuarta guerra mundial que parece haberse desatado con motivo del acto terrorista del 11 de septiembre en Nueva York— en la construcción que hizo el gobierno de la «democracia transnacional» de su «otro-enemigo». El «otro-enemigo» contra el que el «mundo democrático» ha entrado en guerra es un otro que se deja adivinar a través de la entidad abstracta «el terrorismo» o de la entidad aun más abstracta «el Mal», reconocidas en calidad de enemigo manifiesto. En esta reedición del fundamentalismo moderno, el «otro-enemigo» se muestra así como el «otro no democrático» o «no occidental», el que no pertenece ni parece estar dispuesto a pertenecer a la comunidad «santa» que se hace visible y reconocible en esa «mismidad» o identidad que es capaz de combinar, en dosificación diversa, los rasgos sustanciales de lo americano-europeo (cristiano), y lo democrático-capitalista.

Estos son los nuevos datos de la situación en la que tiene que darse actualmente la afirmación de la secularización en las sociedades occidentales. Es una afirmación que está ligada íntimamente al reconocimiento de que el fracaso evidente de la modernidad capitalista hace necesario volver sobre el proyecto profundo de la misma y aventurarse en la construcción de una modernidad diferente, una modernidad poscapitalista. La afirmación actual de la secularización requiere volver sobre la frase de Kant acerca de «qué es la Ilustración», pero corrigiéndola de acuerdo a la experiencia. Se trata, sin duda, como ella dice, de «salir de la renuncia autoimpuesta a la propia autonomía» (*«Ausgang aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit»*), de «tener el valor de emplear el entendimiento propio sin la dirección de otro». Pero se trata, diríamos ahora, de hacerlo con desconfianza, conscientes de que las directivas de ese «otro» pueden emanar no solo de una Iglesia, sino también de un «otro» que se impone «desde las cosas mismas», en tanto que cosas en las que mora y desde las que actúa el capital.

APÉNDICE

Un caso de resistencia de la política religiosa tradicional o arcaica a la implantación de la religiosidad moderna

Se trata del movimiento histórico conocido como la Contrarreforma, que tuvo lugar de mediados del siglo XVI a mediados del siglo XVIII y que fue conducido principalmente por la primera Compañía de Jesús. De una resistencia a la implantación de la religiosidad moderna que tuvo alcances históricos mayores y de larga duración; una resistencia que, por lo demás, ha tenido una influencia decisiva, constitutiva, en la formación de la identidad política de América Latina.

El término «contra-reforma» sugiere a la comprensión un carácter puramente reactivo o pasivo de este movimiento. Y, en efecto, la intención original del Papa al convocar el Concilio de Trento en 1545 era la de contrarrestar los efectos devastadores que la Reforma protestante venía teniendo sobre el mundo católico organizado por la Iglesia romana. Sin embargo, para los jesuitas, quienes pronto serían los protagonistas de dicho Concilio, de lo que se trataba no era solo de oponerse a la reforma cultural protestante, sino de rebasarla y superarla mediante una revolución al interior de la propia Iglesia católica, una revolución capaz de reconstruir el mundo católico de acuerdo a las exigencias de modernización que se habían desatado con las transformaciones introducidas por los dos o tres siglos anteriores en las sociedades europeas; transformaciones incipientes aún, pero radicales y a todas luces indetenibles.

La acción de los jesuitas, que se ofrecieron al Papa como sus más fieles siervos, implicaba en verdad una puesta del Papa al servicio de su proyecto de revolucionamiento modernizador del cristianismo católico.

Modernizar el mundo católico y al mismo tiempo refundar el catolicismo: ese fue el proyecto de la primera Compañía de Jesús. Reordenar la vida cotidiana de la sociedad occidental: pero no en obediencia a la dinámica «salvaje» de las transformaciones que la venían afectando y que la alejaban de la fe cristiana, sino de acuerdo con un plan inspirado por esa misma fe⁷. Cristianizar la

modernización: pero no de acuerdo con el cristianismo medieval, que había entrado en crisis y había provocado las revueltas de la Reforma protestante, sino avanzando hacia el cristianismo nuevo de una Iglesia católica transformada desde sus cimientos.

El proyecto de aquella Compañía de Jesús, la del largo siglo XVII (de 1598 a 1767), era un proyecto plenamente moderno, si se tienen en consideración dos rasgos que lo distinguen claramente del cristianismo anterior: primero, su insistencia en el carácter autónomo del individuo singular, en la importancia que le confieren al *libero arbitrio* como carácter específico del ser humano; y, segundo, su actitud afirmativa ante la vida terrenal, su reivindicación de la importancia positiva que tiene el quehacer humano en este mundo.

Para los jesuitas originales, la afirmación del mundo terrenal no se contraponen hostilmente, como lo planteaba el cristianismo medieval, a la búsqueda del mundo celestial, sino que por el contrario se puede confundir con ella. Para el individuo humano, «ganar el mundo» no implica necesariamente «perder el alma», porque el mundo terrenal y el mundo celestial se encuentran en un *continuum*. El mundo terrenal está intervenido por el mundo celestial porque en él está en suspenso y en él se juega la salvación, la redención, el tránsito a ese mundo celestial.

La teología jesuita nunca llegó a tener una aceptación plena en el marco de la teología oficial católica, y esta resistencia es explicable: se trataba de una nueva teología que implicaba en verdad una revolución dentro de la teología tradicional, una revolución tan radical, si no es que más, como la que fundó a la filosofía moderna. Planteada ya de manera brillante y extensa por Luis de Molina en 1553, en su famoso libro *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis...*, esta teología revolucionaria —acusada de «pelagianismo» por los defensores «luteranos» de la suficiencia de la gracia divina en el hecho de la salvación— insistía en la función esencial

7 Jules Michelet y Edgar Quinet, tal vez los críticos más agudos del proyecto jesuita, percibieron con claridad, en su obra conjunta *Des jésuites* (Pauvert, París, 1966), la contradicción de este intento de modernización antimoderna: «Jamás se empleó tanta razón en conspirar contra la razón» (p. 226).

que el ser humano tiene, en el nivel propio de su existencia, en la consistencia de la Creación divina y, llevando las cosas al extremo, en la constitución misma de Dios. Con el ejercicio de su *libero arbitrio*, el ser humano es indispensable para que la Creación sea lo que es, para que tenga esa «armonía prestablecida» que le atribuirá Leibniz. La Creación no es un hecho ya acabado; es, más bien, como un *work in progress*, en el que todo lo que es se hace fundamentalmente como efecto del triunfo de Dios sobre el Demonio, un triunfo en el cual la toma de partido libre del ser humano en favor del plan divino es de importancia esencial.

Esta concepción del catolicismo jesuita, que ve en la estancia humana en el mundo una empresa de salvación, desemboca necesariamente en la idea de que se trata de una empresa colectiva-histórica concreta, de todos los cristianos; de una empresa político-eclesial necesitada de una vanguardia o dirección. Para la Compañía de Jesús, esa vanguardia y dirección debe prolongar la voluntad que aparece en el *locus mysticus* fundado por Jesucristo, el iniciador y garante de la salvación. Este lugar, en donde el mundo celestial y el mundo terrenal se conectan entre sí, no podía ser otro, según los jesuitas, que la obediencia autoimpuesta (*perinde ac cadaver*) o la asunción libre de una voluntad divina infinitamente sabia que se hace presente a través del proyecto histórico de la Iglesia y de las decisiones de su jefe, el Papa, y de la cadena de mando de sus subalternos. Según esto, la tarea del cristianismo moderno debía ser, en general, la *propaganda fide*, la de extender el reino de Dios sobre el mundo terrenal, arrebatándole al Demonio los territorios físicos y los ámbitos humanos sobre los que se enseñoreaba todavía.

Como se puede ver, nadie entre los siglos XVI y XVIII estaba en Europa más atento que los católicos jesuitas para percibir el surgimiento de la religiosidad moderna y su nuevo dios, el valor que se autovaloriza; y nadie estaba tampoco mejor preparado que ellos para hacer el intento de combatirla.

Los efectos desquiciadores de la acumulación del capital sobre la vida social eran cada vez más evidentes, así como su capacidad de imprimir en esta una dinámica progresista desconocida hasta entonces. Para los jesuitas era necesario «domar» esa acumulación del

capital, y solo la empresa del nuevo catolicismo destinada a ganar el mundo terrenal tenía la capacidad de hacerlo. La vida económica, parte central de la vida pública en general, debía ser gerenciada por la empresa eclesiástica, y no dejada a su dinámica espontánea, puesto que ella es ciega por sí misma y carente de orientación, y tiende a adoptar fácilmente la visión y el sentido que vienen del Demonio. Es así que, para ellos, secularizar la política era lo mismo que entregarla en manos de esos ordenamientos que provienen del mercado y que son ajenos al orden de la humanidad cristiana. Lejos de secularizarse, lejos de romper con su modo religioso tradicional de actualizarse, lo político debía no solo insistir en él, sino perfeccionarlo; la resolución de los asuntos civiles no debía separarse, sino relacionarse de manera aun más estrecha con el tratamiento de los asuntos eclesiásticos.

Bien puede decirse, por lo anterior, que el proyecto jesuita del siglo XVII fue un intento de subsumir o someter la nueva deidad profana del capital bajo la vieja deidad sagrada del Dios judeo-cristiano. Se trataba de fomentar la acumulación del capital, pero de hacerlo de manera tal que el lugar que le corresponde en ella al valor que se autovaloriza pasase a ser ocupado por la empresa cristiana de apropiación del mundo en provecho de la salvación; empresa que ellos, los jesuitas, impulsaban y dirigían.

La historia mostró de manera contundente que el proyecto jesuita era no solo utópico, sino irrealizable; su puesta en práctica más que centenaria acabó por ser detenida y clausurada en la segunda mitad del siglo XVIII por el Despotismo Ilustrado y la modernidad depuradamente capitalista que se gestaba por debajo de él.

De este fracaso histórico del proyecto jesuita no solo resulta claro que se debió al hecho de que el sujeto-capital era indomable por el sujeto-Iglesia; a la realidad innegable de que la voracidad por la ganancia aglutina a la sociedad civil de manera más fuerte que el apetito de salvación eterna, y a que, por tanto, la religiosidad arcaica tenía que resultar más débil que la moderna.

Resulta claro también que la resistencia a la modernidad capitalista y a la enajenación que somete el ejercicio de lo político a la religiosidad del mercado no puede hacerse en el sentido de una sumisión renovada de la política a otras formas de religiosidad arcaica.

Capítulo IV

De violencia a violencia

Tenían por costumbre los indios en sus guerras
no tanto matar, pero cautivar para llevar a sacrificar
a los templos de sus dioses.

FRAY TORIBIO DE BENAVENTE, «Motolinía»

1

NINGÚN TEMA DE NUESTRO tiempo resulta más incómodo de tratar que el de la violencia como instrumento de la política. Contemplar simplemente la posibilidad de su uso en la impugnación del *establishment* parece expresar no solo una desconfianza en la capacidad de la democracia liberal de ser el vehículo de una solución efectiva de la injusticia social, sino una disposición a deshacerse de la democracia moderna en su conjunto, de la política civilizada en general. Por otro lado, sin embargo, desechar dicha posibilidad parece implicar la aceptación de una condena de la sociedad a seguir la inercia que la mueve actualmente, es decir, a reproducir esa injusticia indefinidamente y a responder con su «violencia legítima» —que no descarta llegar al genocidio— a los brotes de «resistencia salvaje» que tal reproducción de la injusticia social no puede menos que provocar.

Trasladado al campo de la opinión pública de izquierda —donde la desconfianza en las instituciones políticas de la modernidad capitalista va acompañada siempre de un rechazo claro a toda sustitución de la voluntad popular, en especial a toda «pedagogía del terror»—, este dilema se presenta de la siguiente manera: las posibilidades de una reconstrucción de la política de izquierda dependerán de la capacidad que muestren quienes pretenden alcanzarla de realizar algo que se parece a la cuadratura del círculo: violentar el curso de la historia, interrumpir el *continuum* de su acontecer establecido

—rompiendo para ello con la figura de la política dentro de la cual la modernidad logró encerrar al ejercicio de lo político—, y hacerlo sin embargo de manera tal que su acción violenta no se desenvuelva por las vías de la violencia desesperada, puramente destructiva, guerrera o militarista, que tal vez hace medio siglo pudieron todavía parecer transitables.

El tema de la violencia en política se ha vuelto ineludible a comienzos del siglo XXI, sea que trate de la violencia monopolizada por el Estado moderno, y empleada por él —lo mismo en sentido liberal que en sentido totalitario— para reproducir su consistencia oligárquica, sea que se refiera a la contraviolencia, a la violencia de las fuerzas sociales que responden a la primera en nombre de la posibilidad de un Estado alternativo, realmente democrático. Las consideraciones que siguen habrán cumplido su propósito si, en lugar de embrollar aún más este tema, logran aclararlo aunque sea en parte.

Podría definirse la violencia afirmando que es la calidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él por la fuerza —es decir, en última instancia, mediante amenaza de muerte— un comportamiento contrario a su voluntad y su autonomía; una imposición que implicaría, en principio, su negación como sujeto humano libre¹.

1 No trato aquí de la violencia «de odio», encendida, personal (singular o colectiva), de quien persigue directamente la eliminación del otro por considerarlo incompatible con la existencia propia. Me refiero a la violencia «de cálculo» que solo persigue la alteración del otro y que, si «debe» eliminarlo, lo hace perfectamente «en frío». Los crímenes actualmente llamados «de odio» son en verdad crímenes «de cálculo» en los que el «odio» abstracto a una entidad impersonal como «el homosexualismo» (o como «el judaísmo», en el caso de la «solución final» del Estado nazi) se realiza casualmente, fríamente, sobre un homosexual concreto, con nombre y apellido, castigándolo por su renuencia a cambiar, a «volver a la normalidad» de la sexualidad procreativa. La distinción que hago se encuentra esbozada en Carl von Clausewitz (*Vom Kriege*, Dümmler, Bonn, 1973): «La lucha entre seres humanos consta propiamente de dos elementos diferentes, el *sentimiento hostil* y la *intención hostil*» (p. 193).

Ahora bien, parece ser que un cierto tipo de violencia no solo es ineludible en la condición humana, sino constitutivo de ella, de su peculiaridad en medio de la condición de los demás seres; que un cierto modo de ejercer la violencia está en la base lo mismo de las grandezas que de las miserias del ser humano, de sus maravillas que de sus abominaciones.

Se trataría aquí de una violencia a la que podemos llamar «dialéctica» o «de trascendencia», puesto que quien la ejerce y quien la sufre mantienen entre sí a través del tiempo, más allá del momento actual, un lazo de reciprocidad, una complicidad o compromiso que convierte al acto violento en la vía de un tránsito a una figura más perfecta de su existencia conjunta. Se trataría de una violencia practicada como un autodisciplinamiento que lleva al sujeto de la violencia, tanto como agente, «donador de forma», como paciente, «receptor de forma», a trascenderse, a cambiar un nivel más precario y elemental de vida por uno más pleno y satisfactorio. Sería la violencia implicada en la acción histórica de la sociedad humana sobre sí misma cuando es esa ruptura de un *continuum* insoportable a la que se refería Walter Benjamin en sus tesis *Sobre la historia* y de la que Marx y Engels hablaban como «partera de la historia»².

Violencia dialéctica o de trascendencia sería, por ejemplo, la violencia intersubjetiva que prevalece en el reino del erotismo explorado por Georges Bataille³. Y lo sería también la violencia del asceta místico cristiano (santa Teresa, san Juan de la Cruz), a la que Baltasar Gracián toma de modelo cuando advierte que, en todo lo concerniente a lo humano, «la primera y suma regla del obrar y del hablar» es la de ser «trascendental»⁴: la violencia de quien divide y desdobra su yo, e, instalado en calidad de un yo puramente espiritual, se pone ante un otro yo puramente corporal, sobre el que ejerce coerción, martirizándolo, con el fin de negar el modo actual

2 Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte (Sobre el concepto de historia)*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, t. 1.2, tesis XV, p. 701, y Karl Marx, *Das Kapital*, Dietz, Berlín, 1957, p. 791.

3 Georges Bataille, *L'Érotisme*, Minuit, París, 1957, p. 110 y ss.

4 Baltasar Gracián, *Oráculo manual*, aforismo 92.

de existencia de ambos y ascender a un modo superior, donde él mismo, reunido ya con su otro yo, con su cuerpo recobrado, alcanza momentáneamente un adelanto de la salvación.⁵

Una violencia dialéctica o de trascendencia parece estar en el fondo de la vida humana civilizada; una violencia que sería propia de todas las construcciones de mundo social levantadas por el ser humano en las épocas arcaicas que siguieron a la «revolución neolítica» y que en muchos aspectos esenciales han perdurado hasta nuestros días, muchas de ellas incluso a través de toda la historia

5 La violencia destructiva no se vuelve dialéctica por el hecho de ser un medio indeseable pero al servicio de un fin deseable, de ser un instrumento en manos del «preceptor», usado en el propio bien del «pupilo». La violencia dialéctica es de un orden diferente; en ella, la teleología se muerde la cola. El «verdugo» y la «víctima» resultan del «desdoblamiento» de un mismo sujeto, y el dolor y el placer son inseparables. La exaltación del momento destructivo implícito en la violencia dialéctica presupone una posibilidad de separarlo del momento creativo, que es del todo irreal; presupone una separación imposible, en tiempo o lugar, en situaciones o en cuerpos distintos, de la experiencia del dolor y la experiencia del placer. Es por ello que el regodeo en la crueldad, el *surplus* de violencia destructiva, que daría un «toque de humanidad» a la acción del verdugo automática en los campos de trabajo y exterminio del Tercer Reich, no podría interpretarse nunca como signo de una violencia dialéctica. Haber sido las primeras víctimas del designio devastador de la modernidad, precisamente en tanto que victimarios obligados, ejecutores impotentes del mismo, es una justificación-consuelo del ultranazismo filosófico que resulta insostenible. La depuración del cuerpo social alemán para adecuarlo a la nación alemana renovada, requerida por el nuevo Estado alemán, el *Führerstaat* nacionalsocialista, fue una medida que no persiguió nunca, ni siquiera en su versión demagógica, el perfeccionamiento de ese cuerpo social, sino solo su bienestar para el sacrificio, su comodidad automutiladora; el sentido de esa depuración era profundamente suicida, pues repartía por adelantado el botín futuro, poniendo en pie una nación para la guerra de agresión, para la muerte ajena y la muerte propia, y no para una forma superior de vida. *Kraft durch Freude* («por la alegría a la energía») fue un programa del Estado nazi en el que incluso la «alegría» cotidiana de las masas trabajadoras alemanas se anunciaba ya como un pago por adelantado por los sufrimientos y la muerte que caerían sobre ellas próximamente, cuando intentarían arrebatar «espacio vital» a los Estados vecinos.

moderna. Se trata de una violencia radicalmente creativa que saca al ser humano del *continuum* de la naturalidad; que reprime por un lado y fortalece por otro, ambos con desmesura, determinados aspectos de su sustancia animal, con el fin de adecuarla sistemáticamente dentro de una figura de humanidad. Una violencia que convierte en virtud, es decir, en una realidad deseada y «amable», la necesidad o imposición estratégica de anular ciertas posibilidades de vida en favor de otras que son reconocidas como las únicas realmente indispensables para la supervivencia de la comunidad.

La violencia dialéctica de las comunidades arcaicas es hija de una situación en la que priva una «escasez absoluta» de oportunidades de vida, es decir, aparece en unas condiciones de vida en las que lo otro, lo extrahumano o el mundo natural se presenta implacablemente inhóspito frente a las exigencias específicas del mundo humano, se muestra abiertamente hostil a su reproducción⁶. La escasez absoluta es una condición que vuelve a la existencia humana cosa de milagro, afirmación desesperada, siempre en peligro, en medio de una amenaza de destrucción omnipresente⁷. Es un hecho fundamental e irremediable que convierte al pacto mágico con lo otro —con el que el ser humano intenta darle un sentido al hecho de que su supervivencia está entregada al azar— en un recurso más efectivo para la producción de los bienes necesarios que la acción técnica de eficiencia calculada.

6 «Amable» hacia adentro, la violencia arcaica es —en los periodos no catastróficos— implacablemente destructiva, aniquiladora, cuando se vierte hacia afuera, contra el otro. Es una violencia que tiene dos posibilidades extremas, la de aniquilar al otro o la de «devorarlo»; la de devolverlo a la inexistencia «de donde no debió haber salido» o la de aprovechar aquellos elementos de él que fueron efectivos en el pacto que mantenía con lo otro. Esta segunda posibilidad, en periodos de catástrofe, cuando la comunidad está en trance de revisar su constitución, de replantear su propio pacto con lo otro, es la que ha abierto la vía a la historia de la cultura como historia de un mestizaje incesante: la «absorción del otro» se da como una reconstrucción de sí mismo, como un hecho en el que el triunfo propio se revela como una derrota y la derrota del otro como su triunfo.

7 Véase Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960, especialmente pp. 207 y ss.

La fascinación abismal que ejercen las «culturas primitivas» sobre el entendimiento moderno reside en que la escasez absoluta sobre la que construyen el edificio infinitamente complejo y al mismo tiempo tan frágil de sus instituciones manifiesta o actualiza de la manera más pura esa otra «escasez» que podría llamarse «ontológica» y que sería el correlato de la «libertad»⁸; aquello a lo que responde la «maldad radical» (Kant) y que en la mitología judeocristiana aparece como la soberbia, encarnada en la serpiente, que habría llevado a Adán a afirmarse «como Dios» —como dueño de «una palabra que no solo nombra, sino que, al nombrar, crea la cosa nombrada»— y a menospreciar el orden de la Creación; es decir, a tener al Paraíso terrenal como «poca cosa», a ponerlo como «escaso» respecto de sus ambiciones⁹. Las «culturas primitivas» pondrían al desnudo la ambivalencia radical del estar expulsados del Paraíso, el doble filo de esa «condena a la libertad» que caracteriza a la condición humana: desamparo y torpeza, por un lado, pero autoafirmación y creatividad, por otro. La violencia primitiva de lo humano afirmándose en medio de lo otro fascina por todo el universo que ella es capaz de fundar sobre una negación frágil y contingente, sobre una precaria «nadificación» (Sartre) en medio de la vigencia omnipotente y necesaria del ser.

Nacida en virtud de una peculiar estrategia de supervivencia, esto es, de rebeldía frente a la condena a muerte que el conjunto de la vida tiene dictado contra esa «anomalía» que resultaría ser el modo humano de vivir, la comunidad arcaica encuentra en la fórmula que

8 En la línea de Kant, Schelling y Schopenhauer, retomada por Heidegger y Sartre, la libertad es la capacidad humana de trascender el orden y la necesidad que rigen en el ser natural, teniéndolos como «caos» y contingencia, para fundar un orden y una necesidad específicos del ser humano y su mundo.

9 Se trataría de la violencia implícita en la afirmación humana de un «cosmos» en medio y en contra del orden universal experimentado como el «caos»; el de la constitución de un orden cuya posibilidad se encuentra descartada de entrada por este último. Porque el mundo de lo humano es por igual una continuación del reino natural o de «lo otro» que una ruptura ontológica con él, una separación que lo violenta y lo trasciende.

está implícita en esa estrategia el secreto que garantiza la existencia misma de ella y su mundo. Es la fórmula de una manera peculiar de ejercer la violencia contra la animalidad natural en bien de una animalidad trascendida o social, de emplearla de manera «sublimadora», «productiva» en tanto que dialécticamente superadora. Y es en torno a ella que se constituye la comunidad arcaica; ella entrega el núcleo o la clave de la forma que distingue a una comunidad de otra. En el modo propio y peculiar de ejercer la violencia dialéctica sobre lo otro (sobre lo que los modernos llamarán después «Naturaleza») reside la quintaesencia de la identidad o mismidad de una comunidad, es decir, la garantía de su permanencia en el mundo.

La vida humana es una desmesura escandalosa en medio de la naturaleza viva. Una *hybris* que el universo animal —cuyas leyes son las directamente subvertidas— percibe como un «violentamiento» de su armonía y a la que «responde» por supuesto con la suya propia, todopoderosa. Una violencia profunda estaría en el centro del modo de ser de lo humano, la violencia propia de una «transnaturalización». Lo humano trasciende permanentemente lo no humano; es decir, lo abandona y al mismo tiempo lo retoma, convirtiéndolo en la sustancia sobre la que se afirma su propia forma de existencia, la vida social. Lo otro, lo «natural» —lo vital, lo animal— permanece siempre en el núcleo de lo humano, pero lo hace en tanto que fundamento que está siendo superado, como materia que está siendo reconstituida, de-formada y re-formada, sujeta a alteraciones violentas de su legalidad; alteraciones que reprimen, sustituyen o exageran las funciones que tendría «normalmente».

Por esta razón, el mundo de lo humano es el escenario de un conflicto irresoluble, irrebasable, que las diferentes formas civilizatorias que precedieron a la modernidad capitalista o que son diferentes de ella supieron o saben aceptar como tal y adoptar y sublimar, «trabajándolo» con sus instituciones. Para todas ellas, la «puesta en *polis*» o «en sociedad» de los individuos (singulares o colectivos) parte de un reconocimiento seguro pero velado de la violencia¹⁰ que ella

10 El término con el que los griegos llamaban a la violencia, *bia*, significaba sacar algo del lugar que le es propio, romper un *continuum*.

ejerce sobre el comportamiento de dichos individuos en tanto que procedentes de un gregarismo animal. De acuerdo con esas formas civilizatorias «premodernas», la vida política requiere de un cultivo o una cultura especial del conflicto entre lo social (*polis*) y lo natural; de una elaboración —de sutileza apenas penetrable— que adopta y transforma la violencia inherente a ese conflicto, haciendo de ella una violencia dialéctica, no dirigida a la aniquilación de la animalidad, sino a su sublimación.

Pero la violencia dialéctica solo puede darse en la historia concreta, y allí no hay alternativa para ella: debe generar una violencia que es puramente destructiva, que persigue la abolición o eliminación definitiva del otro como sujeto libre, que hace del otro alguien que está ahí solo para ser aniquilado o rebajado a la animalidad. En efecto, todo aquello que no es rescatado en el movimiento de trascendencia de la violencia dialéctica, lejos de experimentar a esta como tal, tiene que vivirla como una violencia puramente destructiva. La violencia dialéctica lo es exclusivamente para aquella parte de la sustancia que, después de perder la forma en que se encontraba, pudo ser integrada bajo la nueva forma. No con todo lo que existía anteriormente la violencia dialéctica lleva a cabo los dos movimientos de su acción, el destructivo y el (re-)constructivo, el de «negación» y el de «negación de la negación»; algo de lo anterior no pasa más allá del momento destructivo, es decir, es descartado o anulado. Ese residuo es una parte de la realidad superada que no solo es prescindible en la nueva realidad, sino que es sobre todo aniquilable porque su supervivencia lo convierte en un «otro» que amenaza la «mismidad» o identidad recién alcanzada.

La violencia *trans natura* que está en la base de la construcción arcaica de la identidad lleva necesariamente a que la comunidad no pueda prescindir de la construcción de un otro en calidad de enemigo u objeto posible de su odio y su violencia destructiva. Se trata de un «otro-enemigo» que se origina en su propio interior: es el elemento o el momento antisistémico que se genera o que aparece en el proceso de constitución y reproducción de la comunidad idéntica a sí misma como un proceso de afirmación que solo es tal si es también, al mismo tiempo, un proceso de negación. El otro-enemigo interno (*inimicus*) sirve de paradigma y motivo para

construir al otro-enemigo exterior (*hostis*) a ella, para instaurar a las otras comunidades como comunidades enemigas¹¹. El otro, sea el que transgrede la norma y atenta así contra el cosmos o el que tiene otras normas y pertenece a un cosmos diferente o «bárbaro», a un «pseudocosmos», sería esencialmente merecedor del odio y la destrucción porque, en medio del peligro permanente en que se encuentra la reproducción de la identidad, personifica una alternativa frente al *ethos* que esa identidad consagra en su forma y que singulariza al cuerpo comunitario y al mundo de su vida. Lo sería porque, al hacerlo, al mostrar que la vida humana también puede ser vivida de otra manera, vuelve manifiesto lo que es indispensable que esté oculto porque solo oculto es efectivo: la contingencia del fundamento de la propia identidad; el hecho de que la forma que ésta imprime a lo humano no es la única posible, que ella no es una forma incondicionalmente válida y su consistencia no tiene el sustento absoluto que tiene lo otro, lo «natural», a lo que ella pretende asimilarse. La presencia del otro hace evidente el hecho de que ella es solo «transnatural», simplemente humana: profundamente artificial, sustituible, es decir, cuestionable¹².

2

Asegurar el empleo monopólico o exclusivo de la violencia para la entidad estatal es lo mismo que abolir el uso que se hacía de ella anteriormente en calidad de recurso comunicativo a disposición de cualquiera, equivale a instituir al discurso como el único lugar válido para dirimir las diferencias de intereses en el seno de la

11 Al proponer la «oposición amigo-enemigo» como oposición política elemental, Carl Schmitt descuida este hecho. No considera lo que la figura de lo hostil exterior (extranjero) tiene de proyección de una hostilidad interna (disfuncionalidad) (*Der Begriff des Politischen*, Duncker y Humboldt, Berlín, 1963, p. 29 y ss.).

12 Experimentar la contingencia de la forma propia como nostalgia de una forma ajena, y no como cerrazón ante ella, corresponde a los momentos de paz con lo otro, de existencia cotidiana, en los que la cultura, el cultivo de esa forma identitaria puede asumir sin peligro el momento autocrítico que le es esencial.

comunidad. Es por ello el paso primero e indispensable de toda cultura política civilizada, sea esta moderna o no. Es una realización histórica que implica que han sido aseguradas las condiciones de una paz social, si se quiere precaria e inestable, pero vigente en términos normales; es decir, que se ha logrado que la vitalidad comunitaria esté dispuesta a que los efectos disgregantes o centrífugos de su actividad se sometan a la acción mediadora —ordenadora y punitiva— de algún tipo de entidad estatal.

Si hay algo que enorgullezca a la modernidad realmente existente es el carácter «civilizado» de su política; tiene la certeza de haber dado un salto por encima del nivel «salvaje», primitivo o bárbaro de la humanidad, en el que el hombre habría sido «lobo del hombre», y de haber inaugurado uno completamente nuevo. Está convencida de haber superado al fin, justamente en virtud de un «pacifismo» inherente a la forma de socialidad que ella trae consigo, las limitaciones de todas las formas políticas conocidas, sean estas las del pasado premoderno o las contemporáneas, extraeuropeas o no occidentales; gracias a ella, los asuntos públicos podrían ahora resolverse sin tener que llegar a la *ultima ratio* de las armas. Mientras las formas políticas no modernas aceptan e interiorizan de una manera u otra la violencia destructiva en las relaciones interindividuales, lo mismo singulares que colectivas, exaltando así la importancia interna de una entidad estatal mediadora, ella se afirma como la realización de un proyecto económico y social encaminado a cancelarla y anularla definitivamente; se pretende en vías de alcanzar una «paz perpetua», al menos dentro de los límites de la comunidad, y de eliminar así la necesidad intracomunitaria del Estado. Solo en esta modernidad ha aparecido la convicción de que la violencia destructiva es un mal erradicable; solo ella ha echado por tierra las instituciones que la historia inventó para vivir con esa violencia, sea conjurándola o engañándola, desviándola, posponiéndola, arrinconándola.

En efecto, la modernidad capitalista organiza la vida civilizada bajo la premisa de que una sociedad propiamente capitalista no genera un otro-enemigo dentro de sí misma; que una otredad enemiga no puede tener origen en ella porque la forma de socialidad que le es propia y distintiva anula esa posibilidad en su raíz. La forma de socia-

lidad consagrada por la modernidad capitalista es la que se constituye en lo que Hegel describió como la «sociedad civil». La convivencia interindividual que la caracteriza es la del tráfico mercantil entre propietarios privados libres e independientes los unos de los otros; se trata de una comunidad armónica porque en ella, que es guiada por la paternal «mano oculta» del mercado, todos sus miembros tienen exactamente los mismos derechos y pueden negociar en paz entre sí sus diferencias de intereses, vigilados por una supraestructura estatal instituida *ad hoc*.

Si algo en el mundo de la vida moderna pudiera resultar merecedor de odio y digno de destrucción tendría que ser la presencia de un otro proveniente del exterior, ajeno a la comunidad moderna (nacional o transnacional), a la «humanidad civilizada»; un otro que sería asimilable a lo «natural», a lo no humano hostil. Porque toda otredad endógena o resultante de la vida comunitaria moderna, toda identidad minoritaria que fuera en principio rechazable por el conjunto de la comunidad, carecería necesariamente del carácter hostil y amenazante que habría tenido en el pasado, puesto que la vida cotidiana moderna dispone de los espacios suficientes y los niveles adecuados como para que se desarrollen y se tolere en ellos, sin ningún conflicto, en *apartheid*, todo tipo de particularismos.

3

El fundamento de la modernidad parece encontrarse en un fenómeno de la historia profunda y de muy larga duración cuyos inicios la antropología histórica distingue ya con cierta nitidez, por lo menos en el continente europeo¹³, alrededor del siglo XI:

13 El aprovechamiento de fuentes de energía dejadas de lado hasta entonces, la introducción de nuevas herramientas y materiales y, sobre todo, la inauguración de la transformación sistemática del diseño instrumental, han llevado a los historiadores de la técnica, comenzando por Patrick Geddes, en *Cities in Evolution*, a reconocer en los inicios del segundo milenio de nuestra era —en el «periodo neotécnico», como lo llama Lewis Mumford (*Technics and Civilization*, Harcourt, B & W, Londres, 1963, cap. 3)— la acción de una incipiente revolución tecnológica posneolítica, que habría sido el primer paso conducente a la «neotécnica» moderna de los siglos XIX y XX.

el revolucionamiento «posneolítico» de las fuerzas productivas. Se trata de una transformación «epocal» porque trae consigo el advenimiento de un modo solo «relativo» de la escasez, desconocido hasta entonces por el ser humano; la aparición de un tipo inédito de «abundancia», la abundancia realmente posible para todo el conjunto de la sociedad. El grado de probabilidad de que la actividad humana resulte productiva en su trabajo sobre un territorio y en un periodo determinados, sin depender de sus recursos mágicos, pasaba claramente de las cifras «en rojo» a las cifras «en negro». En virtud de este hecho decisivo, la asimetría insalvable entre lo humano y lo extrahumano, entre la precariedad de lo uno y la fuerza arrolladora de lo otro, que prevaleció «desde el principio» en el escenario de sus relaciones prácticas, vendría a ser sustituida por la posibilidad de una simetría, de un equilibrio inestable o un empate relativo entre los dos. La escasez dejaría de medirse hacia abajo, respecto de la muerte posible, de la negación y la disminución de la vida humana, y comenzaría a medirse hacia arriba, convertida ya en «abundancia», respecto de la afirmación y el enriquecimiento posibles de lo humano. Es un giro histórico que revierte radicalmente la situación real de la condición humana. La posibilidad de una abundancia relativa generalizada trae consigo una «promesa» de emancipación: pone en entredicho la necesidad de repetir «naturalmente» el uso de la violencia destructiva contra las exigencias de afirmación individuales —singulares y colectivas— como *conditio sine qua non* del modo específicamente humano de la vida y del mantenimiento de sus formas civilizadas. Libera a la sociedad de la necesidad de sellar su organización con una identidad en la que se cristaliza de manera intocable un pacto sagrado con lo otro, y le quita así el sustento a la necesidad de «construir» al otro como enemigo, sea interno o externo¹⁴.

Tal vez lo característico, lo trágicamente característico de la modernidad «realmente existente» —cuya crisis más radical parece

14 Paradójicamente fue uno de los iluminados de esas épocas, san Francisco de Asís, quien, con su confianza ciega en que «Dios proveerá», percibió y anunció a su manera la presencia de este vuelco histórico.

ser la que vivimos en esta vuelta de siglo— está en que ella ha sido a la vez la realización y la negación de ese revolucionamiento de las fuerzas productivas que comenzó a perfilarse hace ya tantos siglos. La vida económica de la modernidad debió entregarse al modo de comportamiento del capitalista dentro del mercado —que consiste en comprar barato para vender caro, es decir, para apropiarse de un plusvalor. Debió adoptarlo como su modo paradigmático de producción y consumo de bienes, pues era el que mejor aprovechaba el terreno inexplorado abierto por la transformación de las fuerzas productivas y su nueva técnica en ciernes, y el que mejor fomentaba esa transformación. Pero esta subordinación de la actividad humana como actividad dirigida al enriquecimiento cualitativo del mundo de la vida bajo la «lógica» que rige en la voracidad del dinero-capital y su proceso de autovalorización; esta instauración de un productivismo abstracto e ilimitado como horizonte de la actividad humana, ha llevado a la modernidad a una autorrealización contraproducente: cuanto más promueve su propio fundamento —la relatividad de la escasez, la posibilidad de la abundancia—, más lo contradice y anula¹⁵.

En efecto, al entregarse a un modo de reproducir la riqueza social que se guía obsesivamente por el lema de «la producción por la producción misma», la modernidad debió también permitir el ingreso del capitalismo en la esfera de las relaciones de producción; debió permitir la producción sistemática de la ganancia mercantil mediante la compra-venta de la fuerza de trabajo de los trabajadores y la extracción directa del plusvalor: debió promover una nueva metamorfosis de la vieja esclavitud. Dado que la optimización de la explotación de plusvalor depende de la tendencia a la depresión

15 La búsqueda de una sociedad justa, la erradicación de la violencia destructiva, la conquista de la «paz perpetua» se encuentran en las declaraciones solemnes y autocomplacientes de la modernidad capitalista, pero no en su proyecto real. Incluso en las fantasías que ella se permite, como la de Kant, la «paz perpetua» requeriría en definitiva un retorno idílico a la inocencia animal, previa al apareamiento de la libertad y su «maldad radical». Como él dice: «Todo lo que pertenece a la naturaleza es bueno; lo que pertenece a la libertad es más malo que bueno» (*La religión dentro de los límites de la simple razón*, en *Werke*, Insel, vol. IV, pp. 685-686).

relativa del valor de la fuerza de trabajo respecto del de las otras mercancías, y dado que el secreto de esa tendencia está —según la «ley general de la acumulación capitalista» descubierta por Marx—¹⁶ en la creación sistemática de una demanda excedentaria de puestos de trabajo, de una «presión del ejército industrial de reserva sobre las oportunidades de trabajo», la economía de la modernidad capitalista tuvo que velar, antes que nada, por que el conjunto de los trabajadores estuviese siempre acosado por la amenaza del desempleo, es decir, siempre en trance de perder su derecho a la existencia. Debió por ello resucitar la condición arcaica de la escasez absoluta, re-crearla artificialmente dentro de las nuevas condiciones reales, las de una escasez o una abundancia solo relativas. Debió producir y reproducir, como fundamento de sí misma, primero y sobre todo, una condición de sobrepoblación, es decir, de insuficiencia irremediable de la riqueza social inmediatamente disponible¹⁷.

Al re-fundamentarse así contra su propio fundamento, al reabsolutizar artificialmente la escasez, la modernidad capitalista puso a la sociedad humana, en principio, como constitutivamente insaciable o infinitamente voraz y puso, al mismo tiempo, a la riqueza social, como siempre faltante o estructuralmente restringida. Reinstaló así la necesidad del sacrificio de la individualidad como *conditio sine qua non* de la vida en sociedad, y lo hizo además multiplicándola, dotándola de una tendencia que era desconocida en los tiempos arcaicos. Repuso el drama «primitivo» de la violencia, el de la esclavitud, pero le quitó su momento dialéctico o de trascendencia y le dejó únicamente su consistencia destructiva; un escenario que no admite solidaridad alguna entre «verdugo» y «víctima» y que no los eleva en un perfeccionamiento, sino que los hunde en un deterioro sin fin. En la vida moderna hay sin duda lugares o momentos propicios para la experiencia de la abundancia

16 K. Marx, *Das Kapital*, cit., vol. I, pp. 662 y ss.

17 Como observa Jean-Paul Sartre en su *Critique de la raison dialectique*: «La escasez vuelve real la totalidad pasiva de los individuos de una colectividad como imposibilidad de coexistencia: el grupo en la nación se define *por sus excedentarios*; es necesario que se reduzca numéricamente para subsistir» (p. 205).

y la emancipación, pero ellos no se dan gracias a la forma capitalista de la modernidad, sino siempre solo a pesar suyo.

4

La violencia fundamental en la época de la modernidad capitalista — aquella en la que se apoyan todas las otras, sean estas heredadas, reactivadas o inventadas — es la «violencia de las cosas mismas»: de las cosas convertidas en «mundo de las mercancías capitalistas» y de las cosas en tanto que medios de producción «subsumidos realmente» a la forma técnica capitalista¹⁸. Es, en primer lugar, la violencia de la represión aparentemente natural que ejerce la «vida» del mercado capitalista sobre todo aquello que le resulta disfuncional. Es la violencia que resuelve instante a instante la contradicción que hay entre la coherencia «natural» del mundo de la vida, esto es, la «lógica» centrada en torno a la reproducción cualitativa de los valores de uso, por un lado, y la coherencia capitalista del mismo, es decir, la «lógica» centrada en torno a la valorización del valor, por otro; la violencia que somete, subordina o «subsume» sistemáticamente la primera de estas dos coherencias o «lógicas» a la segunda. Es la violencia represiva elemental que no permite que se realice efectivamente lo que hay de creación y de promesa de disfrute en los objetos del mundo, si tal realización no sirve como pretexto y vehículo de la acumulación del capital. Es la violencia que encuentra al comportamiento humano escindido y desdoblado en dos actitudes divergentes, contradictorias entre sí — la una atraída por la «forma natural» del mundo y la otra subyugada por su forma mercantil-capitalista —, y que está siempre sacrificando a la primera en favor de la segunda¹⁹.

18 Sobre la teoría de la subsunción del trabajo al capital véase de Karl Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses* («VI Kapitel» des *Kapitals*), Neue Kritik, Frankfurt, 1969, y *La tecnología del capital*, Ítaca, México, 2005.

19 El «consumismo», por ejemplo, esa furia del ingerir satisfactores, esa violencia contra las cosas — que consiste en pasar sobre ellas sin descifrarlas, dejándolas como pequeños montones de residuos, destinados a incrementar una sola inmensa montaña de basura —, puede ser visto como una reacción

La violencia de las cosas mismas sobre los seres humanos de la modernidad realmente existente pasa de la sujeción de la vida al mercado capitalista a la estructura misma de los objetos que se producen y consumen bajo esa sujeción, es una violencia que se objetiva en ellos. Los medios de producción y consumo ejercen una violencia por sí mismos en tanto que su estructura técnica ha sido afectada por el hecho de la subsunción del proceso de trabajo natural o concreto al proceso abstracto de autovalorización del valor económico capitalista²⁰. Ya en el diseño de los objetos del mundo de la vida moderna está inscrita su función como vehículos de esa subsunción y su uso como objetos de una actividad de sentido no capitalista les resulta extraño, antifuncional. Las exigencias técnicas que su utilización trae consigo implican ya por ellas mismas la necesidad de que su utilizador se someta a la forma social capitalista inscrita en su consistencia²¹.

compensatoria ante la incapacidad de disfrutar el valor de uso del que se es propietario, ante la condena a permanecer en la escasez estando, sin embargo, en la abundancia.

20 El campo instrumental que reúne al conjunto de los medios de producción en esta época tardía de la modernidad capitalista ha interiorizado a tal grado la adicción capitalista a la escasez absoluta artificial, que está a punto de convertir definitivamente al Hombre (al ser humano moderno) en un animal de voracidad sin límites, irremediabilmente insatisfecho e insaciable, y por lo tanto a la Naturaleza (a lo otro percibido desde la modernidad) en un reservorio constitutivamente escaso, en una simple masa de «recursos no renovables». Ciertos esquemas de consumo absurdos por insustentables, propios tan solo de esta modernidad, amenazan con perder su carácter elitista y adquirir uno «democrático», aparentemente indispensable para sectores considerables de la población de los países del «primer mundo». Son esquemas de consumo imposibles de ser generalizados, que reafirman el carácter excluyente de la sociedad organizada por el capital. Su satisfacción pone en peligro las posibilidades de reproducción del resto del género humano, cuyos ingresos lo mantienen sistemáticamente lejos del acceso a los mismos. Todo indica que, de seguir la tendencia a la masificación de esos esquemas de consumo, aunque esté acotada al «primer mundo» y sus sucursales, pronto la Tierra será un planeta para pocos, en el que la medida de echar por la borda la «carga humana inútil» comenzará a dejar de parecer escandalosa.

21 En sus *Minima moralia*, aforismo 19, Theodor Adorno llega a decir: «En los movimientos que las máquinas exigen de quienes las operan subyace ya lo violento, lo golpeador, lo interminablemente repetido de los maltratos fascistas».

La violencia moderna no actúa sobre el individuo singular solo desde fuera de él, desde los otros individuos singulares o desde la comunidad —como sucede en condiciones no modernas—, sino que lo hace sobre todo desde dentro de él mismo, en tanto que es un propietario de mercancía que ha interiorizado en su *ethos* el impulso productivista del capital, dirigido a someter todo brote de «forma natural» que aparezca en el mercado. Esta perversión de su empleo, que junta en uno a la víctima y al verdugo, es lo que marca la especificidad a la violencia moderna. Las figuras de la violencia en la sociedad civilizada por la modernidad capitalista son innumerables, y el núcleo del que irradian todas ellas anida en la constitución misma de los individuos singulares que la conforman. Son figuras que proceden de una interiorización del amedrentamiento o la amenaza de castigo que gravita sobre toda resistencia a la subsumción capitalista, comenzando por la que está implícita en la autoafirmación del individuo humano como sujeto de creación y de goce al ejercer sus capacidades de trabajo y de disfrute; la amenaza omnipresente de ser convertido en un elemento antisistémico de la sociedad, en un otro-enemigo, en objeto «justificado» del empleo coercitivo de la fuerza.

A partir de la acción de esta violencia interiorizada que está en la base del funcionamiento de la modernidad capitalista se despliega toda una red o tejido de situaciones de violencia virtual que recorre el cuerpo social en su conjunto, promoviendo en él, como respuesta, la formación de un *ethos* histórico característico, de una estrategia de vida que, cristalizada en estructuras del carácter («subjetivas») y del comportamiento («objetivas») individuales, hace llevadera esa violencia²².

22 La violencia destructiva queda así totalmente disfrazada de no violencia y solo por excepción, en los episodios de represión abierta o en las guerras, se presenta como lo que es. En épocas premodernas, la violencia destructiva no necesitó disfrazarse de este modo; acompañaba como su sombra a la violencia sublimada en las instituciones. Sobre este asunto véase Bolívar Echeverría, «Modernidad y capitalismo» (tesis 10), *Ilusiones de la modernidad, El Equilibrista*, México, 1995.

Pero la violencia de la subsunción capitalista no puede permanecer en su figura básica como violencia interiorizada; debe adquirir una figura objetiva, y esta es la que emana del Estado nacional moderno. La «forma natural» de la vida humana que está siendo subsumida por la «vida del capital» incluye ante todo y sobre todo una dimensión política, una acción «sujetiva», es decir, donadora de forma a la socialidad de esa vida humana, configuradora del conjunto de relaciones de convivencia de quienes participan en ella. La subsunción bajo el capital implica para ella la pérdida de esta sujetividad suya, la enajenación de su capacidad de darle una forma a su socialidad. Instante a instante, el valor económico capitalista pone en lugar de esa sujetividad humana su propia «voluntad» de autovalorización; instante a instante se pone a sí mismo en calidad de sujeto sustitutivo de todo el proceso de reproducción social. La violencia de la subsunción debe ser por tanto una realidad de presencia objetiva, capaz de reprimir y re-encauzar en cualquier individuo social colectivo todo brote espontáneo que vaya dirigido a re-formar la figura de su socialidad. Se trata de la violencia destructiva ejercida por el sujeto pseudonatural que es el Estado moderno en bien de los intereses de la nación, es decir, de esa comunidad oligárquica y excluyente instaurada por él a partir de las ruinas de las comunidades naturales —lo mismo arcaicas que recientes— y cuya pseudoconcreción le permite disfrazar de «proyecto» humano lo que en realidad no es más que un mero impulso automático de la «vida» del capital.

La violencia monopolizada institucionalmente por el Estado moderno, la del gendarme y la del soldado, puede presentarse perfectamente como una antiviolencia en la medida en que es un instrumento de la eliminación de un cierto tipo de violencia, de la consecución de una cierta paz. Puede pasar por una supervivencia transitoria —de importancia por lo mismo *négligeable*— de la edad de la violencia primitiva, que desaparecerá una vez terminada su misión. La primera tarea de las distintas instituciones violentas del Estado moderno consiste en llevar a cabo la expulsión fuera del recinto de lo humano de los restos o supervivencias marginales de

lo otro aún no domesticado como Naturaleza. Debe reprimir todas aquellas muestras de disfuncionalidad individual o colectiva que pueden presentarse en la sociedad convertida en comunidad nacional. Se trata, por ello, de instituciones que están hechas para castigar en el cuerpo social, toda incapacidad de interiorizar el proyecto político, moral e ideológico propio de las «naciones civilizadas»; para expulsar y excluir sistemáticamente tanto a las partes marginales de ese cuerpo social como a las zonas del mismo invadidas por lo ajeno y extraño (lo «hostil» a la «cultura de Occidente»).

Refuncionalizadas por el monopolio que detenta el Estado moderno sobre el empleo de la violencia, las formas arcaicas de la violencia destructiva no solo no han desaparecido ni tienden a desaparecer en la modernidad capitalista sino que, por el contrario, permanecen, se renuevan y perfeccionan, se ponen al desnudo en toda la espantosa pureza de su destructividad. Las «formas primitivas» de la violencia reaparecen sobre el terreno propicio de una nueva escasez absoluta que enfrenta hostilmente a los seres humanos entre sí y que es efectiva aunque, en principio, no tenga ya ninguna razón técnica de ser. La historia del proletariado en los siglos XVIII y XIX, de las poblaciones colonizadas en los siglos XIX y XX, de informales, marginales o «antimodernos» de este nuevo siglo; de las «minorías» de raza, género, religión, opinión, etcétera, es la historia de los muchos otros-enemigos que el Estado nacional moderno ha sabido improvisar para fines de su autoafirmación. Las arcaicas guerras «intertribales» se reeditan en la modernidad capitalista no solo como guerras internacionales por el «espacio vital», sino también como guerras «intranacionales» o «civiles» (en las que se pone de manifiesto el momento suicida de la conformación de la sociedad en nación a partir de la empresa estatal de los capitalistas).

A contrapelo» —como Walter Benjamin decía que un materialista debe contar la historia—, el cuento deslumbrante de la modernidad capitalista, de sus progresos y sus liberaciones, mostraría su lado sombrío y sangriento; su narración sería entonces lo mismo la historia secreta de las represiones íntimas, de las opresiones y

explotaciones cotidianas de todo tipo, que la historia abierta de los innumerables sacrificios colectivos que han tenido lugar durante los siglos en que ha prevalecido, y en especial durante el siglo XX²³.

El verdadero objeto de la violencia destructiva del Estado moderno capitalista —puede decirse en conclusión— es siempre, en definitiva, aquello que Georg Lukács llamó «conciencia de clase del proletariado» y que no sería otra cosa sino la rebeldía de la forma natural de la vida contra la «dictadura del valor autovalorizándose»; una rebeldía que se manifiesta en todo tipo de intento de reconquistar para el sujeto humano la subjetividad que le tiene arrebatada el capital.

5

El principal encargo que recae sobre la violencia monopolizada por la entidad estatal moderna es una tarea política; debe proteger la reproducción de la forma capitalista de la reproducción social, garantizar el *continuum* de su historia. Resistirse a esa forma, atentar contra ese *continuum*, equivale a ejercer violencia contra la marcha consagrada de las cosas; por esta razón, toda actividad política que se atreva a no comportarse «constructivamente» con respecto al «proyecto de nación» tras el que se escuda el Estado capitalista es ya, en principio, violenta: implica un atentado, un boicot, una

23 Teniendo esto en cuenta, el retorno que hemos vivido actualmente, tan seguro de sí mismo, a la figura ortodoxa del Estado liberal, el intento de restablecer a la política como pura supraestructura de la sociedad civil burguesa —sin «ruido» de ningún tipo, ni comunitario ni republicano, esto es, ni «natural» ni «ciudadano»—, no parecen anunciar tiempos de menor barbarie, sino de todo lo contrario. Cuando es el Estado autoritario el que ejerce la violencia destructiva, esta es elogiada sin reservas por el discurso neoliberal: como si la sociedad no pudiera más que entregar a la desgracia y la muerte a una parte de sí misma con el fin de rescatar de la crisis y la barbarie al resto, y garantizarle la abundancia y la civilización. Cuando su elogio es pasivo, el discurso neoliberal es simplemente un discurso cínico; cuando lo hace de manera militante, se vuelve un discurso inconfundiblemente fascista.

acción destructiva. Su contraviolencia, que en el escenario consagrado de la política aparece como si fuera una violencia inicial y no una violencia que responde, sería esa «violencia contraria a la civilización» que el Estado adjudica a la izquierda política. Cabe señalar, sin embargo, que la violencia destructiva del Estado capitalista llega en ocasiones a ejercerse de manera indirecta y refleja; que puede completarse —en una movida perversa— convirtiendo en instrumento suyo a la contraviolencia que se le enfrenta. Ello sucede cuando la contraviolencia de la sociedad contra el Estado no está en capacidad de refuncionalizar el enfrentamiento bélico al que le orilla la violencia estatal; cuando la rebelión social no alcanza a hacer de esa contraviolencia destructiva solo el momento pasajero y subordinado de una violencia dialéctica capaz de incluirla en su acción democratizadora y constructiva.

No cabe duda que un momento de violencia destructiva es inherente a la política de izquierda en la medida en que ella es el instrumento con el que el sujeto social, obligado permanentemente a autoenajenarse, se rebela contra este destino de enajenación, contra el *ethos* social que lo acepta como ineluctable y las instituciones que lo consagran como tal. Una rebelión que es necesariamente revolucionaria puesto que solo la sustitución del modo capitalista de reproducción de la riqueza social por uno socialista puede anular ese destino. Con la violencia política de izquierda, la sociedad se desdobla para inducir en ella misma, forzándose y alterándose a sí misma como si fuera otra —invocando la amenaza de muerte que viene del Estado—, un comportamiento que es contrario a la voluntad y la autonomía que tiene en tanto que configurada como sujeto estatal nacional, pero que se anuncia como el comportamiento propio de un sujeto en proceso de descubrir la posibilidad de una voluntad realmente democrática y de una autonomía realmente libre. Se trata, como puede verse, de una violencia destructiva cuya destructividad se encuentra inmediatamente trascendida por el «segundo» momento de la violencia dialéctica a la que pertenece (que en verdad es simultáneo del primero), el momento

constructivo o re-instaurador del conjunto de la sociedad como una entidad política esencialmente superior a la existente²⁴.

La violencia dialéctica de la política de izquierda es una «violencia pacífica» (valga el aparente oxímoron): no reacciona en los mismos términos en que está hecha la declaración de guerra del Estado moderno contra todo brote de rebeldía. Pero es una violencia que no renuncia a destruir el aparato y los «usos y costumbres» que reproducen la subsunción capitalista y que reprimen, sea en silencio y por las buenas o también escandalosamente y por las malas, la subjetividad política del ser humano.

24 Hay que señalar que la «violencia» mencionada en la estrategia de un movimiento «no violento» como el de Gandhi es exclusivamente la violencia destructiva que acepta los términos del enfrentamiento puestos por la violencia de explotación-represión del Estado capitalista; la violencia propia de una «guerra total» contra el enemigo, y no la violencia destructiva dialéctica, para la que toda aceptación de esos términos traería consigo una clausura del paso al segundo momento, el momento re-constructivo, de una acción política liberadora.

Capítulo V

El sentido del siglo XX

¿No habrá sido Hitler un precursor?

CARL AMERY

1

«**A**QUÍ ESTAMOS, ENCERRADOS en un horizonte único de la historia, arrastrados hacia la uniformidad del mundo y la alienación de los individuos en la economía, condenados a moderar sus efectos sin tener contacto con sus causas»¹. Esta es, qué duda cabe, la situación en la que se encuentra actualmente el «sujeto político»; en la que nos encontramos todos, en la medida en que pretendemos reconocernos como seres capaces, si no de gobernar nuestra historia a voluntad, sí al menos de apropiarnos de ella, de intervenir en ella aunque solo fuera para hacer que ella sea lo que de todos modos tiene que ser. ¿Cómo llegamos a este «callejón sin salida»? ¿Qué sucedió en el siglo XX, que nos condujo a semejante situación?

Un pequeño libro ha venido a plantear esta cuestión de manera sucinta y directa, y por ello mismo incómoda. Se trata de un volumen preparado por François Furet, el famoso historiador de la Revolución francesa, en el que reúne la correspondencia que mantuvo a lo largo de algunos años con Ernst Nolte sobre «fascismo y comunismo», tema en el que este último es el principal especialista en Alemania.

Un elogio de Furet a la «valentía científica» de Nolte da pie a este intercambio de cartas entre ambos. En su polémico libro *El pasado de una ilusión*, en una nota a pie de página, Furet destaca, entre los méritos de Nolte, el de haber roto una autocensura que se habían impuesto los historiadores europeos después de la Segunda

1 François Furet y Ernst Nolte, *Fascismo y comunismo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1999, p. 136.

Guerra Mundial, el tabú que les prohibía sutilmente «poner en paralelo comunismo y nazismo», pensar siquiera que entre estos dos fenómenos sociales, políticos e históricos pudiera haber existido otra relación que no fuera la de un pleno e inconfundible antagonismo.

A los ojos de Furet, este mérito de Nolte tiene una importancia especial: consiste, nada menos, en haber desbloqueado el camino para la escritura de la historia de nuestro tiempo; lo que equivale a decir, en haber aportado decisivamente a la comprensión de esa realidad política en la que se expresan y a la que deben someterse las pulsiones de todo orden que se generan en la vida cotidiana de nuestra modernidad tardía. En efecto, el reconocimiento de la situación política contemporánea depende de la descripción que seamos capaces de hacer de las condiciones en que ha llegado a encontrarse históricamente la institución política moderna por excelencia, que es la democracia: descripción que es precisamente la que se encontraba obstaculizada por una suerte de «espantajo» moral.

¿Cuál es, en la historia concreta de la institución democrática, la relación que han mantenido entre sí su cara «occidental», es decir, la de su afirmación o su triunfo, con su otra cara, la «oriental», la de su impotencia o fracaso? Sobre esta pregunta gravitaba, obstaculizándola, impidiendo que se la planteara y se la pensara, ese «espantajo» moral, que en palabras de Furet se llama «obsesión del fascismo»² y que consistía en la suposición de que hablar del fascismo y el nazismo de otro modo que no sea mediante fórmulas de condena ética y política absoluta equivale a invocar a un ente demoniaco, a volverse de alguna manera cómplice de una nueva reencarnación suya.

Furet le reconoce una cierta utilidad pedagógica a este cultivo de un «sentimiento de espanto para con nosotros mismos»³, después de «los crímenes del nazismo que fueron tan grandes y resultaron tan universalmente visibles al final de la guerra». Entiende incluso que, en Alemania, todo intento de «comprender al nazismo» fuese visto entonces como un acto que venía a relativizar el odio al nazismo y a debilitar el sentimiento de culpa en el

2 *Ibid.*, pp. 37 y 39.

3 *Ibid.*, p. 37.

pueblo que resultó cómplice de esos crímenes. Pero no deja de observar los efectos negativos que ese «espantajo» moral ha tenido en el terreno del discurso reflexivo. En efecto, al ubicar al nazifascismo entre las irrupciones inexplicables de una «maldad» sobrehumana en el mundo de lo humano, ajenas por excesivas a la dinámica propia de este mundo, esa prohibición moral de examinarlo racionalmente ahuyentaba de entrada todo intento de relacionarlo con la historia real de las instituciones políticas modernas y, en particular, de tratarlo como un momento constitutivo de la historia de la democracia.

Y no solo eso sino que, como lo observa Furet, al reducir el antifascismo, es decir, su contrario, a una actitud moral expresada en unas cuantas fórmulas rituales de condena, impedía también, indirectamente, una aproximación crítica al otro gran régimen de terror que conoció el siglo XX, el del bolchevismo estalinista (el llamado «comunismo»). En efecto, dado que este fue el contrincante por antonomasia del fascismo, toda crítica dirigida contra él parecía connotar un parentesco, no por lejano menos sospechoso, con el anti-comunismo propio del fascismo; dejaba suponer una posible toma de partido en favor del fascismo. La «obsesión antifascista» era así, antes de que obras como la de Nolte ejercieran su influencia, un obstáculo altamente efectivo, lo mismo para la comprensión del fascismo y del bolchevismo estalinista que para la interpretación de la relación de estos entre sí y de ambos con la institución democrática moderna. Un obstáculo importante para la escritura de la historia contemporánea... y tal vez también para su práctica.

El argumento con el que Nolte intenta conjurar los efectos de esa «obsesión antifascista» es en sí mismo convincente. Buscar el fundamento racional inteligible del Estado fascista no equivale, dice, a buscar atenuantes para su política nefasta. Al contrario, darle «un fundamento racional inteligible» a un «determinado crimen de masas», como la «solución final» que el Estado nazi aplicó al pueblo judío y que lo define y lo condena inapelablemente, hace que este crimen se vuelva «no menos, sino más espantoso y condenable»⁴. En efecto, puede decirse, abundando en esta idea, que el margen

4 *Ibid.*, p. 30.

de intervención de lo aleatorio, de lo incomprensible o impredecible, que es el que exculparía al autor de ese crimen —pues lo convertiría en un mero ejecutor irresponsable de un designio que lo rebasa—, tiene una magnitud que disminuye en la misma medida en que crece el margen de intervención de lo decidido libremente, de lo que fue llevado a cabo con un conocimiento de causa posible, que es lo que inculparía al autor de ese crimen al volverlo responsable de su acto. Podría decirse incluso —empleando la distinción terminológica que hace Nolte— que, cuanto más *verstehbar* (comprensible o entendible en el sentido de «inteligible» o «explicable») resulte un crimen, menos *verständlich* (comprensible o entendible en el sentido de «perdonable» o «justificable») se volverá.

Pero el intento de comprensión del fascismo emprendido por Nolte parece diseñado para que la cuestión acerca del crimen y la culpabilidad del régimen nazi en el holocausto judío y en toda la devastación que desató durante la Segunda Guerra Mundial pase a un segundo plano. Nolte observa —y podría decirse que con toda razón— que la magnitud social y la consistencia política de tal devastación la convierten en un hecho que «no puede definirse adecuadamente con términos extraídos de la vida cotidiana como ‘crimen’ [y ‘culpa’]»⁵, que se trata de un hecho que hace estallar el concepto mismo de «crimen» y «culpa». En efecto, resulta por lo menos desproporcionado suponer —como sucede en la opinión pública dominante, determinada a partir de 1945 por los políticos de los países aliados— que un iluminado verborreico, rodeado de una banda de criminales patológicos, haya podido ser el sujeto responsable y culpabilizable que decidió que se desatara y se exacerbara ese holocausto y esa devastación; hacerlo implica reducir este hecho de alcances históricos mundiales a las dimensiones de un crimen perpetrado por unos cuantos «gángsters», rodeados de toda una nación de cómplices más o menos culpables o más o menos inocentes (según se quiera); implica desconocerlo como tal, negarse a pensarlo con las categorías adecuadas a su realidad tan especial.

5 Ernst Nolte, *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalismo y bolchevismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 28.

Si los historiadores contemporáneos han llegado ya a la convicción de que incluso el «ideal comunista», «la más poderosa realidad ideológica del siglo XX» —que fue el secreto del «embrujo universal» irradiado por la Revolución de Octubre—, reveló ser al final lo que siempre había sido, una «ilusión», una esperanza que nunca tuvo fundamento real, debe aceptarse entonces, dice Nolte sumándose a Furet, que las reacciones contra la realidad desastrosa del régimen soviético inspirado en esa ilusión pudieron haber tenido una cierta «legitimidad histórica». Debe aceptarse que el fascismo, ese «otro gran mito del siglo XX», con su propio «poder de fascinación», pueda ser pensado «de otro modo que como un crimen»⁶.

Es aquí, sin embargo, donde el intento de Nolte desfallece. De lo que debía tratarse, para él, era de proponer un concepto capaz de sustituir al concepto jurídico moral de crimen y culpa —que es en efecto un concepto de alcance puramente privado, cuyo empleo tradicional en la jerga política es sin duda inadecuado— por uno equivalente pero de otro orden, pensado especialmente para el ámbito propio de lo colectivo o político. Para ese ámbito dentro del cual ese «crimen» de otro orden y esa «culpa» de otro orden no podrían recaer en el «yo» de una nación (la alemana, la francesa, etcétera), puesto que este no es otra cosa que un yo privado engrosado monstruosamente en la imaginación; un ámbito en el que, por el contrario, ese «crimen» y esa «culpa» se encontrarían determinados como atributos de un sujeto político concreto y efectivo capaz de comprometer a cada yo privado en su calidad de ciudadano. En lugar de ello, sin embargo, cuando no corta por lo sano, como en el caso del «crimen» y la «culpa» del yo alemán en la Segunda Guerra Mundial, y declara que, hipostasiados como conceptos políticos e históricos, esos conceptos son inaplicables e insuficientes, Nolte se afana y enreda con los mismos⁷. Tal es el caso, como veremos más adelante,

6 F. Furet y E. Nolte, ob. cit., p. 28.

7 Un intento interesante de crear un concepto nuevo, ético-político, de «responsabilidad» individual, que es el correlato positivo del concepto negativo de «culpa», fue el de la propuesta «neofranciscana» de Sartre, Simone de Beauvoir y los existencialistas, que ahora varios protagonistas del 68

de su discutido intento de encontrar un «núcleo racional» al antisemitismo nazi, intento discutido en la famosa «querrela de los historiadores» alemanes en 1985.

Desprovisto de un concepto equivalente al de «crimen y culpa» individual para el universo de lo político y lo histórico, y «motivado existencialmente», como sospecha Furet, por un «fondo de nacionalismo alemán humillado», Nolte no alcanza a ir más allá de una sustitución de la hipóstasis común y corriente de los mismos. La suya es una hipóstasis que no por ser más ambiciosa resulta menos absurda. Todo parece, según él, como si en ese devastador destino del yo nacional alemán hubiera gravitado una entidad metafísica, ella misma puramente devastadora, que estaría, por definición, «más allá del bien y el mal». Discípulo de Heidegger, Nolte emplea aquí un argumento heideggeriano que el maestro, sin embargo, nunca dio abiertamente para justificar su falta de reacción a las incitaciones de una Arendt, un Marcuse o un Celan a condenar el genocidio de los judíos europeos perpetrado por la Alemania nazifascista. Se trata de un argumento que Heidegger sugiere, revestido en forma literaria, en aquel «drama filosófico» que redactaba mientras tenía lugar la capitulación de la Wehrmacht alemana en 1945⁸.

reconocen retrospectivamente como la propuesta que «estaba en el aire» en los sesenta, que permeó la moralidad de la revuelta juvenil y que solo se esfumó ante la necesidad social de una positividad automática de «las estructuras». La propuesta consiste en expandir la noción del «yo» moral, más allá del «nosotros natural» premoderno (familiar, clánico, ciudadano, nacional), hacia un «nosotros universal», moderno. En la sociedad planetaria («globalizada») en la que vivo, decían —era la época en que Europa «descubría» el *tiers-monde* y sus desdichas—, que me hace necesariamente cohabitante y contemporáneo de quienquiera que aquí y ahora esté siendo oprimido y explotado a todo lo ancho del mundo, mi situación me obliga a tomar partido práctico del modo que yo juzgue conveniente, pero siempre de algún modo, ya sea a favor o en contra de aquel o aquello que lo oprime y explota.

8 Martin Heidegger, *Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngerem und einem Älteren* (Diálogo vespertino en un campo de prisioneros de guerra en Rusia entre un joven y un viejo), en *Feldweg-Gespräche*

La historia que uno de los personajes (un prisionero de guerra alemán en un campo de prisioneros ruso) invoca allí para tratar de explicarse los horrores de la Segunda Guerra Mundial es la historia de la gravitación ya multicientenaria de un «destino de devastación» (*Verwüstung*) ineluctable: el destino de la *Neuzeit* (la modernidad). Un destino que podría llevarnos incluso a suponer que «el ser es, en el fundamento de su esencia, maligno» (*das Sein sei im Grunde seines Wesens böseartig*), y cuya intervención implicaría que, en ciertos casos extraordinarios, la «maldad moral» tenga su fundamento en una «maldad ontológica». En estos casos, la noción misma de crimen y culpa, sea individual o «nacional», se desvanecería, carente de un referente humano al que se le pudiera aplicar. Toda «indignación moral» (*moralische Entrüstung*) estaría entonces fuera de lugar, puesto que supondría una capacidad humana que no puede existir ni en la individualidad privada ni en la colectiva y que, incluso si existiera, sería impotente como contradictora real y efectiva de ese proceso de devastación.

Más allá de dejar traslucir ese carácter de mistificación racionalizadora advertido por Furet, este recurso explicativo a una tendencia histórica degenerativa de larga duración, la llamada *Neuzeit* (modernidad), resulta racionalmente inaceptable. Suponer una tendencia dirigida a «trascender» o desconocer y devastar los valores ancestrales, que actuaría en el devenir histórico como una fuerza y una voluntad sobrehumanas, lejos de plantear el problema del sentido de la historia concreta, lo único que hace es eludirlo.

Cuenta Gitta Sereny, en su excelente libro sobre Albert Speer⁹, que el capellán de la cárcel de Spandau, Georges Casalis, le decía a quien fue el favorito de Hitler mientras duró el Tercer Reich, que la expiación de un homicidio solo puede consistir, para el asesino, en dejar de ser él mismo y pasar a ser otro, en «morir» como el que asesinó y «renacer» como uno nuevo, con derecho al

(*Diálogos de caminantes*) (1944-1945), edición completa de Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1995, t. 77, p. 57.

9 Gitta Sereny, *Albert Speer, his battle with Truth*, University of California Press, Los Ángeles, 1985.

olvido. Toda «asunción de culpa» que no sea simultánea de esta metamorfosis radical, le advertía, es mentirosa, impostada, puramente vanidosa; es en verdad un modo de reincidencia. El nuevo sujeto solo se constituye en ese acto de expiación; apenas al someterse a él, retroactivamente, llega a ser en realidad «culpable».

Aunque hayan sido una minoría, muchos fueron los ciudadanos alemanes que hicieron por su cuenta lo que Casalis le aconsejaba a Speer. Por su lado, en cambio —percibido por esa minoría a través de la amargura de su «trabajo de duelo» (*Trauerarbeit*) (mencionemos, emblemáticamente, un solo nombre: Rainer Werner Fassbinder)—, el yo nacional de la Alemania de posguerra parecía demostrar, aun en medio de las ruinas, una voluntad de reincidencia, una intención de permanecer igual a sí mismo. Según esos alemanes radicalmente autocríticos, la sociedad alemana debió haber dejado de identificarse con esa entidad política del tipo «Estado nacional moderno» que le había adjudicado el papel de Estado-suicida, Estado-verdugo y haber comenzado a construir una comunidad de otro tipo, inédito, si quería expiar su culpa y merecer (recién con ello) la categoría de culpable de la devastación que ella desató a partir de 1939 en Europa (incluida la «solución definitiva de la cuestión judía»). Como no hizo esto, como siguió siendo lo mismo que fue antes de 1933 (sea de manera cínica, como la Bundesrepublik, o mentirosa, como la RDA), lo mismo que siguieron siendo también el resto de las sociedades europeas —es decir, un no sujeto político—, la sociedad alemana no llegó a estar a la altura de su «crimen» político. En el acontecimiento del «Holocausto» judío o, mejor dicho, de la *Shoah*, no alcanzaría a ser más que la fuerza bruta, inhumana, la herramienta inerte (la masa de magnitud indefinida de asesinos individuales, acompañados de cómplices de primero, segundo y tercer grado) de la que el Dios del pueblo judío habría echado mano, en otro enigmático episodio del diálogo portentoso y terrible que parece mantener con su pueblo a lo largo de una historia milenaria.

Una aproximación crítica capaz de contemplar esta dimensión del problema de la «culpabilidad histórica» del pueblo alemán, que sería la única vía adecuada para llevar a cabo el proyecto de

«comprensión» histórica planteado por Nolte, es precisamente lo que este autor se resiste a realizar en su amplia obra sobre el nazifascismo. En lugar de hacerlo, se observa en él, por el contrario, una marcada tendencia a dar por comprensible-perdonable (*verständlich*) lo que solo resulta entendible-explicable (*verstehbar*). Como observa Furet, una fuerte dosis de «justificación» parece infiltrarse en la «explicación» del fenómeno fascista, a través de lo que Nolte llama el «núcleo racional» de la «pasión antisemita» de los nazis. El «argumento» de Nolte, «molesto y falso a la vez», según el historiador francés¹⁰, plantea que el movimiento «reactivo» del nazismo frente al bolchevismo —movimiento que estaría justificado histórica, política y moralmente por el hecho de ser una respuesta a una ilusión nefasta— incluyó como parte de esta reacción justificada suya, otra, que no lo era menos, contra los judíos como un sujeto político, como un «movimiento mesiánico» aliado del enemigo bolchevique en su función devastadora de la civilización occidental. Es un «argumento» que pone a los judíos, no como lo que fueron en realidad, portadores de una función imaginaria, la de «enemigos del pueblo alemán», creada para ellos de manera artificial e injustificada solo para fines de su expulsión y aniquilación, sino tal como los propios nazis los presentaron, como «enemigos genuinos», existentes por sí mismos, a quienes, por ello, el pueblo alemán estaba en derecho de combatir.

Expulsado por la puerta formal de las intenciones de Nolte, el antijudaísmo se filtra de regreso, informalmente, a través de la ventana de sus definiciones. ¿En qué podía consistir, en definitiva, ese «mesianismo» del pueblo judío, que lo convertiría en «aliado del enemigo bolchevique», si no es en su negativa a disolver su singularidad étnica y religiosa en la identidad *völkisch* o del *Volk* nacional, si no es en la afirmación de sí mismo como comunidad natural?¹¹.

10 F. Furet y E. Nolte, ob. cit., p. 19.

11 Es de sobra conocido el efecto destructivo y deformador que la misma acción con que la modernidad capitalista constituye a la «nación de Estado» tiene sobre la «nación natural» (el abigarrado conjunto de «pueblos» del más distinto tipo), a la que usa de material en tal constitución. De manera que no es sorprendente o «inaudito» el sacrificio suicida que la

¿En qué otra cosa, si no en la asunción de esta pertenencia comunitaria que, sumada a su capacidad de integrarse y participar en la vida económica y cultural de la sociedad huésped, les daba a sus miembros una ventaja comparativa compensatoria —en medio de la masa humana nacional a la que la modernidad había vuelto *heimatlos* (carente de país, de patria)— al mismo tiempo que los convertía en objeto de esa animadversión permanente, de tiempo en tiempo violenta, que se llama antijudaísmo? ¿En qué podía consistir esa presunta «enemistad natural» de los judíos hacia el pueblo alemán, si no en su simple autoafirmación como judíos?

El «núcleo racional» del antisemitismo nazi, ¿puede ser otra cosa que el conjunto de motivos reales de que se sirvió el nazifascismo para inventar «contrapruebas empíricas» de la pretendida validez de su ideología homicida? ¿Motivos, por ejemplo, como el dado por la «excesiva» importancia relativa de los judíos en la vida pública alemana, que llegó a ser abismalmente superior a la que hubiera sido «normal» para un grupo de alrededor de quinientos mil individuos en una población superior a los cincuenta millones; por lo «inexplicable» y «sospechoso» (según ellos) de que «en Berlín, los judíos hubieran acaparado casi completamente la profesión de abogado, o de médico, etcétera»?

La causa real de la reactualización nazi del antijudaísmo europeo (en este caso alemán) no está en la experiencia de una determinada forma hostil de presencia o de un comportamiento especialmente agresivo de los judíos; está en otro lugar. En la experiencia en bruto

contrarrevolución nazi, en nombre del pueblo *völkisch* o de la nación del *Führerstaat*, le impone al pueblo alemán (a la «nación natural» alemana); sacrificio que comienza con el cercenamiento y la mutilación de aquel componente de esa «nación natural» alemana que, aunque pequeño numéricamente (uno por ciento de la población total de Alemania, que apenas llegaba a seis o siete por ciento en ciudades como Berlín), desempeñaba sin embargo dentro de ella el papel esencial de nervio modernizador, la «población» judía, y que termina con el suicidio colectivo de la «guerra total» (*der totale Krieg*). Aunque espantoso, no debería ser sorprendente; no implica la irrupción de una barbarie nueva y ajena a la modernidad capitalista, sino solo *another turn of the screw* de la misma barbarie ya conocida.

—carente de la mediación política que había fracasado en la Gran Guerra— de los efectos sociales devastadores provocados por la crisis del capital productivo nacional y acompañados del espectáculo contrastante que escenificaba ante la miseria de los trabajadores el auge del capital especulativo transnacional¹².

Dice Nolte, y con razón, que hay cosas explicables que son incomprensibles y que las hay a su vez comprensibles, que son sin embargo imposibles de justificar (*rechtfertigen*). Pese a ello, el lector, junto con Furet, no deja de percibir un profundo descontento suyo con esta imposibilidad; un malestar consigo mismo al no poder justificar lo que para él es «comprensible» o «racional» en el comportamiento de los nazis¹³.

12 ¿Cómo buscar el «núcleo racional» —digamos— de la *Dolchstoss-Legende* (leyenda de la «puñalada por la espalda» de los políticos al ejército alemán en 1917)? Sin duda, en algo que se parezca a la experiencia de una traición. Pero no, por supuesto, como lo hace Nolte, en algo que está en el mismo plano de la vida social en el que se expresa, el de la política nacional, sino en algo que debe encontrarse en un plano diferente, más profundo, de esa misma vida, del cual el plano de la política suele ser una apariencia tergiversadora. El «núcleo racional» de esa leyenda habría que buscarlo en la experiencia en bruto de toda una generación que fue esmeradamente preparada, en su juventud, para merecer, con su productividad acrecentada, una participación efectiva en las conquistas del progreso; generación que, engañada y traicionada escandalosamente, fue en cambio enviada a la guerra y obligada a refuncionalizar esa preparación y a reprimir esas *great expectations* a fin de participar en el sacrificio que «la patria» exigía de ella.

Lo que al historiador le tocaría describir y explicar es justamente el proceso de búsqueda y adjudicación de una envoltura —la del «traidor», la del «judío»— capaz de expresar de manera «irracional» a esos «núcleos racionales», a esas formas de presencia real, sea del Estado nacional sacrificando a sus ciudadanos o del capital «nacional» salvándose él solo de la catástrofe, a espaldas de la nación.

13 ¿Quién, a estas alturas, pretendería encontrar en la persistencia inoportuna de un democratismo revolucionario entre los obreros soviéticos el «núcleo racional» de la «paranoia estalinista» que se desató ante toda disidencia u oposición a la política totalitaria del partido bolchevique; «paranoia» que, al igual que la «pasión antisemita» de los nazis, fue el vehículo del sufrimiento y el exterminio sistemáticos impuestos a millones de personas?

No hay —en verdad, no puede haber— ningún argumento capaz de justificar, en ningún caso imaginable, el recurso político a la masacre. Este es un instrumento que la política excluye por principio de todo el ámbito de su autoafirmación, en tanto que ella es la actividad que reproduce solo la forma de esa sustancia especial que es la socialidad humana. La política dejaría de cumplirse como tal en el instante en que incluyera el sacrificio del cuerpo de esa socialidad como medio para la introducción o el «rescate» de una forma, sea esta cual sea, de esa misma socialidad. La política comienza donde termina la violencia; donde el poder deja de legitimarse por la amenaza de la fuerza y pasa a hacerlo por la autoridad que emana de esa misma socialidad. Y la historia solo puede ser historia de la política; cuenta los hechos a partir de los esbozos de sentido que la política trata de imprimir en el progreso, en la sucesión caótica, «*full of sound and fury*», de imposiciones violentas de forma sobre la sustancia social —imposiciones inclinadas por naturaleza al empleo de la masacre.

¿Qué historia es la que estamos viviendo? ¿Qué narración es capaz de contar de mejor manera —con mayor coherencia dentro de la época y con más capacidad de asociación hacia afuera de la misma— lo que pasa actualmente? ¿De qué se trata, en verdad, en todo esto que nos sucede? ¿Cuál es el sentido de los hechos que presenciarnos y que nos involucran?

El momento decisivo en la construcción de una respuesta para esta pregunta está en elegir el contenido que habría que atribuirle a la narración de la historia inmediatamente anterior a los tiempos actuales.

El contenido que proponen lo mismo Furet que Nolte —cada uno a su manera— para la narración de lo que aconteció en el siglo XX tiene que ver centralmente con «la democracia» o «el sistema liberal». El relato histórico versaría sobre el destino de la democracia liberal moderna durante el siglo XX y, de manera especial, sobre los dos grandes momentos de fracaso en ese destino: el surgimiento del Estado bolchevique y el apareamiento del Estado fascista.

Resume Nolte a nombre de los dos: visto en su consistencia ideológica —puesto que ambos se reconocen como «partidos

ideológicos» o se afirman como realizaciones de una ideología— el enfrentamiento entre el partido bolchevique y su Estado soviético, por un lado, y el partido nazi y su Estado fascista, por otro, podría describirse como una lucha entre la ideología marxista y la ideología fascista dentro de una misma matriz, la del «sistema liberal».

El marxismo sería aquí una especie de ultraliberalismo que viene a enfatizar unilateralmente el primero de los dos aspectos de la contradicción que afecta constitutivamente al liberalismo, que son el modernismo y el tradicionalismo. Con su modernismo futurista, el marxismo exageraría la tendencia liberal a «trascender» los valores establecidos en la vida social concreta, a cambiarlos por los de una sociedad racional en abstracto, ajena a los requerimientos de cualquier comunidad, que enraízan en la tradición. El fascismo, en cambio, exageraría la tendencia contrapuesta, inherente también al liberalismo: la tendencia a refrenar los impulsos iconoclastas del individuo echado a la intemperie de su libertad desatada, a protegerlo de sí mismo mediante la defensa de la vida comunitaria, de su orden tradicional y su cultura.

Ahora bien, ¿por dónde o desde dónde debe comenzarse la narración de la historia del sistema de la democracia liberal y sus fracasos en el siglo XX? Furet y Nolte perciben la importancia que tiene determinar ese punto de partida. Y ambos coinciden en ubicarlo en «un hecho decisivo», que sería el que desató esa dinámica secular y le imprimió su sentido: la revolución de los bolcheviques, la Revolución de Octubre de 1917.

Furet postula una analogía entre la guerra de 1914, por un lado, y la Revolución francesa, por otro, como los dos hechos históricos radicales que desataron lo que sobrevino durante los siglos posteriores a ellos, y que fueron así capaces de determinar toda una «comunidad de época». Para una historia comparada de las dictaduras del siglo XX (europeo), el hecho de que tanto el «comunismo» como el fascismo surgieran, después de 1918, de «la movilización política de los exsoldados [convertida] en la palanca de dominación exclusiva de un partido único», resultaría entonces decisivo para el estudio del proceso a través del cual «la política democrática fue

descuartizada entre la idea de lo universal y lo particular, o para decirlo en el lenguaje de Nolte, entre la trascendencia y la inmanencia»¹⁴.

Por su lado, Nolte dice:

Parto del sencillo supuesto básico de que la Revolución bolchevique de 1917 creó una situación del todo nueva dentro del marco de la historia mundial [...]. No se equivocaba quien en ese entonces creyó que la Revolución bolchevique significaría un paso gigantesco hacia una nueva dimensión histórica mundial¹⁵.

En la propuesta de Nolte, Furet descubre sin embargo no solo la virtud, sino también el defecto de la aproximación dirigida a explorar la copertenencia del «comunismo» y el fascismo dentro de una época (1917-1945). Observa que conectar de esta manera al nazismo con el «comunismo» invita a un simplismo interpretativo, a atenerse, por ejemplo, a la causalidad que sugieren los nexos temporales de sucesión entre la Revolución bolchevique, como hecho primero, y el nazifascismo como hecho posterior; a tomar a este como una simple «reacción», a interpretarlo como un «movimiento reactivo a la Revolución bolchevique», como una pura respuesta a la «amenaza comunista», pero llevada a cabo «con el mismo modo revolucionario y dictatorial del comunismo». En efecto, para Nolte, el hecho de que «el Gulag precedió a Auschwitz» tiene un valor explicativo.

El hecho de que el exterminio social [llevado a cabo por los bolcheviques] haya sido sucedido por un exterminio biológico y trascendental [llevado a cabo por los nazis], de que en algunos de sus aspectos la copia haya superado en intensidad al original, no elimina el orden de sucesión causal que hay entre el uno y el otro¹⁶.

14 F. Furet y E. Nolte, ob. cit., pp. 16 y 40. El reconocimiento de esta inserción diferencial de «comunismo» y fascismo en una misma época permitiría, según Furet, que la comparación entre ellos fuese menos conceptual de lo que ha sido hasta ahora y más ceñida a los hechos; permitiría, dice Nolte, realizar una «revisión histórico-genética de la teoría del totalitarismo».

15 E. Nolte, *La guerra civil europea*, cit., pp. 27-28.

16 F. Furet y E. Nolte, ob. cit., p. 71.

Para él, los horrores del nazismo se explicarían (y tal vez incluso se justificarían) como un intento —desviado, sin duda— de corregir los horrores del bolchevismo¹⁷.

Furet marca claramente su distancia frente a Nolte.

Trato de comprender —escribe— la extraña fascinación que en nuestro siglo poseyeron los dos grandes movimientos ideológicos y políticos que fueron el fascismo y el comunismo [...] nadie puede estudiar uno de los dos campos sin considerar también el otro, hasta tal punto son interdependientes en las representaciones, las pasiones y la realidad histórica global.

La afirmación de que «el Gulag precedió a Auschwitz» no es falsa ni tampoco insignificante. Pero no tiene el sentido de un lazo de causa y efecto.

«El punto que relaciona en profundidad comunismo y fascismo» hay que buscarlo, según él, en otra parte. Uno y otro no se relacionan directamente entre sí mediante un *nexus* causal; lo hacen porque ambos responden, cada uno a su manera, al «déficit político constitutivo de la democracia moderna»¹⁸.

La idea de una copertenencia entre fascismo y «comunismo» y la de que ella comienza con la impugnación bolchevique de la «democracia burguesa» en 1917 son esenciales para la argumentación global de Nolte. Son las que le permiten fundamentar su famosa tesis según la cual el siglo XX debe ser interpretado como «el siglo de la guerra civil europea»¹⁹.

17 La noción nazi de una avanzada, una «quinta columna» del enemigo que existe como «el otro en uno mismo», un otro que debe ser extirpado y expulsado, o mejor aniquilado, no fue copiada de un original previo, como pretende Nolte: de la idea bolchevique de un «enemigo de clase» que debe ser destruido. En esta, el término «destrucción» quería decir «re-educación», reciclamiento social de los individuos de una clase, una vez que los fundamentos económicos de esta han sido eliminados; solo excepcionalmente quiso decir «aniquilación física» de ellos, como en la noción nazi del «otro» como un tumor del «sí mismo».

18 F. Furet y E. Nolte, *loc. cit.*, pp. 39-40 y 43-44.

19 E. Nolte, *La guerra civil europea*, cit. p. 43.

Sin embargo, la elección de 1917 como el año de partida de esta «situación del todo nueva» que inauguraría el siglo XX no termina por convencer. Parece más bien arbitraria, con toda la necesidad que hay que suponer siempre tras lo arbitrario.

En abierta polémica con Marx, Nolte²⁰ hace una afirmación que es al menos discutible; dice que el autor de *El capital*, para no hablar de lo que en realidad es una «guerra civil europea», emplea el eufemismo de «lucha de clases». En efecto, el *Manifiesto comunista* expone ya la idea de que la sociedad europea se encuentra en «una situación de guerra civil» (*Bürgerkrieg*), en la que cada uno de los dos partidos, el «partido del orden» y el «partido de la anarquía», como los llamará Marx irónicamente en *El 18 Brumario de Louis Bonaparte*, se aglutinan y unifican horizontalmente, atravesando las fronteras nacionales, y se enfrentan entre sí. Solo que Marx parece diferir diametralmente de Nolte en la definición de lo que es un «eufemismo». Para él, hablar de «lucha de clases» es hacer referencia directa y sin maquillajes de lo principal, del contenido de esa «guerra civil»: el hecho de que se trata del enfrentamiento entre dos proyectos irreconciliables de sociedad, el «burgués» y el «proletario», y no solo entre dos propuestas de organización de una misma nación, como sugiere el término «guerra civil». Eufemístico sería así, más bien, ocultar la radicalidad del enfrentamiento, su carácter «epocal», bajo la apariencia de un enfrentamiento puramente «político» entre dos partidos de un mismo *continuum*, de una misma tradición.

En 1847, en *Trabajo asalariado y capital*²¹, Marx habla de una «guerra mundial» (*Weltkrieg*) entre «la revolución proletaria y la contrarrevolución feudal», y, en *Las luchas de clase en Francia*²², de 1850, de una «guerra» en Europa, a la que él no llama «civil», sino «revolucionaria» («*europäischer Revolutionskrieg*»); una guerra que, al ser la consecuencia necesaria de cualquier revolución proletaria nacional, le impondría a esta sus marcos reales de posibilidad:

20 E. Nolte, *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Alianza, Madrid, 1995, p. 123.

21 Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, Dietz, Berlín, 1972, t. VI, p. 397.

22 *Ibid.*, t. VII, pp. 19 y 34.

«La nueva Revolución francesa está obligada a abandonar inmediatamente el suelo nacional y a conquistar el terreno europeo, el único sobre el que puede llevarse a cabo la revolución social del siglo XIX».

Desde los planteamientos de Marx, la «guerra civil europea» de la que habla Nolte habría que entenderse como una «guerra de clases» o «lucha de clases» entablada no dentro de una nación o un Estado, sino a escala continental, internacional, e incluso a escala global o universal. No se trataría solamente de «dos proyectos de Estado para una misma nación», ni tampoco de «dos proyectos de nación para un mismo Estado», sino de dos proyectos de vida social para el mundo civilizado, de dos propuestas de modernidad para la sociedad moderna en su conjunto. Por un lado, el proyecto liberal o proyecto «de la clase burguesa» dominante, el proyecto establecido de la modernidad capitalista; por otro, el proyecto «de la clase proletaria», el proyecto revolucionario de una modernidad socialista o comunista.

La situación de «guerra civil» generalizada «en Europa» —en la que dos versiones posibles de una misma comunidad, la sociedad europea moderna, se enfrentan entre sí (la una establecida y la otra insurgente)— queda planteada ya en 1848, como el propio Nolte está dispuesto a aceptarlo²³; es un hecho que se da con la respuesta sangrienta de la burguesía bonapartista al levantamiento de los obreros parisinos. Por su parte, la «guerra civil europea» propiamente dicha, que él quisiera ver comenzar en 1917, con la Revolución bolchevique, comienza en realidad mucho antes, en la década de 1870, y no por iniciativa de la sociedad, sino del Estado; se inicia tanto con la represión de la Comuna de París (1871), en Francia, como con la «ley de excepción» contra los socialistas (1878) en la Alemania de Bismarck.

La arbitrariedad de la propuesta de periodización de Nolte, que ubica en 1917 el inicio del siglo XX, el siglo de la «guerra civil europea», se revela como una arbitrariedad «en la que hay método».

23 E. Nolte, *Nietzsche y el nietzscheanismo*, cit., p. 293.

La rebelión de junio de 1848 de los trabajadores parisinos era para Marx «el acontecimiento más colosal en la historia de las guerras civiles europeas»²⁴ porque con ella se iniciaba toda una época, la época que Lukács llamará más tarde «de actualidad de la revolución». Nolte percibe con claridad la importancia decisiva de este hecho; pero procede a reubicarla a su manera: la separa de la fecha a la que alude Marx y la rescata para la fecha de un suceso diferente, el triunfo de la Revolución bolchevique en 1917.

En efecto, comenzar en 1917 implica poder mostrar al nazismo y a Hitler como una copia de lo peor de la Revolución socialista, de la versión que ella tuvo en manos del «bolchevismo» estaliniano; como una imitación invertida de sentido de aquello en lo que esta Revolución tuvo que convertirse cuando no pudo estallar en el centro de la sociedad capitalista y debió hacerlo en su periferia, condenándose así al fracaso.

Comenzar en 1848 implica, en cambio, todo lo contrario: tener que mostrar al nazismo y a Hitler como el último o penúltimo momento del movimiento contrarrevolucionario que se desarrolla en un plano histórico más profundo y de una temporalidad más lenta; un movimiento que sale torpemente a la superficie con el golpe de Estado de «Napoleón, el pequeño», el primer prototipo de los nuevos «salvadores de la sociedad», y su «falange del Orden».

Dos puntos de partida para la narración de la «guerra civil europea» que implican en verdad dos narraciones no solo diferentes, sino contrapuestas, y que aportan, por ello, dos interpretaciones divergentes de ese «encierro» en que nos encontramos actualmente, según el pasaje de Furet citado al comienzo de este ensayo.

Narrar la historia del siglo XX como una historia del sistema liberal democrático en la que predominan —no solo por su duración, sino por los efectos estructurales que han tenido en él— dos tropiezos suyos con su propia consistencia contradictoria lleva al absurdo de insistir en llamar «regla» lo que en realidad ha sido una «excepción», de juzgar lo que ha sido como si fuera una mala realización

24 Karl Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (El dieciocho Brumario de Louis Bonaparte)*, en K. Marx y F. Engels, *Werke*, cit., t. VII, p. 23.

de lo que debió ser. En efecto, si la regla de la cultura política moderna es la de una vida democrático-liberal, puesto que esta es aparentemente la vida que prevalece en el mundo occidental en expansión después de la segunda posguerra del siglo XX, toda la historia no democrático-liberal de la vida política moderna, que es todo menos una *quantité négligeable*, resulta carente de una consistencia propia, puro defecto de lo que venía sucediendo «en verdad».

En tal caso, no solo la historia de la política oligárquica de los Estados capitalistas centrales y sus adláteres, con todo el abigarrado panorama de sus «estados de excepción» —poblado de corrupciones estructurales, de «hombres fuertes», de «usos informales» de la violencia, de «anexiones», de «compromios históricos», etcétera—, sino también la historia de la impugnación democrática de esa política oligárquica, con todas sus resistencias espontáneas, sus partidos de oposición constructiva, sus sindicatos, sus huelgas, sus insurrecciones, puede también ser vista como parte de la historia de los tropiezos necesarios que prefiguraban y que terminaron por conducir al triunfo de la democracia liberal finalmente establecida.

La perplejidad que Furet describe y expresa ante una democracia que debe pagar con su propia impotencia los beneficios que trae a la sociedad, corresponde a la experiencia de una historia desperdiciada, de un retorno «desencantado» al punto de partida. ¿Pero estamos, en verdad, en medio de la realización del deber ser, como lo pretende el discurso histórico de los vencedores? ¿Si pasamos la mano sobre el relato bien peinado de esa historia, pero lo hacemos a contrapelo, como recomendaba Walter Benjamin, no resultará, tal vez, que lo que ella tiene por «excepciones» —excepciones que no dejan de aparecer con fuerza incluso en nuestros días— puede enseñarnos más sobre la historia de la democracia en la modernidad, y sobre sus posibilidades actuales, que lo que ella reconoce como «regla»?

Porque el otro comienzo para la narración del «siglo de la guerra civil europea», el que dejó planeado Marx, indica en efecto un camino diferente. Lleva, más bien, a ver en su historia la historia del movimiento contrarrevolucionario de recomposición de la modernidad capitalista, que se veía puesta en cuestión precisamente en la Europa pujante de finales del siglo XIX.

Si en el *Jahrhundertwende* alemán —los tiempos de la Belle Époque en Francia— alguien gozaba la fama de tener los pies bien puestos sobre la tierra, ese era Eduard Bernstein. Y Bernstein, en su *Die Voraussetzungen de Sozialismus*, de 1899, hablaba con fundamento acerca de aquello en que consistía la «novedad» de la nueva situación: «El socialismo —decía— está en el orden del día»; la «societización (*Vergesellschaftung*) de la producción» avanza; el «capitalismo organizado», del que Hilferding hablaría más tarde, está en proceso de «crecer hasta internarse» (*hineinwachsen*) en el socialismo. Se diría que la modernidad parecía entonces intentar someterse a un proceso de metamorfosis; su esquema civilizatorio parecía aceptar, para Europa, el experimento de aminorar la explotación capitalista de las clases trabajadoras, que había sido durante más de un siglo la base de su productividad de plusvalor, y permitir que esta pasara a descansar sobre una «colaboración» entre ellas y los capitalistas; una colaboración que, en el largo plazo, parecía encaminada a eliminarlas paulatinamente a ambas como tales.

Un «equilibrio relativo en las relaciones de poder, alcanzado por el movimiento revolucionario de la clase proletaria en su lucha contra la clase burguesa» estuvo en la base del aparecimiento del fascismo, escribe Manfred Clemens²⁵. Fue así porque la necesidad que tenía la modernidad capitalista de restaurar el desequilibrio estructural, favorable a la oligarquía burguesa, y la imposibilidad en que estaba de hacerlo «formalmente», la llevó a fomentar la consolidación de algún movimiento social y político «informal» que fuese capaz de copiar, en sentido inverso, al movimiento revolucionario que introdujo ese equilibrio indeseable. Que ello implicara sacrificar la apariencia democrática de ese poder oligárquico resultaba en este caso, para esa modernidad, algo completamente secundario.

Puede decirse que la necesidad de que algo así como una contrarrevolución «fascista» tuviera lugar apareció con fuerza irresistible ya a partir de 1918-1919 ante la amenaza del movimiento espartaquista en Berlín. Era la forma que debió adquirir la violencia

25 Manfred Clemens, *Gesellschaftliche Ursprünge des Faschismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 173.

capitalista contrarrevolucionaria en Europa ante la alta probabilidad que había —después de la masacre de proletarios en la Gran Guerra y en medio de los embrollos de la restauración burguesa— de que «la vanguardia de la Revolución socialista», la acción radicalizadora de la democracia y reorientadora de la economía en sentido poscapitalista, retornara de Rusia —lugar inapropiado para ella y en donde parecía estar temporalmente exiliada— a Alemania, «su lugar original y más adecuado», que había sido preparado pacientemente por el movimiento socialdemócrata.

Vistas así las cosas, los bolcheviques, como revolucionarios que no dejaban de perseguir la «liberación del proletariado y de la sociedad en su conjunto», preceden a los nazis; éstos vienen después, en calidad de obstrutores de la expansión probable de ese movimiento de liberación. Nolte tendría razón contra Furet: los preceden, sí, y están en un «nexus causal» con ellos. Sin la presencia previa de los bolcheviques, que mostraban a los trabajadores de la Europa occidental «la imagen», aunque fuera distorsionada, «de su propio futuro» —al demostrar en la práctica la posibilidad real de esa sociedad socialista hacia la que se encaminaban antes de 1914—, los nazifascistas no habrían necesitado existir; la reacción contrarrevolucionaria de la modernidad capitalista hubiera podido seguir por la vía «pacífica», sin devenir en una verdadera contrarrevolución.

El error de Nolte está en trasladar retroactivamente al socialismo bolchevique —al amparo de la hostilidad a la «democracia burguesa» que este comparte con el fascismo, e ignorando las esenciales diferencias que separan a su versión del antidemocratismo burgués de la versión fascista— aquella vocación destructiva y autodestructiva, decididamente homicida, que solo aparece con la contrarrevolución fascista. Consiste en no distinguir que la iniciativa de «la maldad» —es decir, de la «bestialización» de la política— se encuentra en la reacción contrarrevolucionaria capitalista y en los nazifascistas que vendrán a ejercerla; en no reconocer en la «maldad» de los soviéticos una «maldad cómplice» de la que estaba siendo ejercida sobre ellos. Porque, en efecto, la suya sí fue un proceso reactivo; la represión directamente homicida que se desató en la URSS estalinista consistió en una interiorización de la violencia contrarrevolucionaria,

consumada además en medio de una metamorfosis trágica que reducía el «proyecto revolucionario proletario» a la «construcción del socialismo en un solo país»²⁶.

Lo que la modernidad capitalista o el «mundo burgués» pretendió favorecer era un movimiento contra la revolución proletaria, pero lo que terminó por hacer en realidad fue despertar una revolución que, aunque invertida o antiproletaria, era una revolución auténtica: una revolución regresiva, incluso suicida, en la que aquella meta «nebulosa» de la «comunidad humana en busca de su libertad» se sustituía por la meta tangible de la «comunidad nacional en busca de venganza».

Lo que emparentaba, aunque enfrentándolos entre sí, al nazismo y al comunismo era precisamente su apariencia revolucionaria²⁷. Solo que la revolución que pretendía ser el nacional-socialismo no implica como necesaria —incluso la condena por irrealista y contraproducente— una transformación del «modo de producción», como sí lo hace la revolución comunista. El nacional-socialismo no percibía al capitalismo en la vida económica como el enemigo al que hay que derribar; lo veía como un rasgo inherente a la producción humana en general, confundido en la esencia misma de la «identidad» concreta de lo alemán, un rasgo que, por el contrario, debía ser liberado y depurado. El «socialismo» de los

26 La perversión de segundo grado que introduce el bolchevismo estalinista (el «comunismo») está en el modo como supo tergiversar en la práctica la significación real de esta apropiación de la violencia ajena. Porque el bolchevismo estalinista supo presentar ante su pueblo como «construcción del socialismo en un solo país» a lo que en realidad era una reconstrucción sangrienta del Imperio ruso. Los herederos de la Revolución de Octubre, que habían matado al zar y desmontado el Imperio, fueron llevados, sin que creyeran traicionarla, sino más bien convencidos de que la continuaban, a restaurar el Imperio y a reentronizar al zar (el padrecito Stalin). Solo la monstruosidad de este *quid pro quo* histórico es capaz de explicar la desmesura que alcanzó en el Imperio soviético esa violencia contrarrevolucionaria interiorizada.

27 El comunismo es revolucionario porque busca la superación violenta de la lucha de clases (de «burgueses» y «proletarios») en la instauración de una sociedad universal y comunista, es decir, sin clases; el nazismo lo sería también, a su manera, es decir, cómicamente por arte de magia.

nazis y su contrarrevolución no pretendía subvertir (*umwälzen*) el modo de producción —empresa que se les hacía propia de un «superhombre» irreal, inimaginable—, sino solo la organización del mismo; era un «socialismo» que se empeñaba en «rescatar» el «rostro humano» de la economía capitalista, es decir, el rostro *völkisch* (popular y castizo) de la misma, y no construir un nuevo tipo de economía y de humanidad, como pretendía el comunismo.

El punto de partida propuesto por Furet y Nolte para contar lo que aconteció en el siglo XX da pie para una narración que se resumiría así:

Érase la modernidad, agobiada por la contradicción insalvable de su proyecto político democrático liberal, que debió pasar por la prueba de dos reacciones extremas frente a esa miseria política suya —la una, la respuesta fascista, retrógrada, aferrada a la concreción tradicional nacionalista; y la otra, la respuesta «comunista», ultramodernista, abstractamente universalista e igualitaria— y que se encuentra ahora restaurada pero curada de la ilusión que le hacía verse a sí misma como instrumento de la justicia.

El relato que resulta de la propuesta de Marx se resumiría, en cambio, de este modo:

Érase la modernidad capitalista, acosada por la necesidad de su propio tránsito a una modernidad alternativa, y dividida entre su asunción de ese tránsito y su resistencia al mismo; que «eligió» este último camino y, después de haberse esforzado por extirpar hasta el último residuo de esa necesidad, se encuentra ahora expulsada de sí misma, pero no hacia el socialismo, sino hacia la barbarie.

En lugar de la perplejidad de Furet ante la imagen de una democracia restaurada pero impotente, el resultado de este otro relato vendría a ser una especie de nostalgia de la revolución; el recuerdo deseoso de volver sobre las huellas de una historia que podría ser todo lo contrario de la historia nefasta que dominó en el siglo XX y que, pese a su inmensa capacidad devastadora, no alcanzó a cumplir su meta, la de cerrar todos los caminos.

Capítulo VI

Lejanía y cercanía del *Manifiesto Comunista* a ciento cincuenta años de su publicación

Era hermoso verlos como pequeños dioses pobres,
semidesnudos, malnutridos, era hermoso verlos luchar
y palpar con otros hombres más allá del océano,
con otros hombres de otros puertos miserables, y oírlos.

PABLO NERUDA

HACE CIENTO CINCUENTA años el comunismo era un «fantasma». Y un fantasma es un síntoma, como todos creemos saber: un objeto imaginario en el que un sujeto proyecta lo que para él es temible y sin embargo deseado, lo que anhela y al mismo tiempo rechaza. El fenómeno que los poderes del mundo occidental («Europa») imaginaban entonces en la figura del comunismo era un fenómeno a la vez doble y ambivalente que detectaban oscuramente en la vida social, pero que no podían reconocer; era su propia inadecuación respecto del mundo social moderno que el progreso de la industria y el comercio habían levantado y, complementariamente, la aparición de un poder alternativo al suyo, que estaba en camino de tomar cuerpo político como protagonista de la historia. El fantasma del comunismo —la negación de la propiedad privada de los medios de producción, de la premisa intocable de toda socialidad humana— daba un rostro horripilante a la apuesta probablemente suicida de esos poderes por el progreso, que hace que «hasta lo más sólido se desvanezca en el aire».

Pero el comunismo ha dejado hace ya un buen tiempo de ser un fantasma que espanta; incluso desde mucho antes de la caída del Muro de Berlín, en 1989. Su capacidad de asustar resulta ahora lejana, inactual; cuando los *mass media* la invocan de vez en cuando se percibe en seguida que su consistencia es hueca, artificial.

¿Por qué el comunismo ha dejado de ser un fantasma? Los poderes establecidos de hoy en día, ¿son tan distintos de los que dominaban hace ciento cincuenta años? ¿Tan seguros de sí mismos, que no se sienten amenazados por ninguna inadecuación histórica propia ni atraídos por la capacidad de nadie para sustituirlos? ¿Tan lejanos de los decimonónicos, que no es ya la amenaza contra la propiedad privada lo que ellos podrían temer/desear imaginándola espantosa?

Dos respuestas posibles, diametralmente opuestas entre sí, se ofrecen ante el enigma del desvanecimiento del fantasma comunista:

La primera, que es la respuesta más aceptada, se encuentra implícita en la acepción predominante del término «comunismo» dentro del lenguaje de la ciencia política anglosajona y en el de los *mass media*. Afirma: el comunismo ha dejado de espantar en el castillo de la política porque él mismo, en este siglo, abandonó su existencia fantasmal y tomó cuerpo, y porque ese cuerpo que tomó murió y se descompuso, llevándolo a esfumarse para siempre. Según esta respuesta, el comunismo —como él mismo lo expresaba, en boca de los partidos comunistas del orbe ruso— habría adquirido realidad en el movimiento socialista (primero en la socialdemocracia revolucionaria de Alemania, hasta 1914, y después en el partido socialdemócrata bolchevique de Rusia, desde 1905). Se habría asentado y consolidado como alternativa económica, social y política en el «Estado comunista» de la URSS (desde 1917), para fracasar después como protagonista histórico de alcance mundial, derrotado por el «mundo libre» en la Guerra Fría, desmoronarse de manera menos estrepitosa que desastrosa (a partir de 1989) y desvanecerse definitivamente.

La segunda respuesta, que a diferencia de la primera, se balbucea apenas entre los pocos comunistas recalcitrantes que quedan, fieles al espíritu del *Manifiesto*, dice lo siguiente: el comunismo ya no es un «fantasma» porque se arrepintió de su intento de serlo, de ser una amenaza temida/deseada por el poder político establecido de la sociedad moderna, y regresó al reino de lo indefinido. El comunismo pretendió tomar consistencia histórica corporal en el horizonte de visibilidad o en la dimensión física del sistema de partidos de la política moderna; pronto, sin embargo, espantado

él mismo ante la trampa en que comenzó a caer, que solo le otorgaba «existencia real» a cambio de que se convirtiera en reformador del mundo contra el que se levantaba, renunció a su calidad de «fantasma» —de síntoma en el plano de la política— y retornó al refugio del anonimato en la materialidad difusa que caracteriza a la resistencia cotidiana contra el capital. En lo que sigue trato de insistir en las razones de esta segunda explicación.

El comunismo es el movimiento social y político moderno que pretende sustituir, si es indispensable por vías violentas, el orden establecido (orden basado en una explotación y una injusticia carentes de las justificaciones premodernas) por otro diferente, en el que la realización plena de cada individuo sea la condición de la realización plena de la comunidad en su conjunto. La presencia social de un tipo diferente de humanidad moderna, la del Proletario, que fue quien redactó el *Manifiesto* de este movimiento —Marx fue la pluma que puso sobre el papel lo que este tipo humano «tenía» que dictarle—, era la presencia que determinaba que tal movimiento pudiera ser convertido en «fantasma» por las fuerzas históricas del siglo XIX. Dado que ese tipo humano ha dejado de existir, tampoco el fantasma del comunismo tiene ya una razón de ser.

El lugar que ocupaba el Proletario, el de núcleo de sintetización y prefiguración de una sociedad moderna alternativa respecto de la sociedad moderna capitalista, ha sido abandonado por él para que lo ocupen otro u otros tipos de ser humano, cuya humanidad es propia de la civilización del siglo XX y de su fracaso y crisis actual.

El llamado con el que Marx hace finalizar al *Manifiesto comunista*: «¡Proletarios de todos los países, uníos!», no puede hoy más que sonar en el vacío o simplemente no sonar, si no se lo toma de manera doblemente figurada: primero, como un llamado que no llama a unos de los oprimidos (los proletarios), sino a todos y, segundo y sobre todo, como un llamado que llama de otra manera, con una voz distinta de la que caracteriza a un sujeto de «la política». La voz del *Manifiesto* sería inaudible o indecible no solo porque la condición de asalariado explotado, que se ha generalizado desde entonces a todo el cuerpo social, ha dejado de coincidir necesariamente con la de la sujetidad antisistema, como se

supone que lo hacía en el caso del Proletario, sino porque el hecho mismo de que toda voz que sea la de un «manifiesto a la nación» o «al concierto de las naciones», toda voz que se emite y recibe en el escenario de la «política estatal», se vuelve *ipso facto* incapaz de comunicación en el plano real de lo político.

El tipo de ser humano que fue el Proletario en el siglo XIX pertenece a una totalidad civilizatoria muy precisa que se ubica en una determinada época de la modernidad capitalista; pertenece a un tipo de vida urbana (la Gran Ciudad), a un tipo de ideales de autorrealización personal y de ambiciones colectivas, etcétera: a la totalidad de un mundo de la vida que ha dejado de existir.

El tipo humano del Proletario coincide con el del hombre trabajador hecho por y para la simbiosis técnica con los medios de producción industriales e identificado plenamente con el destino de las fuerzas productivas de la modernidad capitalista. No miserable; pobre de una pobreza digna, el proletario era un hombre de necesidades frugales, disciplinado y de sanas alegrías, de principios morales laicos y firmes, inspirados más o menos directamente en un cristianismo racionalista. Era un hombre seguro de sí mismo y orgulloso de su ubicación como sujeto técnico en el centro del proceso de reproducción de la riqueza social. Coincidió por ello con la indignación ante la injusticia del orden social y político establecido y estaba dispuesto a luchar organizadamente para derribarlo, aunque fuese mediante el uso de la violencia, y sustituirlo por otro más justo.

La figura de este Proletario tendencialmente revolucionario tuvo una época de actualidad que creció desde finales del siglo XVIII y duró hasta entrado el siglo XX, pero que comenzó ya a dar señales de caducidad en el momento de su auge mayor, en los tiempos del propio Marx. A medida que ganaba terreno en la lucha social y política, el movimiento proletario iba descubriendo, no sin sorprenderse de sí mismo, la radicalidad de su propio programa de actividad comunista. Iba, por ello, necesariamente, escindiéndose: una parte, la «revolucionaria», aceptaba la radicalidad que descubriría en su camino, y la asumía; otra, la «reformista», rechazaba esa radicalidad y la sustituía con un «realismo político».

En efecto, a medida que avanzaba, el movimiento proletario descubría que la revolución en la que estaba empeñado era de un nivel de radicalidad mucho más profundo que el que podía ser tocado al plantearse y resolverse «la cuestión de la propiedad» de los medios de producción, cuestión que el *Manifiesto* enfatizaba como distintiva de la preocupación de los comunistas. Se convencía, como el propio Marx a lo largo de su «crítica de la economía política», de que se trataba de una transformación cuyo planteamiento exigía llevar la «cuestión de la propiedad» hasta el punto en que se convierte en la «cuestión de la enajenación».

El movimiento proletario debía reconocer:

- a) que el escenario de la política, aquel en donde se supone que la subjetividad histórica se constituye en su pureza, no era —como él lo supuso en un principio, engañado por los ademanes soberanos de las instituciones estatales modernas— un escenario que ya existía y que había solo que tomar y refuncionalizar en el sentido del socialismo. Que se trataba de un escenario de impostura e impotencia que solo reconstruido a fondo podía ser en verdad el recinto de lo político. Debía ir contra sí mismo y romper con la ilusión del Estado nacional moderno; descubrir que, tal como existe, no es un momento de construcción de la comunidad natural, civil y política a la que pretende encarnar, representar y servir —y que sería lo primero que tiene que ser despertado—, sino precisamente el de su destrucción sistemática;
- b) que la subordinación del mundo de la vida a la forma que le impone la economía capitalista no puede revertirse con la toma del poder del Estado moderno y su utilización como instrumento para el cambio de las relaciones de propiedad: que el campo instrumental y su estructura técnica están marcados sustancialmente por la forma capitalista. Que una revolución política no puede consistir en la simple «liberación» de unas «fuerzas productivas» de inocencia no violada por el capital, sino por el contrario en todo un revolucionamiento de la tecnología implícita en su constitución, desde cuya

inercia el capitalismo «habla» e impone objetivamente su mensaje. El movimiento comunista debía descubrir, tal vez más como un desafío que como un desengaño, que, «en una revolución», lo que los proletarios tenían no era «un mundo por ganar», sino un mundo por re-construir.

Puesto en marcha por el proletariado, el movimiento comunista redefinía sin embargo, cada vez más —incluso a través de la obligada pausa que trajo consigo la catástrofe bélica de 1914-1945—, su identificación social e histórica fuera y más allá de su asimilación a la *classe ouvrière* y al tipo de sujeto humano que se manifestaba en esta. Descubría paso a paso, siempre con más contundencia que claridad, que la revolución que él traía consigo no era del mismo orden que las revoluciones burguesas cuyo paradigma había brillado desde la imagen de la Revolución francesa. Descubrimiento que presuponía la formación de una subjetividad diferente de la que es posible a partir del tipo humano del Proletario.

La lejanía del *Manifiesto comunista* es contundentemente clara. No está ya allí —ni tiene tampoco un continuador que lo sustituya— el emisor que se autotransformaba con él al tornarse en receptor de su propio mensaje: el proletariado revolucionario. Y los que estamos aquí ahora no tenemos ya oídos para una voz como la que habla desde él.

2

¿Existe, hoy en día, algún «fantasma» que ronde por «la vieja Europa» —extendida en este siglo sobre el planeta con el nombre de «mundo occidental»— y que sea acosado y perseguido, como el comunismo hace ciento cincuenta años, por «todos los poderes» que dominan en ella? ¿Hay algún contrapoder en ciernes —que en este caso es lo que habría que entenderse por «fantasma»— que amenace con llegar a disputarles el dominio sobre la vida social, como lo hacía ya el movimiento proletario en la época de la redacción del *Manifiesto comunista*?

Muchas son las amenazas que se ciernen actualmente sobre esos «poderes» o «potencias». Enlistemos algunas:

- 1) la miseria acumulada podría dejar de ser «productiva» para la economía establecida y pasar a ser inmanejable y por tanto peligrosamente costosa para ella;
- 2) el mundo «informal» que no resulte integrable en la globalización que recompone actualmente la economía mundial podría llegar a crecer más allá de la categoría de marginal, secundario y dependiente, que le está asignada, y convertirse en un contrincante abrumador, por más inconsistente y mal armado que siga siendo hoy. El futuro de la economía china, de no confluir e integrarse de alguna manera en el futuro de la economía centrada en «Occidente», trae sin duda consigo una amenaza para el desarrollo y la subsistencia misma de esta;
- 3) la reivindicación de las «identidades» sociales, sean tradicionales o inéditas, en contra de la tendencia a la uniformidad impuesta por el proceso de globalización de la economía —tendencia que parece necesitar el debilitamiento, la modificación radical o incluso la eliminación de las mismas—, podría poner en peligro la estabilidad e incluso la permanencia de la forma actual de los poderes establecidos. La defensa de la integridad étnica y las fronteras territoriales tradicionales de las comunidades, en medio de la movilidad y promiscuidad demográficas indiscriminadas que son requeridas por tal «globalización», sería un ejemplo de esto. Otro sería el de la afirmación de la soberanía de los Estados nacionales más allá de las zonas de gestión económica y política permitidas por la entidad estatal transnacional que ejecuta dicha globalización.

Estas y otras son, sin duda, amenazas para el orden establecido de la modernidad capitalista, pero son amenazas que no alcanzan a condensarse como «fantasmas». No son peligros que sean primero interiorizados con pulsión tanática y después proyectados en forma de «fantasmas» capaces de meter miedo e irritar a los poderes y las

potencias de lo que ahora existe en lugar de la «vieja Europa». Son amenazas de catástrofe pura, que pueden ser vistas como provenientes «del exterior» y por tanto desconectadas esencialmente del funcionamiento efectivo del mundo social. Son «peligros en bruto» que no alcanzan a personificarse como alternativas consistentes: son «amenazas sin sujeto».

Para que la sociedad la perciba como un «fantasma» genuino, una amenaza debe demostrar que tiene, aunque sea en ciernes, en calidad de «resistencia», la vigencia propia de un «contrapoder», la consistencia real de un «sujeto». Condición indispensable que, precisamente, salvo raras excepciones —una de ellas sería la rebelión de los indios en Chiapas—, no se da en los tiempos actuales, a los que los *mass media* insisten en llamar «posmodernos».

En los tiempos actuales, la «sujetidad» no solo se ha dispersado, sino que ha recurrido a innumerables metamorfosis, muchas de ellas sorprendentemente engañosas. El «contrapoder» permanece desdibujado, reacio a constituirse en cuanto tal; se afirma más bien con la calidad de una «no potencia» o como una resistencia difusa cuyo «poder» sería completamente de otro tipo. Se comprende que así sea, y no solamente porque la medida, la magnitud inabarcable de esa resistencia es un obstáculo que impide su consolidación o cristalización. La reticencia por parte del protosujeto, que trabaja anónimamente en contra de la modernidad capitalista, a constituirse en sujeto, proviene sobre todo del respeto que le tiene a su propia diversidad, es decir, de la aceptación militante de un hecho ahora innegable —después de la ilusión moderna de la uniformidad—: la dispersión de los significantes que prevalece como momento esencial de esa resistencia social. Se basa en el reconocimiento positivo de la intraductibilidad del significado de cada una de esas resistencias, no obstante la comunidad secreta de su sentido; en el convencimiento de que, en verdad, la gravitación dispersante que comenzó en Babel fue todo lo contrario de un castigo.

Desconcertante, negativa así en un sentido, pues implica que no hay un movimiento unitario, capaz de combatir de frente a la dictadura del capital, la inestabilidad e indefinición del sujeto en este cambio de siglo es sin embargo positiva en otro sentido, si se

tiene en cuenta que todo contrapoder que no sea un «no poder» o un «poder» de otro tipo respecto del de los poderes establecidos está vencido de antemano por el poder al que combate, en la medida en que, al ser un reflejo del mismo, está condenado a repetirlo y a repetir sus vicios (como lo han demostrado tantos intentos recientes de sustituir un poder nefasto por otro similar pero de signo contrario).

3

La lejanía en la que está el *Manifiesto comunista* respecto de la resistencia a la modernidad capitalista que puede haber en nuestros días es la lejanía que tiene un texto concebido como un llamado a un sujeto consolidado o consolidable respecto de un «sujeto» que no solo no acaba de ser tal, sino que no pretende ser tal.

Reconocer esta lejanía no significa, sin embargo, subrayar un adiós al *Manifiesto*. Puede significar, por el contrario, tal vez paradójicamente, una apertura a percibir otro tipo de cercanía.

Oído por debajo de la retórica del llamado, a través de la lejanía a la que nos referimos, el tono de voz del *Manifiesto comunista* suena con una actualidad, con una fuerza y una nitidez que pueden volvérnoslo cercano, aunque con una cercanía de un orden diferente a la del texto «que habla por nosotros». Quienes pensamos todavía, como los comunistas de hace ciento cincuenta años, que es posible darle forma a «una sociedad en la que el libre desarrollo de cada quien sea la garantía del libre desarrollo de todos», estamos en la necesidad de re-decir la radicalidad del *Manifiesto comunista*. La peculiar cercanía del *Manifiesto* consiste justamente en este reto, en este desafío. En efecto, en contra de lo que suele tenerse por caduco en el comunismo, lo verdaderamente cercano de su *Manifiesto* para nuestra época parece estar precisamente en su radicalismo.

En su radicalismo, el manifiesto de los comunistas habla de cerrar una historia y de comenzar otra. Este programa que pudo tal vez parecer exagerado e irreal en el siglo XIX es ahora no solo deseable y posible, sino urgente, vital. El único cambio que puede actualmente tener efectos reales, y no ser solo una contribución más

en el camino a la catástrofe, es un cambio que tiene que ser radical, de orden y profundidad civilizatorios, no solo económicos, sociales o políticos: exactamente como el cambio al que llamaron hace ciento cincuenta años Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*.

Capítulo VII

El ángel de la historia y el materialismo histórico

Der Begriff des Fortschritts ist in der Idee der Katastrophe zu fundieren. Daß es «so weiter» geht, ist die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende sondern das jeweils Gegebene...¹

WALTER BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, t. 1, p. 592

EL PASAJE MÁS FAMOSO del tardío texto de Walter Benjamin intitolado *Sobre el concepto de historia* —escrito solo unos meses antes del suicidio al que orilló a su autor la persecución nacionalsocialista— es sin duda la novena tesis, de las dieciocho que lo conforman. Esta tesis se presenta al lector como la descripción comentada de una imagen alegórica que Benjamin dice recordar mientras escribe; la imagen del *Angelus novus*, pintada por Paul Klee, a la que Benjamin sugiere allí rebautizar como «El ángel de la historia».

La tesis IX de Benjamin dice así:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece

¹ «Al concepto de progreso hay que fundamentarlo en la idea de catástrofe. La catástrofe consiste en que las cosas 'siguen adelante' así como están. No es lo que nos espera en cada caso, sino lo que ya está dado en todo caso». Todas las citas de las tesis sobre la historia de Benjamin incluidas en los trabajos de este volumen proceden de Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción y presentación de Bolívar Echeverría, Contrahistorias, México, 2005.

como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este* huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

Conocemos la acuarela de Klee de 1920 intitulada *Angelus novus*, la misma que fue adquirida en 1921 por el autor de las *Tesis*, y estamos así en condiciones de compararla con la descripción que él afirma estar haciendo de ella. Cuando las confrontamos, constatamos sin embargo que no existe ninguna similitud entre las dos: la escena dramática, vertiginosamente dinámica, de la que Benjamin da noticia no se parece en nada al dibujo bidimensional, a la vez encantador y enigmático, del ángel tranquilamente suspendido en el aire que presenta el cuadro de Klee. En mi opinión, esta falta de coincidencia parece indicar que lo que Benjamin hizo con el ángel de Klee no fue en realidad solo cambiarle el nombre, sino mucho más: sustituirlo por otro, un nuevo ángel, inventado por él. Podría decirse, incluso, que lo que Benjamin tenía ante los ojos como imagen de partida, a la que su invención habría de someter a alteraciones considerables, no estaba en verdad en el cuadro de Klee sino más bien en un viejo grabado del siglo XVIII.

En efecto, en la serie de alegorías emblemáticas que contiene la *Iconologie* de H. F. Gravelot y Ch. N. Cochin (1791) —serie que Benjamin seguramente conocía, de la época de sus estudios sobre el drama barroco—² hay una que lleva precisamente el nombre de *El ángel de la historia*. Vamos a suponer a continuación que esta alegoría —que obedece ya a un espíritu neoclásico (es decir, esclarecedor o didáctico) aunque esté realizada todavía «al estilo antiguo» (conmovedor

² Antes hubo, entre otras muchas, la *Iconologia* de Cesare Ripa, de 1611, y antes aún, la *Emblemática* de Alciato, de 1552.

o críptico)— es la que debió haber desatado la invención de la alegoría³ que describe Benjamin en su novena tesis.

Hagamos entonces una nueva comparación y confrontemos ahora la imagen descrita por Benjamin con la del grabado de Gravelot y Cochin. Lo primero que encontramos es que las similitudes entre ambas son básicas, de orden estructural: en ambas, la historia está representada por la figura de un ángel, un intermediario entre Dios y los humanos; en ambas, la mirada del ángel se dirige hacia atrás, hacia el pasado; en ambas, el paisaje que mira el ángel es una escena de destrucción y de ruinas; en ambas, el ángel de la historia está sostenido por un elemento que representa el flujo del tiempo.

Las diferencias que distinguen entre sí a estas dos alegorías, la del grabado y la descrita por Benjamin, no son, pues, estructurales, sino únicamente de contenido; son, sin embargo, diferencias sustanciales y fuertemente significativas.

Subrayo dos de entre ellas, que me parecen especialmente importantes:

- a) La alegoría que se inventa Benjamin no respeta la representación, que es evidente en la alegoría del grabado: la de una distancia contemplativa del relator de lo que acontece en la historia respecto de ese mismo acontecer; relator que sería precisamente el ángel y que (se sugiere) podría encarnar en historiadores como Tucídides, por ejemplo, cuyo libro descansa sobre el piso, junto a las monedas que emblematizan el bienestar material.
- b) La alegoría de Benjamin no respeta tampoco la separación que hay en el emblema original entre la representación del tiempo, por un lado, y la del progreso, por otro; la del primero, como el anciano portador de la guadaña (que al matar el presente lo convierte en pasado), sobre cuyas espaldas el

3 Por alegoría entendemos aquí aquel elemento de una representación que está dotado de un valor translaticio, el mismo que remite, en paralelo, a un sistema de conceptos; por alegoría emblemática, aquella en la que dicho sistema se encuentra delimitado y fijado.

ángel, ceñido por el sol de la verdad, escribe su historia, y la del segundo, como la trompeta que anuncia y festeja las hazañas y que yace también en el piso, junto a lo que tales hazañas conquistan, esto es, las monedas del progreso material.

Interpretando estas diferencias, podría decirse que, allí donde la imagen neoclásica introduce una separación clara entre el acontecimiento y quien es su testigo, Benjamin reintroduce la «confusión» barroca entre ambos. El ángel no solo presencia el hecho histórico sino que está dentro de su acontecer, pretendiendo incluso intervenir en él, aunque sea en vano; está en vuelo, sus alas están desplegadas, henchidas por un viento huracanado que es el tiempo implacable del progreso.

Este, a su vez, el progreso material, junto con la sabiduría emblemática por el libro, no es solo un resultado que el tiempo vaya dejando a su paso; el progreso, confundido con el tiempo, se ha identificado con él, y ahora lo determina y re-define a su medida: el tiempo, en la alegoría imaginada por Benjamin, es un viento general y poderoso que sopla destructivamente, de manera unívoca e indetenible.

El prestigio de la tesis IX entre los comentaristas de este escrito de Benjamin —especialmente entre los que creyeron estar afectados por la «condición posmoderna»— se debe sin duda al hecho de que ella introduce al lector en el tema más desafiante del conjunto de las *Tesis* en el plano de lo que se conoce como «filosofía de la historia», el de la crítica de la idea de progreso.

Mi intención en estas páginas es comentar en torno a la situación teórico-política a la que responde la crítica de Benjamin a la idea de progreso; en torno a la ubicación de esta crítica dentro del decurso dramático que le otorga concreción y sentido. La crítica de Benjamin a la idea de progreso es sin duda una aproximación teórica audaz y sugerente, y bastaría con tratarla como tal para que su importancia dentro de la discusión contemporánea saliera a relucir. Sin embargo, la pretensión de su autor va más allá de considerarla solamente como un *tour de force* teórico; él la entiende como una intervención, tal vez enrevesada pero sí directa, en la his-

toría política, como un involucramiento en la autorreproducción del principal de los agentes de esa historia que era para él el movimiento socialista, la izquierda revolucionaria.

La transformación teórica que él quisiera alcanzar con su crítica a la idea de progreso no es una transformación dentro de la teoría como un campo de teoremas indefinido e indiferente, sino la transformación de una configuración o un episodio histórico concreto de ese campo teórico, constituido precisamente por la presencia de ese proyecto socialista revolucionario en el campo de la teoría. Se trata de la transformación de algo que para quienes hablan ahora, «después de la posmodernidad», resulta difícil de reconocer e identificar, pero que para él y sus contemporáneos era evidente y esencial; me refiero al «materialismo histórico».

A nadie tendría por qué importarle hoy la crisis del «materialismo histórico», si este no fuese más que aquello que se entendió formal u oficialmente bajo ese nombre durante los cien años que van del decenio de 1880, y el comienzo de la obra de Karl Kautsky, al decenio de 1980, y el final de la obra de Louis Althusser; si no fuera más que eso que, junto y a medias con la dialéctica materialista, se conoció como «marxismo», y que fue efectivamente el marxismo tanto de la Segunda Internacional como del «socialismo real». De interés actual debería ser, en cambio, todo lo que tiene que ver con aquello que podría llamarse el «materialismo histórico» informal o antioficial y que es justamente aquella configuración teórica o discursiva cuya crisis quisiera superar Benjamin mediante su crítica de la idea de progreso. La radicalidad del planteamiento benjaminiano de la situación crítica del «materialismo histórico» habla de una definición de este discurso que rebasa esencialmente la definición del mismo que suele invocarse corrientemente.

La definición que Benjamin tiene del materialismo histórico solo adquiere su verdadero perfil después de que el lector descifra esa otra alegoría que sus *Tesis* le ofrecen y que se encuentra en la primera de ellas, la alegoría del autómatas jugador de ajedrez. Es una alegoría que a primera vista resulta extraña y enigmática, y que a medida que se busca más en ella resulta ser una verdadera provocación.

El «materialismo histórico» sería, según esta alegoría, un pseudoautómata: un enano corcovado, que es maestro invencible

en el juego de ajedrez, pero que actúa en los salones bajo el disfraz de un muñeco automático en traje de turco.

Y las claves que entrega Benjamin son las siguientes: el juego de ajedrez es la filosofía; el enano experto en ajedrez es la teología; el muñeco turco es la apariencia científico-política que debe ostentar el materialismo histórico «profundo».

Este «materialismo histórico» informal, «profundo», el discurso revolucionario de los trabajadores, es el verdadero autor de aquello que confiere al materialismo histórico visible una superioridad respecto de cualquier otra teoría, cuando se trata de descifrar el mundo de la modernidad. Él es el verdadero inventor de esa explicación imbatible del modo de producción capitalista que es la «crítica de la economía política». Sin embargo, para competir en el *establishment* de la teoría, ese materialismo histórico profundo debe adoptar la apariencia de un discurso ilustrado, cientifista. Solo bajo el disfraz de una «ciencia materialista histórica» puede ponerse en consonancia con el espíritu de los tiempos. Debe fingir, porque de otro modo no podría dejarse ver; porque su presencia verdadera es de otro orden: está «fuera de lugar», como la figura de un enano en la elegante sociedad de los normales. Es un discurso utópico-mesiano «que no puede decir su nombre», es una «teología», dice Benjamin, que no tiene cabida en el salón de la filosofía moderna.

La alegoría del autómeta jugador de ajedrez presenta al materialismo histórico como una criptoteología. Implica así, por decir lo menos, una abierta provocación, pues hay que tener en cuenta que lo que pretende ofrecer es la representación simbólica de una doctrina educada en el materialismo y el jacobinismo más implacables, en una tradición discursiva antiteológica por excelencia. ¿Qué pretende Benjamin con esta provocación? ¿Qué es lo que quiere que se entienda por «teología»?

Las *Tesis* de Benjamin no pretenden que el materialismo histórico abandone su disfraz de autómeta, puesto que su empleo obedece sin duda a una necesidad, a una imposición ineludible de los tiempos. La discursividad cientifista parece ser una condición ineludible de la validez del discurso racional dentro de una época cuya misión consiste todavía en el desarrollo de la estructura

técnico-científica de los medios de producción; una estructura que no puede afirmarse si no es como negación de la estructura técnico-mágica de los mismos. Lo que ellas proponen es que la teoría de la revolución evite caer en su propia trampa; que no se crea su propia ficción, y no se identifique solo con la mitad visible del autómata en que debe encarnar: con el títere vestido de turco, con el «muñeco cientifista». Lo que ellas quisieran impedir es que el materialismo histórico olvide su propio secreto, esa identidad profunda a la que la historia adjudica por ahora la figura impresentable de un «enano teológico».

Por lo demás, pienso que, cuando habla de la «teología» como la fuente secreta de la efectividad explicativa del materialismo histórico, Benjamin no predica el retorno a ninguna doctrina teológica, sea esta judeocristiana o de cualquier otra filiación. Por «teología», Benjamin no parece entender un tratado sobre Dios, sino un determinado uso del discurso que persigue una explicación racional de los aconteceres del mundo; un uso que no requiere partir de la anulación del azar sino que, por el contrario, reconoce en él el fundamento contingente de la necesidad y el orden que son su horizonte de inteligibilidad. Un uso del discurso racional que es capaz de reconocer a lo otro como sujeto; de no vaciarlo y empobrecerlo reduciéndolo a mero objeto (naturaleza), a mero cúmulo de recursos naturales siempre renovables que están ahí «gratis», a disposición del hombre, el sujeto por excelencia, que parte del «misticismo materialista» propio de un trabajo humano «que no explota a la Naturaleza sino que es capaz de despertar en ella las creaciones que dormitan en su seno» —como el trabajo del escultor, que solo «saca» del bloque de piedra la figura que ya estaba escondida en él. Un uso del discurso racional que es capaz de incluir una noción profana, no religiosa o eclesial, de «lo milagroso» o «lo divino», y según el cual el sentido de la obra humana se funda en la concordancia e identificación entre la expresividad espontánea de lo otro y la expresividad propiamente humana.

Esta definición de «teología» la sugiere Benjamin claramente cuando ubica el punto central de la diferencia entre el materialismo histórico «profundo» y el materialismo histórico de la Segunda

Internacional o de «la socialdemocracia», como prefiere llamarlo Benjamin, siguiendo en esto al filósofo Karl Korsch. El punto clave de esa divergencia está, según él, en la manera de percibir y de concebir el tiempo histórico o, dicho con más fuerza, en la resistencia o la claudicación ante las fuerzas que constriñen a los individuos modernos a experimentar el flujo temporal como el vehículo del progreso, como la vía por la que la vida adelanta en la línea continua de la sucesión de los vencedores en el ejercicio del dominio.

Para Benjamin, la diferencia esencial entre el materialismo histórico oficial o socialdemócrata y el materialismo histórico «profundo» o revolucionario está en que allí donde el primero expresa al trabajador moderno en lo que tiene de «conformista», es decir, de aquiescente y sometido al *continuum* del progreso de las fuerzas productivas capitalistas, el segundo, en cambio, expresa a ese mismo trabajador pero en lo que tiene de comprometido con la ruptura de ese *continuum*. El ángel de la historia es un ángel rebelde, que se vuelve para mirar hacia atrás y da las espaldas al futuro, resistiéndose al sople huracanado del progreso. La continuidad histórica es la persistencia de ese sople, al que Benjamin identifica como un sople que viene del paraíso, como el vehículo de la complicidad que mantiene el Dios de la legitimación política con las clases triunfadoras que se suceden en la detentación del dominio sobre la sociedad.

Como quedó indicado al principio, la crítica benjaminiana de la idea de progreso solo adquiere su sentido pleno si se la considera como crítica del progresismo propio del materialismo histórico «socialdemócrata».

Benjamin pone en tela de juicio la idea de que existe un sujeto, la humanidad; un sujeto que no solo progresaría sin fin, sino que lo haría de manera indetenible. Pero su crítica va más al fondo, atañe a la noción misma de tiempo histórico que da sustento a esta idea del progreso: la peculiar noción moderna del tiempo como un «espacio temporal», como un ámbito homogéneo y vacío dentro del cual «tienen lugar» los acontecimientos.

Para el ángel de la historia, en cambio, el tiempo de lo que acontece no es algo que solo rodee al acontecimiento y sea exterior a él. El tiempo es una dimensión del propio acontecimiento; es

siempre un tiempo pleno, un *Jetztzeit* o «tiempo de la actualización momentánea», que se constituye por lo que acontece «en» él.

Aquello que constituye la plenitud del tiempo, aquello que hace que el tiempo no esté vacío, como en la noción progresista, sino lleno, sería, según las *Tesis* de Benjamin, la «potencia mesiánica». Se trata de una capacidad que se encuentra en todo acto humano y que, aunque puede ser «débil», nunca deja de ser efectiva; una capacidad que tiene el presente de asumir el compromiso, la «cita» que tiene con el pasado y que lo tiene en deuda con él; de darle vigencia presente a ese pasado alcanzando así, él mismo, una vigencia «vengadora» en él.

En la alegoría del ángel de la historia, el tiempo del ángel está lleno; lo que lo colma es la catástrofe, que él mira con sus ojos espantados y experimenta con sus alas impotentes. Pero no solo eso, lo colma también su propia resistencia mesiánica a esa catástrofe; la torsión de su cuerpo, que rompe con la corriente del viento del progreso y pretende redimir al pasado, remediar la devastación que hace de él una acumulación de escombros.

La «teología» escondida del materialismo histórico sería así la capacidad que tiene este discurso de percibir el contenido o la plenitud mesiánica del tiempo histórico allí donde esta se vuelve actual, es decir, exigente; allí donde se establece el «instante del peligro», es decir, donde el acontecer está por decidirse en el sentido de la claudicación o en el de la resistencia o rebeldía ante el triunfo de los dominadores.

DOS OBSERVACIONES FINALES

- 1) Las *Tesis* de Benjamin —como sucedió también, dicho sea de paso, con las *Diez tesis sobre el marxismo de hoy*, que escribió Karl Korsch en 1950— pasaron inadvertidas por la opinión pública de izquierda, pese a que era ella la principal destinataria de su mensaje. Ahora, después de que la ineluctabilidad del *continuum* capitalista se ha cansado de autofestejarse sobre la tumba del «socialismo real», la actitud política de la

izquierda parece buscar nuevas formas de manifestación. La redefinición de lo que es o lo que puede ser la izquierda quedaría seriamente disminuida si dejara pasar la oportunidad de captar y aprovechar la crítica radical a la vieja izquierda que estas *Tesis* de Walter Benjamin esbozaron hace ya sesenta años.

- 2) La crítica de la idea de progreso, que se inicia con la alegoría del ángel de la historia en las *Tesis* de Benjamin, impresiona sobre todo por la aseveración de que el viento del progreso es un viento de devastación, de que su paso por el mundo es una sola catástrofe. Muchos consideran esta radicalidad del planteamiento crítico de Benjamin como el fruto de una pérdida del «sentido de realidad», y así resulta ser, sin duda, vistas las cosas desde la perspectiva del *ethos* realista que prevalece en la modernidad capitalista. Pero es un planteamiento que puede verse también como el resultado de una sintonía alcanzada por Walter Benjamin, en las condiciones muy especiales de su vida —en tanto que judío y comunista—, con un nivel efectivamente catastrófico de la realidad; un plano del escenario de la vida moderna que a comienzos de la Segunda Guerra Mundial no podía ser evidente para todos, pero que hoy en día se ha vuelto ya más bien inocultable. Hay un libro reciente, de Carl Amery, que lleva el título de *Hitler como precursor*. Su autor afirma allí que el acontecimiento histórico que debiera ser tenido por el verdadero comienzo del siglo XXI, el que marca su sentido, es el acontecimiento que conocemos con el nombre de Auschwitz. De ser así, la radicalidad de la crítica benjaminiana del progreso sería una radicalidad que simplemente se había adelantado a su tiempo.

Capítulo VIII

Los indicios y la historia

Eso un ciego lo vería,
porque tanta variedad
de tiendas, aparadores,
vajillas de plata y oro,
tanto plato, tanto coro
de instrumentos y cantores,
¿no eran mentira patente?

JUAN RUIZ DE ALARCÓN,
La verdad sospechosa

1

ES DIFÍCIL IMAGINAR un texto más incómodo para un historiador, para un profesional del discurso histórico, que el de las *Tesis* de Walter Benjamin sobre el materialismo histórico. Entre enigmático y retador, es un texto que pareciera a ratos querer convencerlo de la imposibilidad de su oficio. Tan altas serían las exigencias epistemológicas, éticas y políticas planteadas por la escritura de la historia que el historiador académico, cuando no las deja de lado, por ilusorias, tiende a verlas como inalcanzables.

En efecto, si preguntáramos al texto de Benjamin cuál es el fundamento, cuáles las condiciones de posibilidad del discurso propio del historiador, la respuesta que encontraríamos en él implicaría toda una definición de la historicidad del género humano. El ser humano es histórico porque las acciones que emprende cada una de sus generaciones —todo tipo de acciones, desde las más fundantes hasta las más insignificantes— comprometen a las generaciones siguientes. Son acciones que implican una transformación de lo otro, lo extrahumano, y la construcción de un mundo para la vida; dan lugar a creaciones que perduran, que tienen que ser reasumidas, continuadas o transformadas por ellas. El ser humano

es un ser histórico porque los hechos que resultan de esas acciones, los triunfos, pero también los fracasos en los que ellos consisten, quedan como recuerdos grabados en la memoria muda, objetiva, que es inherente a la consistencia misma de las cosas de ese mundo de la vida; recuerdos que pugnan por expresarse, por revivir los momentos de esas acciones. Las acciones del pasado tienen así la actualidad de lo inconcluso, de lo que está abierto a ser continuado en un sentido o en otro.

El pasado, dice Benjamin, tiene un derecho sobre el presente, está en condiciones de exigirle que lo rescate, que salga en su defensa, que combata por él; le confiere una capacidad o una fuerza mesiánica, redentora. Y es que, para Benjamin, el *continuum* histórico instaurado para el género humano por la incompletud del mundo de su vida no está hecho de una sucesión más o menos equitativa de triunfos y fracasos, sino por el predominio contundente de estos últimos. El «ángel de la historia», es decir, alegóricamente, la autoconciencia de la historia, la dinámica de la historia reflexionando sobre sí misma, mira en el progreso de los tiempos un viento huracanado, devastador, que amontona ruinas a su paso. Es el viento que sopla desde el cielo de los poderosos y que les asegura el triunfo. Porque las peripecias de la acción humana durante todo el tiempo que lleva de ejercerse, ese tiempo al que Marx llamó la «pre-historia», han girado siempre, una y otra vez, en un sentido adverso a la emancipación humana, a la liberación de su diálogo con la naturaleza. A ello, al hecho de que «el enemigo de la abolición del dominio que ejerce una parte de la sociedad sobre el resto de ella es un enemigo que no cesa de triunfar»; al hecho de que la necesidad de actualizar el pasado resulta de la experiencia que la sociedad tiene de este fracaso sin fin, a ello se debe el que esa actualidad adopte la forma de una exigencia «mesiánica» o de redención del pasado sobre el presente o, lo que es lo mismo, la forma de una acción «mesiánica» o redentora del presente sobre el pasado.

¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? [...] Si es

así, entonces, entre las generaciones del pasado y la nuestra, está vigente una cita (*Verabredung*) secreta [un compromiso secreto de encontrarnos]. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho a dirigir sus reclamos.

En el texto de Benjamin campea un principio epistemológico básico acerca de la posibilidad que tiene el discurso historiográfico de ser el vehículo de un conocimiento verdadero del pasado; es un principio que parte de la concepción de la historicidad concreta del ser humano como dotada de una dimensión «mesiánica». Para Benjamin, solo un presente que es capaz de aceptar el desafío que el pasado le lanza a su «fuerza mesiánica», que es capaz de reconocerse y asumirse como reclamado por él, puede alcanzar una imagen verdadera de ese pasado, y ello solo mientras dura ese compromiso, fugazmente, como en un destello.

Benjamin somete a una crítica implacable la idea historicista de una «empatía» con el hecho del pasado, que permitiría aprehenderlo «desde adentro» y narrarlo así con mayor verosimilitud. La empatía, dice, es siempre con la situación de los dominadores y victoriosos, es decir, con quienes están interesados en ocultar los hechos. A lo que el «historiador materialista» puede aspirar es a «citar» un hecho del pasado captando desde los conflictos del presente la oportunidad de hacerlo. La citación del pasado implica el cumplimiento de la cita «mesiánica» que se tiene con él. La citación del pasado es una invocación o convocatoria del mismo, pero es también el cumplimiento de una cita secreta, de un compromiso oculto de encontrarse con él.

La imagen del pasado que el historiador materialista trata de atrapar es aquella que se le muestra inesperadamente al sujeto histórico cuando entra en un «instante de peligro», cuando, en lugar de citar del pasado, invocarlo, convocarlo, obedeciendo a su encargo mesiánico, está tentado a renunciar a hacerlo. El discurso sobre el pasado, dice Benjamin, no consiste en «reconocerlo tal como sucedió realmente»; consiste en apoderarse de un recuerdo

tal como él relumbra en ese «instante de peligro», en ese instante en que está tentado a rendirse y entregarse como instrumento de la clase dominante.

El historiador que es capaz de citar el pasado y de cumplir la cita con él, el historiador materialista, que se resiste a la complicidad a la que le invita el discurso de los dominadores, pasa su mano por sobre la piel impecable de la narración histórica que ofrece ese discurso, pero lo hace necesariamente a contrapelo. Al hacerlo encuentra sin falta, bajo esa superficie reluciente, un buen número de cicatrices e incluso algunos muñones escondidos: indicios de que todo aquello que aparece en él como un documento o una prueba de cultura debe ser también, al mismo tiempo, un documento o una prueba de barbarie.

2

Cuando hablamos de las exigencias de una historia «escrita a contrapelo», no hecha a partir de las pruebas irrefutables que dejan tras de sí los acontecimientos reputados de grandes y decisivos por los protagonistas de los mismos y sus historiadores, sino hecha precisamente a partir de la ausencia de ese tipo de pruebas que deja tras de sí el acontecer de la vida cotidiana, es indispensable hacer referencia al ya famoso ensayo de Carlo Ginzburg sobre *El paradigma indiciario*.

Ginzburg es conocido como uno de los principales cultivadores de la corriente historiográfica llamada «de la microhistoria». Su vuelco hacia esta corriente no responde solo a una preferencia por lo pequeño, a que le guste el detalle o tenga una vocación preciosista; obedece a la convicción de que precisamente en la historia de las pequeñas cosas se esconde la verdad histórica, opacada por la narración de los grandes hechos.

Para encontrar el sentido y avanzar en el camino de la «microhistoria», Ginzburg tuvo que inventar o que encontrar una manera de sacar a la luz aquello que no es legible, que no está allí, que fue borrado y que no consta como determinante para el acontecer

histórico. Es el origen del «paradigma indiciario», como lo llama, y que él ha desarrollado para trabajar la historia en esta perspectiva tan especial.

«Si la realidad es opaca —dice en su ensayo—, existen ciertos puntos privilegiados —señales, indicios— que nos permiten descifrarla. Esta idea [...] constituye el núcleo del ‘paradigma indiciario’ o ‘sintomatológico’», como él lo llama¹.

¿Qué debemos entender por «indicio»? Un indicio no es un dato, documento o prueba insuficiente; no es, por ejemplo, el resto óseo que la paleontología reconoce como fragmento de un maxilar, y a partir del cual es capaz de reconstruir el esqueleto entero e incluso la apariencia exterior de un animal prehistórico. Ese resto óseo no es propiamente un indicio de la consistencia corporal de un determinado animal, sino solamente un documento fragmentario de la misma. El término «indicio» no sería aplicable en este caso.

Considerado el asunto en un caso completamente inverso a este podemos apreciar en qué consiste propiamente un indicio. Es posible imaginar la plétora de documentos probatorios que puede haber dejado tras de su muerte un poeta, por ejemplo, de quien alguien estuviese escribiendo una biografía: habría en ella libros y artículos del poeta y sobre él; revistas, fotografías, papeles oficiales de todo tipo; diarios íntimos, confesiones secretas, correspondencias, lo mismo semipúblicas que íntimas o incluso clandestinas; casas, jardines y espacios interiores diseñados a su gusto; prendas de vestir, manuscritos, dibujos de su propia mano, colecciones de objetos, exesposas, grupos de deudos y amigos; testimonios sobre él, a favor o en contra, etcétera. Pero con todo lo abrumadora que fuera la cantidad de pruebas fehacientes de todas y cada una de las afirmaciones del biógrafo, sobre todos los puntos y todos los ámbitos de la vida del poeta, ella no sería suficiente para declarar innecesario el recurso a los indicios que el poeta haya podido dejar detrás de sí. Es más, al contrario, tal exceso de pruebas haría patente la urgencia de tratarlas a todas como si fueran indicios.

1 Carlo Ginzburg, *Tentativas*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2003, pp. 151-52.

En efecto, al ser empleados como pruebas del discurso biográfico, los documentos solo muestran su cara manifiesta o luminosa; todos ellos tienen, sin embargo, al mismo tiempo, otra cara, una cara oculta, que está en lo oscuro y que los convierte necesariamente en indicios. Y es que el carácter de indicio no le viene al documento de su precariedad, o de su fragmentariedad, de una insuficiencia cuantitativa suya, que le impida cumplir con el ideal de ser una prueba plena. Le viene simple y llanamente del hecho de ser una huella humana.

No es la fragmentariedad o la insuficiencia de un dato lo que hace de él un indicio, sino la función sustitutiva o de reemplazo que debe cumplir. El indicio es un dato que está allí en lugar de la prueba que falta o más allá de la prueba existente. A partir de un indicio no se reconstruye un hecho, como en la paleontología, sino que se lo supone. El indicio invita a la interpretación y, antes que nada, a la interpretación de la circunstancia que hace que él deba estar ahí, en lugar o más allá del dato pertinente, supliendo la ausencia o incluso la presencia del mismo. El indicio incita a buscar algo que por alguna razón no ha dejado restos suyos, sino solo huellas indirectas, algo que por alguna razón estuvo impedido de manifestarse, algo que tuvo prohibido mostrarse, que era necesario ocultar.

La ciencia natural, a la que por definición suponemos libre de antropomorfismos, descubre interconexiones entre los datos de lo real. La ciencia histórica, en cambio, como dice Ginzburg, descubre intenciones entre esos mismos datos, a los que reconoce por ello el carácter de indicios. Irremediablemente antropomórfica, sospecha una intención obstructora en la realidad aparente: si esta tiene la característica de ser polisémica y huidiza, sería porque en ella hay una intención de confundirnos, de engañarnos, de desviar nuestra atención por el lado equivocado. Es por ello que la ciencia histórica no puede más que adoptar una actitud equivalente y, desconfiando de los datos que la realidad histórica entrega por sí misma, disponerse a atraparla allí donde está desprevenida, en los *lapsos* de su apariencia, en los gestos sintomáticos que se le escapan, en los puntos de crisis de su repertorio de pruebas, en los indicios que deja inadvertidamente. La idea de esta aproximación indiciaria

a la realidad histórica parte del supuesto psicoanalítico de que lo que se hace sin querer, revela no obstante lo que se quiere hacer y se puede hacer, pero que no está permitido hacer.

Podríamos decir que la condición epistemológica de la validez del paradigma indiciario de Ginzburg sería la siguiente: lo real histórico es constitutivamente enigmático, oculta algo, su verdad aparente es sospechosa. Es decir, los datos no solo son siempre insuficientes, sino que están ahí para engañar. Habría así un carácter indiciario fundamental de la realidad social e histórica, que deriva del hecho de que lo humano en general tiene siempre algo que ocultar. El antropomorfismo de las ciencias sociales estaría justificado, porque la realidad humana, social e histórica en general, tiene efectivamente algo que ocultar. Y si existen los indicios es porque esa realidad humana, aparenta ser algo que no es; aparenta una armonía interna, consigo misma, y una armonía externa, con lo otro, que está lejos de ser real. Se trata —quisiera sugerir— de la misma condición epistemológica que prevalece en la argumentación de Benjamin cuando escribe que todo documento de cultura, toda prueba luminosa de la excelsitud de la historia humana, tiene una cara oculta que hace de él al mismo tiempo un documento de la barbarie de esa historia, una cara que solo se puede sospechar a partir de indicios que hay que saber detectar.

De acuerdo con la condición epistemológica supuesta bajo el «paradigma indiciario» que guía a Carlo Ginzburg en su práctica de la microhistoria, la realidad histórica es efectivamente enigmática y sus verdades evidentes son siempre sospechosas porque la constitución misma de lo humano está ocultando algo inconfesable, que solo sale a la luz a pesar suyo, en los puntos fallidos de sus obras. Es de suponerse que es al fundamento de esta condición epistemológica del «paradigma indiciario» al que él se refiere cuando habla de ciertas «implicaciones extrahistoriográficas» del mismo, que se abren hacia «horizontes muy lejanos».

El fundamento de la condición epistemológica del paradigma indiciario está en el ocultamiento que la sociedad humana debe hacer en general de la contingencia de su humanidad y de su mundo, así como en particular de la contingencia de su identidad

y de la figura identitaria que tiene ese mundo. Un ocultamiento que resulta indispensable para la vigencia práctica de las instituciones sociales puesto que solo gracias a él la sociedad puede legitimarlas como «naturales», es decir, como configuradas en armonía con las formas impuestas por la naturaleza.

La sociedad humana debe ocultarse a sí misma el hecho de que las formas de su vida y de su mundo no provienen de la naturaleza, ya que son formas que se han levantado y se han construido a partir de las naturales, pero yendo más allá de ellas, contradiciéndolas, trascendiéndolas. Lo humano no es natural, sino transnatural; no tiene la justificación ni el fundamento de lo natural, y sin embargo, si quiere sostenerse, debe fingirse natural o derivada de lo natural.

Todas las identidades humanas son variaciones en torno de una transnaturalización de la naturaleza. Toda figura social implica una represión de las pulsiones naturales del cuerpo social, un constreñimiento y un desvío de las facultades naturales, un cultivo excesivo de ciertas de ellas y una represión de otras. Y es justamente esto lo que tiene que ocultar la realidad humana, el hecho de que no es natural, de que incluso se levanta sobre el sacrificio de lo natural. El comportamiento humano está por eso lleno de «actos fallidos», de «lapsos», de puntos y momentos en los cuales hace crisis la configuración de humanidad que él reproduce.

Los indicios de los que habla Ginzburg sacan su carácter indiciario de esta constante de la historia humana a la que se refiere Benjamin en sus *Tesis* sobre el materialismo histórico, al hecho de que viene siendo la historia de la represión y el dominio de una parte de la sociedad sobre el resto de la misma, una historia que se piensa a sí misma bajo el supuesto de una legitimidad natural de esa injusticia.

El sexto sentido del historiador, su vocación, el «olfato», la perceptividad ante los indicios del pasado, de la que habla Ginzburg, le vienen de su compromiso con el presente como un presente cargado de «fuerza mesiánica», conectado con ese pasado y su futuro frustrado. «Nada de lo que alguna vez aconteció debería darse por perdido», escribía el mismo Benjamin. Siempre puede haber un momento reactualizador que, al invocarlo, al «citarlo», lo rescate del olvido o de la nada, del estado de simple resto o ruina

en que ha quedado. El historiador es el que compone narraciones del pasado capaces de ofrecerle al lector posibilidades de percibir la «débil fuerza mesiánica» que hay en él y que lo conecta con algún momento de ese pasado, cuyo conflicto irresuelto puede resolverse en y con el conflicto del presente.

El indicio no está ahí para permitir al historiador la reconstrucción del todo de un documento; está ahí para ofrecerle la posibilidad de interpretar el sentido de un acontecimiento y, solo a través de él, de conocer la realidad del mismo.

3

Quisiera mencionar en lo que sigue un ejemplo muy especial del uso del «paradigma indiciario» —un uso por lo demás *avant la lettre*. Se trata del que puede reconocerse en una obra escrita en el siglo XIX: *El capital*, de Karl Marx.

Dada la confusión que reina entre los marxólogos acerca del género al que habría que adscribir este libro, que se presenta a sí mismo como una «crítica de la economía política», podemos permitirnos suponer —teniendo en cuenta que Marx decía en su juventud que no reconoce otra ciencia que no sea la ciencia de la historia— que se trata de un libro en el que de una manera u otra se practica la escritura de la historia.

Marx es el iniciador de ese tipo peculiar de discurso al que hoy conocemos como el discurso crítico sobre la modernidad, y la afirmación que quisiera aventurar es que el discurso crítico de Marx emplea necesariamente el «paradigma indiciario» y que descubre, en la ambivalencia de lo moderno, aquel momento de barbarie desde cuyo pasado se proyecta un «reclamo mesiánico» sobre el presente.

En efecto, lo que Marx hace en esta, su obra más importante, es precisamente partir de lo que podría llamarse una actitud de sospecha ante la realidad descrita y explicada por la ciencia de la economía política.

La realidad económica está ahí, y la ciencia económica nos dice que el mundo de la riqueza objetiva de la sociedad se comporta de acuerdo con un cierto patrón que es el que se describe en la «fórmula general del capital». Si hablamos de la riqueza moderna nos referimos a una riqueza muy especial, que no consiste en un conjunto estático de objetos valiosos de un tipo u otro, sino en una suma dinámica de dinero. La riqueza moderna existe bajo la forma de una suma de dinero, que está siempre en proceso de cambiarse por mercancía y de recambiarse luego nuevamente en dinero, pero de una magnitud incrementada, es decir, de una magnitud que trae consigo un plusvalor o plusvalía. $D-M-D'$ (dinero-mercancía-dinero incrementado), esta es la «fórmula general del capital», la que describe la figura en la que existe la riqueza de la sociedad en la época moderna.

Marx afirma que este comportamiento resulta sospechoso. Lo hace porque descubre en él un indicio, es decir, porque encuentra una falla sintomática en la apariencia de la riqueza social moderna.

Ese indicio consiste en una paradoja. Es absurdo, dice Marx, que ese *plus* de valor, que esa plusvalía que ha engrosado al dinero del propietario capitalista, cuando lo recibe finalmente por la (re-)venta de su mercancía, sea una cantidad de valor cuya existencia es inexplicable de acuerdo con las leyes de la circulación mercantil dentro de la que ella aparece, y que, no obstante, sea una cantidad de valor que solo puede aparecer precisamente en esa circulación mercantil. El plusvalor «no puede» y sin embargo, paradójicamente, «tiene que» darse en la circulación mercantil.

Examinada por Marx como un indicio, como un «acto fallido» del comportamiento capitalista de la riqueza social, como un *lapsus* sintomático de su fórmula, esta paradoja revelará una realidad fundamental de la economía moderna y de la vida y el mundo de la vida social que se levantan sobre ella. Marx convierte ese que será el indicio inicial de su crítica de la vida económica moderna, esa paradoja, ese absurdo, en un problema, cuya solución está para él en la teoría del modo de producción capitalista. Convierte esa paradoja en problema cuando al analizar la fórmula general del capital, y encontrar que, en ella, el término central, el de la mercancía comprada y revendida por el capitalista, es un término que confunde dos tipos

diferentes de mercancías, el de las mercancías comunes y el de las mercancías «milagrosas», es decir, el de las mercancías que generan valor mientras son consumidas. Este último tipo es el de la mercancía *fuerza de trabajo*. La «fórmula general del capital», al representar a la fuerza de trabajo como si fuera una mercancía común y corriente, esconde o mistifica el hecho escandaloso de que la civilización moderna descansa en la conversión forzada de M (fuerza de trabajo), que es el sujeto del proceso productivo, en mero objeto de ese proceso. Por eso concluye Marx que las relaciones mercantiles entre los miembros de la sociedad civil son mantenidas y reproducidas por la acumulación del capital con la función precisa de construir la apariencia de un trato entre ciudadanos iguales para lo que es en realidad un trato desigual entre explotadores y explotados.

Los comunistas, según Marx, «citaban» también «del pasado»; citaban ese acontecimiento en el que los propietarios de los medios de producción fueron expropiados de los mismos, fueron así privados de su sujetidad y convertidos en meros objetos mercables. La «expropiación de los expropiadores», de la que trata al final del primer tomo de *El capital*, era, según él, el modo en que los comunistas «citaban» aquel acontecimiento y el modo en que, al citarlo en su práctica, cumplían también, «mesiánicamente», con la cita o compromiso de encuentro establecida a través del tiempo con esos expropiados y enajenados.

El intento que acabo de hacer, el de articular la propuesta de Carlo Ginzburg de un «paradigma indiciario» para la escritura de la historia con la idea de Walter Benjamin de que la imagen verdadera del pasado solo se da cuando el historiador es capaz de citar de él desde un presente que se asume en el «instante del peligro», es un intento que obedece a la preocupación del propio Ginzburg de no dejar al «paradigma indiciario» en el plano de la simple metodología del oficio de los historiadores, al que parecería pertenecer. El «paradigma indiciario» solo se emplea adecuadamente cuando —como hizo Marx hace ciento cincuenta años— los indicios que descubre se refieren a aquello que el *continuum* histórico establecido tiene que esconder ante todo, al hecho de que la barbarie ha tenido que ser, hasta ahora, la cara oculta de todas las maravillas del progreso.

Capítulo IX

La nación posnacional

Yo que nací en lo aparente, ¿podría soportar lo real?

FERNANDO PESSOA

El ocaso de la política parece ser el tema recurrente en esta vuelta de siglo. Los ciudadanos miran su intervención en los asuntos públicos como una acción inútil, sin influencia en los acontecimientos de la vida real; los temas que se debaten en la política son cada vez más lejanos para ellos; las opciones electorales les resultan intercambiables; la actividad política en su conjunto se ha vuelto una escenificación aburrida, cuando no simplemente repugnante.

Es un panorama inquietante que parece dar la razón a quienes ven en los progresos de los últimos tiempos un hundimiento seguro en la barbarie y que está conectado sin duda con un hecho histórico cada vez más evidente después de la caída del «socialismo real» (es decir, del fin de la tercera guerra mundial o Guerra Fría), el hecho conocido como la pérdida de soberanía de los Estados nacionales.

Gran parte de las principales decisiones que antes solían tomar los Estados nacionales —decisiones que daban su contenido a la vida política o eran la materia con la que ella trabajaba— han pasado hoy en día a ser tomadas por una «entidad estatal transnacional en ciernes», incompleta pero ya efectiva, en la que se articulan, entre otras, de manera todavía incoherente, instituciones como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial de Comercio, etcétera. Se trata de una entidad difusa que responde espontáneamente, desde el automatismo de la economía capitalista, a una necesidad que es apremiante desde hace ya más de un siglo, la necesidad de poner en pie un gobierno

planetario¹. La Organización de las Naciones Unidas, esa institución oligopólica al servicio de las grandes potencias, que los Estados vencedores de la Segunda Guerra Mundial impusieron al mundo en 1945, ha venido ocultando la necesidad ineludible de una entidad estatal de alcances realmente planetarios.

El ocaso de la política, su superfluidad, el vaciamiento de su presencia se conectan así, como el efecto a la causa, con la sustitución del Estado nacional en el cumplimiento de sus funciones; con el hecho de que asuntos esenciales de la vida pública de las naciones, que según la tradición moderna deberían entrar irresueltos en el ámbito de la política del Estado nacional para encontrar allí su solución, entran ahora en él resueltos previamente por una especie de gobierno transnacional cuyas disposiciones desbordan y subordinan de antemano sus tomas de decisión.

El Estado nacional ha sido la empresa histórica en torno a la cual se ha organizado la vida social del ser humano moderno. No hay característica del comportamiento civilizado propio de la modernidad que no remita de manera más o menos directa a su existencia. Por ello, su crisis actual debe ser vista como el momento central de la crisis de la modernidad en su conjunto. No es ocioso volver sobre la más básica de las preguntas acerca de él: ¿cuál ha sido la necesidad de que exista algo así como un Estado nacional? ¿Qué sucede actualmente con esa necesidad? ¿Es una necesidad que sigue vigente pese a todo, aunque de manera diferente a la tradicional?

Para comprender la necesidad de que exista algo así como el Estado nacional, una aproximación crítica a la modernidad capitalista debe partir de la «teoría de la enajenación». La caracterización

1 Tal vez la mejor comprobación de la existencia de esta entidad estatal transnacional es el hecho de que, antes de consolidarse, fue ya objeto de un «golpe de Estado»; un golpe de Estado «preventivo» intentado por Estados Unidos de América en torno al 11 de septiembre y el inicio de la guerra contra el terrorismo. «Si la conformación de algo así como un Estado planetario es algo inminente, es necesario adelantarse a los hechos y, abandonando la escala de los Estados nacionales, ampliar la vigencia del Estado estadounidense convirtiéndolo de una vez en el Estado global.» Así podría haberse formulado la idea de los gobernantes estadounidenses.

hecha por el joven Marx del ser humano moderno como un ser que enajena su esencia en las cosas que él mismo produce, adquiere en la obra del autor de *El capital* una precisión importante. La «esencia humana» es identificada en esta obra con la politicidad del ser humano (el «animal político»); con la necesidad en que está y la capacidad que tiene este ser de dar una determinada forma a su vida social, una figura identificada al conjunto de las relaciones de convivencia que mantienen entre sí los miembros de la comunidad en que él se constituye. La enajenación de esa esencia consiste en el proceso mediante el cual esa politicidad o capacidad de autoconfigurarse del ser humano está siendo usurpada instante a instante por las cosas, entendiendo por «cosas» el funcionamiento automático del mercado dominado por el capital, de la esfera de la circulación mercantil-capitalista de los bienes producidos y consumidos por la sociedad.

En general, la vida de las sociedades que producen y consumen su riqueza centradas en el mercado es una vida sometida a las cosas, «cosificada», porque en ella las relaciones de convivencia que puedan entablar entre sí los individuos humanos están siendo convertidas permanentemente en vehículo o soporte de una especie de «vida social» que llevan entre sí las mercancías, cada una de ellas encauzada en la realización del valor económico que porta en su interior. Pero la necesidad de la existencia del Estado nacional no se deriva de la cosificación que prevalece en estas sociedades simplemente mercantiles; ella aparece solo cuando se trata de la cosificación propia de las sociedades cuya vida está centrada en el funcionamiento propiamente capitalista del mercado o esfera de la circulación de mercancías y dinero, de una cosificación que es sobre todo una «enajenación».

La enajenación mercantil simple de la politicidad humana no implica una sustitución de la voluntad del ser humano de darse forma a sí mismo por otra voluntad ajena a la suya, sino solamente una paralización de esta y la entrega de las decisiones políticas al puro juego de azar. Solo la enajenación mercantil-capitalista introduce un «sujeto sustitutivo» en lugar del sujeto humano. Este sujeto, esta voluntad ya no simplemente azarosa, sino dotada de un *telos*, recibe un nombre en la «teoría crítica de la economía política» de Karl Marx, se llama «valor (de la mercancía capitalista) que se

autovaloriza», o también «proceso global de acumulación del capital». En la sociedad moderna, la esencia humana se encuentra enajenada en esta sujetidad cósmica que actúa desde el núcleo de la esfera de la circulación mercantil, desde el valor de la mercancía capitalista, y que impone «dictatorialmente» un *telos* determinado al conjunto de la vida social, la meta implacable del productivismo capitalista («producir para producir»).

Según Marx, la enajenación moderna debe ser vista como el hecho permanentemente repetido de una subsunción o subordinación del principio de organización endógeno de la vida concreta o social-natural del ser humano —del trabajo y el disfrute referidos a valores de uso, de la producción y el consumo de sus bienes terrenales— bajo un principio de organización que lo contradice radicalmente y que se genera en la necesidad abstracta de autorreproducción del valor capitalista o de acumulación del capital. Tratándose de una sociedad hipotética que estuviese modernizada sin fisuras en el sentido capitalista, la enajenación sería un proceso vigente en todos los actos humanos, desde los más íntimos hasta los más colectivos, desde los más nimios hasta los más decisivos, en la medida en que la reproducción de la «forma de valor» de la actividad humana, su funcionamiento de acuerdo al criterio de la acumulación capitalista, se habría convertido allí en la mediación absoluta indispensable de la reproducción de la «forma natural» de cualquier proceso de transformación de la naturaleza llevado a cabo por el ser humano.

La necesidad de que en la vida moderna exista algo así como un Estado nacional se comprende desde la perspectiva de esta teoría de la enajenación cuando se tiene en cuenta que la «forma natural» de la vida humana es, de todos modos, el fundamento y la condición de existencia indispensable de la «forma de valor». Las condiciones históricas reales en las que ha debido cumplirse esta «subsunción» o subordinación de la vida natural de la sociedad a la «vida» del capital han llevado a que en su cumplimiento se generen fenómenos sociales y políticos muy particulares, entre ellos, sobre todo, el Estado nacional moderno.

La necesidad más elemental de que exista en la historia moderna algo así como un Estado nacional viene del hecho de que el

proceso de acumulación del capital, que es en principio o tendencialmente un proceso unitario, dado que tiene lugar a través de la mediación de una realidad planetaria global, el mercado mundial, debió subsumir bajo su funcionamiento a un proceso de trabajo o de reproducción de la riqueza social cuyo campo instrumental no había alcanzado todavía la capacidad técnica de funcionar coordinadamente a escala planetaria. Debió así constituirse como el concurso competitivo de «muchos conglomerados de acumulación de capital», como el encuentro hostil entre los «muchos grupos de capital» empeñados en procesos de acumulación particulares (técnicamente independientes los unos de los otros), articulados entre sí solo gracias a un enfrentamiento mercantil de todos contra todos por la supervivencia.

Los Estados modernos son, en el plano más básico de su existencia, empresas colectivas particulares de acumulación de capital capaces de ganarse una posición en el mercado mundial en virtud de que aglutinan en torno a sí a una masa considerable de patrimonios privados —unos simplemente mercantiles, otros mercantil-capitalistas— y de que están dispuestos a aprovechar y compartir las ventajas comparativas que les tiene asegurado su dominio monopólico sobre una base «social-natural» especialmente productiva. Un Estado moderno es sustentable o competitivo cuando la meta de acumulación de los capitales que lo componen es atractiva para la mayor parte de los propietarios privados de una comunidad; a su vez, esa meta se vuelve atractiva gracias a que el conglomerado de capitales del que se trate puede exigir en el mercado mundial y derramar hacia el interior de la comunidad una renta por la productividad extraordinaria, sea del territorio, de la población o de la tecnología, que tiene a su disposición en términos monopólicos.

En otro sentido, la necesidad social de que exista el Estado nacional moderno viene de un hecho al que se aludía más arriba, el de la dependencia en que está el «valor autovalorizándose» respecto del soporte o vehículo concreto o «natural» al que subsume, es decir, respecto de la vida concreta de la comunidad. Existiendo ya como sociedad civil, como conjunto de propietarios privados capitalistas y no capitalistas (trabajadores), la comunidad solo

puede convertirse en el soporte demográfico de la empresa histórica estatal de acumulación de capital, hacer suya esa empresa, confundirse con ella, si llega a experimentarla como propia, como generada por ella misma, y no como exterior e impuesta sobre ella. Para alcanzar esto, la comunidad debe comenzar a existir de acuerdo a una figura de sí misma que la identifica como comunidad de y para la empresa estatal capitalista; debe recomponerse, autodisciplinarse, desechando un sinnúmero de potencialidades suyas, para constituirse propiamente como nación. Solo metamorfoseada en nación, solo en tanto que sujeto ilusorio de la actividad del capital, la comunidad puede «entenderse» con este, y este puede ejercer realmente su acción de subsumirla. Convencida de que el Estado es una creación suya, la comunidad en figura de nación no hace sin embargo otra cosa que servir al impulso anónimo e irracional del Estado capitalista, necesitado de un rostro y un sentido en apariencia humanos para funcionar adecuadamente.

En el cambio de siglo actual, la necesidad que tiene el valor económico capitalista en su proceso de autovalorización de cumplir su esencia de sujeto enajenado o sustitutivo, es decir, de subsumir bajo su dinámica a la existencia social concreta, sigue siendo tan intensa y urgente como en un principio; pero no puede decirse lo mismo de las condiciones reales en las que debe satisfacer esa necesidad: estas se han alterado sustancialmente a lo largo del siglo XX. Las nuevas condiciones parecen desautorizar la tradición que hacía del sostenimiento del Estado nacional el recurso privilegiado de la acción subsumidora del capital.

En efecto:

- a) La coordinación a escala planetaria del funcionamiento de las fuerzas productivas, la unificación planetaria del proceso de trabajo a partir de la interconexión técnica de todo su campo instrumental, es un hecho en formación encaminado a volverse dominante. Junto con él pierde su razón de ser la preferencia del capital a anclar su necesidad de fragmentarse en «muchos conglomerados de capital» sobre el fondo de la desconexión técnica del proceso de trabajo a escala mundial.

Consecuentemente, también la base técnico-económica de los Estados nacionales tiende a desvanecerse.

- b) El predominio del monopolio de la tecnología sobre los otros dos monopolios —el del territorio y el de la población— como fundamento de la apropiación de una renta en el mercado capitalista mundial es uno de los hechos más característicos de la historia económica en el siglo XX. Indispensable para la dinámica de acumulación del capital, la apropiación por parte de los señores de la tierra y por parte de los empleadores de fuerza de trabajo autóctona de una renta, de una porción del plusvalor explotado en la producción capitalista, fue siendo arrebatada poco a poco a lo largo del siglo XX por los «señores» de la tecnología, los propietarios monopolísticos de las innovaciones técnicas, potenciadoras de la productividad del trabajo. La propiedad sobre la tecnología petroquímica, por ejemplo, llegó a ser más redituable que la propiedad sobre los yacimientos de petróleo. La capacitación profesional de la fuerza de trabajo llegó a ser más productiva y mejor explotable que las virtudes, sean estas somáticas o éticas, de los propietarios de la fuerza de trabajo. Consecuentemente, al ser anuladas por la superioridad productiva de la tecnología, las ventajas comparativas otorgadas a un grupo de capitales por la productividad de un territorio o una población determinados tienden a fallar en su calidad de sustento «nacional» de la empresa histórica estatal².

La supervivencia del Estado capitalista nacional como empresa histórica en esta vuelta de siglo, cuando se multiplican los indicios de que las condiciones que propiciaron esa empresa se han debilitado sustancialmente, conduce a la siguiente pregunta: ¿de qué o para qué puede servirle ahora la nación a la nueva entidad estatal de la modernidad capitalista?

2 Habría que añadir a esto que el monopolio de un Estado nacional sobre la productividad extra de su población autóctona es burlado sistemáticamente por las empresas extranjeras maquiladoras o por la explotación de los «migrantes» en los Estados más poderosos.

Cabe suponer que dos necesidades esenciales de la valorización del valor o acumulación de capital permanecen constantes en nuestros días: la primera, la que dicho proceso tiene de repartirse en múltiples procesos similares, enfrentados entre sí en competencia dentro del mercado mundial; la segunda, la que tiene la dinámica en «forma de valor» de la acumulación de capital, de subsumir realmente bajo su «lógica» a la existencia en «forma natural» del proceso de reproducción social, es decir, la necesidad que el valor capitalista tiene de «encarnar» o tomar cuerpo concreto en la comunidad natural humana, «reidentificándola» en el sentido de su autorrealización.

¿Cuál es el principio de diferenciación interna o de autopartición del capital que tiende a resultar predominante en nuestros días, una vez que el anterior, el de la adopción de la desconexión técnica real de las fuerzas productivas, va perdiendo su base? No sería descabellado afirmar que el nuevo principio de autopartición del capital está en proceso de pasar del plano horizontal al plano vertical; que lo que comienza a adoptar ahora como razón de ser de la misma —es decir, cuando un don natural como el petróleo deja de ser la fuente de energía insustituible— es la diferenciación estratificada que se impone a la inversión capitalista en el acceso al uso, desarrollo y monopolización de la tecnología. La «geografía» sobre la que se reparte la acumulación de capital no sería ya de orden espacial, sino de orden sobre todo funcional dentro de las innumerables posibilidades de combinación financiero-tecnológica para la acumulación de capital en el mercado mundial. Las empresas políticas de los conglomerados de capital conformados en esta «geografía» *sui generis*, las entidades estatales —transnacionales, por supuesto— tendrían ahora una consistencia maleable y transitoria, completamente diferente de la que caracterizaba a los Estados de base demográfico-territorial.

¿Qué posibilidades puede tener la acumulación de capital, en estas nuevas condiciones, de satisfacer la necesidad que tiene —para subsumir realmente a la vida social bajo la «vida» del valor económico y funcionar así adecuadamente— de tomar cuerpo en una figura social «comunitaria», de «encarnar» en un «sujeto» concreto y de identificar concretamente a sus miembros, como lo venía

haciendo al metamorfosearse en «nación»? La ocurrencia de Huntington acerca de un nuevo siglo cuyos conflictos definitorios tendrán que ver con «el choque de las civilizaciones» puede tener algo de atinada. En efecto, dentro de la comunidad étnico-territorial, el único grupo o colectivo de identidad concreta que puede constituirse sin hacer referencia a la naturaleza, a «la sangre y el suelo», es el que afirma su identidad en torno a la quintaesencia de esa naturalidad, es decir, a las formas civilizatorias, a los «usos y costumbres». Sobre el plano en que la figura «moderna» de la vida y el mundo de la vida —que se confunde con los rasgos «occidentales» (o «estadounidenses») — entra en conflicto con las figuras no modernas o no occidentales del mismo, sobre el terreno en que se enfrenta a ellas y las somete o se deja someter por ellas, se abre un nuevo y amplio horizonte de constitución de identidades que está a disposición del valor capitalista en su búsqueda de cuerpos sociales concretos en los que encarnar. La noción misma de identidad cambia. Se trata de identidades de un tipo diferente del que ha servido para construir las identidades nacionales: inestable o cambiante, polivalente o impreciso, siempre en un juego de adecuaciones varias a los esquemas de comportamiento requeridos por el progreso tecnológico de raíces occidentales.

En medio de este proceso de transición tan radical y acelerado, el viejo Estado nacional tiene todavía que cumplir una importante tarea, la de transformarse y acondicionarse a sí mismo para ser sustituido por la nueva entidad estatal transnacional.

Por lo pronto, esta última no solo respeta las soberanías de los Estados nacionales en la medida en que ellos no interfieren con su funcionamiento, sino que las refuncionaliza, adecuándolas con la tendencia a su expansión y consolidación. En Europa, por ejemplo, en un sentido, hace de ellas soberanías vigentes pero parcialmente delegadas a la soberanía trasnacional; en otro, descentraliza su vigencia en la de un sinnúmero de soberanías locales. Los nacionalismos estatales son sustituidos por nacionalismos continentales y locales, que no son solo inofensivos para la entidad trasnacional, sino aliados de ella.

Vaciándose de su contenido tradicional, el Estado nacional moderno logra sin embargo mantenerse con vida. Y no es de extrañar

que quien defiende una restauración tal vez ya imposible de su soberanía no sea la cúpula de la sociedad civil, con los propietarios capitalistas de punta, conectados con la valorización transnacional del capital, sino más bien la parte baja de la misma, compuesta por los propietarios privados simplemente mercantiles (trabajadores) y por los capitalistas excluidos de los beneficios de la renta tecnológica. La reivindicación que hacen del Estado nacional moderno ciertas clases de la sociedad cuyos intereses son tendencialmente anticapitalistas se explica además por la confusión sostenida históricamente por ese Estado entre la comunidad social natural y la configuración de esta como comunidad nacional, construida por él para efectos de su propia realización. Por supuesto que el destino de las comunidades naturales concretas entra también en juego junto al de los Estados nacionales, pero se trata de un destino independiente, propio de ellas, dotado de su propio sentido histórico, a tal punto que el desvanecimiento de su identidad como nación de Estado puede ser incluso la premisa de su liberación como comunidad democrática. Sin embargo, la comunidad identificada como nación no parece dispuesta a perder su identidad «a cambio de nada». Y es que, de hecho, la figura nacional estatal, «trabajada», reelaborada, transformada a través de la interiorización que hace de ella la vida concreta de la comunidad, se ha «naturalizado» con el tiempo, ha dejado de ser una mera emanación autoidentificadora del Estado capitalista y ha pasado a enriquecer el juego de identidades siempre abierto que tiene lugar en esa vida.

Como es de esperarse, en el caso de Estados nacionales «atípicos» como los del tercer mundo, especialmente en el de los latinoamericanos, en los que los núcleos de acumulación de capital no lograron nunca el grado suficiente de independencia mediante una participación en la apropiación de la renta tecnológica, este proceso de transición resulta altamente conflictivo. Para estos Estados, transnacionalizarse significa convertirse en administradores de su propia quiebra económica, en encargados de negociar la entrega de sus ventajas demográficas y territoriales —es decir, de sus propias bases— a cambio de las franquicias tecnológicas indispensables para sostener una «vida civilizada». El proceso de transnacionalización de la

entidad estatal respeta la «independencia» de las economías nacionales del tercer mundo porque asociarlas en términos de igualdad al funcionamiento globalizado de la acumulación de capital, integrarlas como existen de hecho, reciclarlas como las totalidades que (pese a todo) son, traería «efectos desestabilizadores en la economía mundial», es decir, resultaría contraproducente para esa acumulación. Protege esas economías, manteniéndolas en la precariedad de su supervivencia, porque, por lo demás, ciertas partes de ellas resultan de todas maneras «recuperables» en sus condiciones actuales.

No es de extrañar, por esta razón, que el proceso de transnacionalización lleve a los más indefensos de los Estados nacionales capitalistas del tercer mundo a convertirse no solo en Estados subastadores de sus ventajas naturales, sino en Estados «negreros», que permiten la violación de su monopolio sobre la masa de fuerza de trabajo que les pertenece, dotada de virtudes autóctonas, a cambio del efecto estabilizador de sus economías alcanzado con la ampliación extraterritorial de las fuentes de empleo (formales e informales). La industria maquiladora, en cualquiera de sus modalidades, mediante la implantación de enclaves de la economía extranjera en la nacional o mediante la absorción en el extranjero de destacamentos de fuerza de trabajo nacional, tratada esta como fuerza de trabajo pura (sin la persona del trabajador), parece ser el tipo de industria característico de esta etapa de transición de las economías nacionales del tercer mundo a la economía transnacional. Consecuentemente, el «migrante», el trabajador extranjero informal, parece ser la nueva figura humana en esta vuelta de siglo. Se trata de un *alien* en el país huésped, no de un inmigrado; de él se acepta solo la fuerza de trabajo de la que es dueño, no se lo recibe a él por entero (con su equipo familiar) como un ser humano, como un ciudadano común. El salario que se le paga no se compara con el salario normal (más otras «prestaciones» de todo orden) que perciben los «connacionales» de ese país.

La permanencia posnacional de la nación es la de una comunidad humana de bases étnico-territoriales construida como el sujeto ilusorio de una empresa estatal que está en proceso de sustituirla en tal función por una comunidad humana de bases diferentes, más

acordes con su nueva consistencia transnacional. Se trata de una permanencia que hace manifiesta, por un lado, la necesidad que tiene la comunidad humana de dotarse a sí misma de identidades concretas y, por otro, la imposibilidad de hacerlo en las condiciones de la enajenación capitalista. Expropiada de su soberanía democrática, sometida al sentido que la vida social adquiere cuando entrega el cuidado de su riqueza a la entidad valorizadora del plustrabajo explotado a los trabajadores, la comunidad moderna debió dejar que la vigencia de ese sentido le adjudicara una identidad, la identidad nacional. Ahora que esta vigencia se encamina en otra dirección, la comunidad humana se aferra a esa identidad; al hacerlo, sin embargo, no parece reivindicar su figura nacional en crisis, sino proyectar en ella el juego de identidades en el que podría entrar sí, en lugar de la empresa estatal capitalista —nacional o transnacional—, fuera otra dinámica social, una dinámica poscapitalista, la que la moviera a hacerlo. Por lo pronto, el Estado nacional de bases étnico-territoriales solo parece servir ahora para mantener a raya, dentro de las fronteras establecidas, a todos aquellos humanos que no pueden todavía (o nunca llegarán a poder) integrarse en la comunidad del nuevo Estado trans y posnacional de autoafirmación puramente civilizatoria.

Capítulo X

El barroquismo en América Latina

Repitiendo la frase de Weissbach, adaptándola a lo americano, podemos decir que entre nosotros el barroco fue un arte de la contraconquista.

JOSÉ LEZAMA LIMA, *La curiosidad barroca*

NO ES PRECISAMENTE ESCASA la literatura que sostiene la existencia de una afinidad recíproca entre lo barroco y la vida cultural de muchas regiones de América Latina. Sin embargo, quien intente averiguar en qué consiste esa afinidad recíproca tendrá que contentarse con definiciones que por lo general compensan su falta de argumentos con un exceso de entusiasmo.

Es vieja ya la tendencia a asociar la forma artística barroca con un proceso social más general de producción de formas que incluye, más allá de la creación artística, al conjunto de la actividad cotidiana en una situación histórica determinada. Es tan antigua como la aceptación y la fijación que se encuentra ya en el siglo XIX, en el *Cicerone* de Burckhardt, de lo barroco como una forma genuina de la creación artística. Así, por ejemplo, muy en el sentido de ese siglo, lo barroco pudo ser encontrado lo mismo en la consistencia de un cierto tipo de obras de arte que en la «identidad cultural de un pueblo»; de aquel pueblo, precisamente, que era capaz de producir espontáneamente ese tipo barroco de obras de arte. Aunque la calidad del barroco de Bohemia y de Baviera fuese altamente valorada, al barroco italiano o español se le reconocía un aura que parecía ser el testimonio de que la relación de dependencia de una determinada forma artística con una cierta forma cultural era, en última instancia, una relación de dependencia respecto de una supuesta sustancia nacional. Esta suposición, de que la fuente originaria de las diferentes formas culturales se encuentra en la consistencia misma de un ser nacional, es una suposición que

ha sido siempre cuestionable. Hoy en día, sin embargo, después de la experiencia del siglo XX, una vez que las naciones han mostrado la realidad puramente funcional que tienen como construcciones destinadas a mediar o hacer posible la «vida» del capital —una «vida» barbarizadora, que tiende a la destrucción de la vida real en la que se generan formas—, esa suposición no resulta solamente insostenible, sino peligrosamente ideológica.

En lugar de la explicación romántico-nacionalista de la relación entre forma artística y forma cultural puede tenerse en cuenta otra, contrapuesta a ella, en la que, por ejemplo, lo italiano-hispánico en lo barroco, el aura católico-mediterránea del barroco, no tiene por qué ser reducida a simple emanación de una sustancia; en la que dicha relación pueda ser encontrada en otro lado: en la permanencia histórica efímera y siempre inestable de un determinado juego de formas. Según esto, formas artísticas barrocas, obras de arte barrocas pueden aparecer en cualquier parte, en cualquier situación imaginable. Serán siempre prolongaciones de un gesto, de una propuesta de forma que surge a raíz de una experiencia social peculiar a la que podemos caracterizar de barroca. Lo que sucede es que las experiencias barrocas no están distribuidas indiferentemente en el mapa histórico-geográfico; solo en ciertas situaciones históricas se presentan de manera especialmente frecuente y radical, es decir, de manera determinante. Tales fueron, precisamente, las situaciones de Italia y España en los siglos XVII y XVIII, en las que las formas paradigmáticas del barroco se gestaron a partir de la crisis formal que prevalecía en la vida social posrenacentista.

Prácticamente todos los intentos de describir la obra de arte barroca subrayan, en calidad de rasgo característico y distintivo, no solo su «ornamentalismo» sino, por encima de él, su profunda «teatralidad». Así lo hace incluso Wölfflin pues lo «pictórico», lo «antilineal» que es para él el rasgo que caracteriza ante todo a lo barroco, consiste principalmente en crear obras de arte en las cuales «el ser se encuentra subordinado al parecer», algo que es propio de la representación teatral, en la que la vida real solo tiene vigencia como material de la «vida» ficticia. En los edificios barrocos, dice él, por ejemplo, su estar ahí para ser habitados pasa a un segundo plano

respecto de su estar ahí para ser admirados. Su función práctica solo aparece en tanto que trabajada por su función estética.

Cuando se plantea la pregunta acerca de lo específico en el carácter decorativo-teatral de las obras de arte barrocas —pues existen también, por supuesto, decoraciones no barrocas—, pienso que es conveniente recordar una afirmación que aparece en los *Paralipomena* de la teoría estética de Theodor W. Adorno: «Decir que lo barroco es decorativo no es decir todo. Lo barroco es *decorazione assoluta*; como si esta se hubiese emancipado de todo fin y hubiese desarrollado su propia ley formal. Ya no decora algo, sino que es decoración y nada más».

Adorno apunta hacia la paradoja encerrada en la decoración barroca. Es una decoración que se emancipa de lo central en la obra de arte, de su núcleo esencial, a cuyo servicio debe estar; pero que, sin embargo, al mismo tiempo no deja de ser una decoración, una *serva*, una *ancilla* de aquel centro. No llega a convertirse en una obra diferente, independiente, en medio de la obra básica, sino que permanece atada a esta, como una sutil pero radical transformación de la misma, como una versión completamente diferente de lo que ella es a primera vista. Solo difiere de una decoración normal, no absoluta o no barroca, en la manera de su servicio, en el modo de su *performance*: es un modo exagerado, re-conformador. El modo absoluto de estar decorado, en el que lo esencial aparece cuando se trata de una obra de arte barroca, es un modo que no aniquila aquello esencial, sino que solamente lo supera; que no lo anula o destruye, sino que únicamente lo trasciende. Es precisamente esta manera o este modo del decorar lo que afirma y desarrolla su ley formal propia, autonomía, en el interior mismo de la ley central de la obra de arte.

El juego de los pliegues que esculpe Bernini en el hábito de su *Santa Teresa*, e incluso más en el de su *Beata Ludovica*, introduce en la representación de la experiencia mística que se encuentra en estas obras una subcodificación que permite descubrir, por debajo de la estrechez ascética, lo sensorial, corpóreo o mundano de dicha experiencia. De esta manera, sin abandonar el motivo cristiano, la capilla Cornaro en el templo de Santa Maria della Vittoria, donde puede contemplarse el grupo escultórico de la *Santa Teresa*,

se transfigura subrepticamente en un lugar de estetización pagana e incluso anticristiana de la vida.

Sin embargo, como dije anteriormente, lo ornamental de la obra de arte barroca no es más que el aspecto más evidente de un rasgo suyo que la caracteriza de manera más determinante. La afirmación de Adorno acerca de la *decorazione assoluta* del barroco debería, según esto, reescribirse o parafrasearse para que mencione no solo una decoración, sino una teatralidad absoluta de la obra de arte barroca. La afirmación sería entonces esta:

Decir que lo barroco es decorativo no es decir todo. Lo barroco es *messinscena assoluta*; como si esta se hubiese emancipado de todo servicio a una finalidad teatral (la imitación del mundo) y hubiese creado un mundo autónomo. Ya no pone en escena algo (esa imitación), sino que es escenificación y nada más.

La teatralidad inherente a la obra de arte barroca sería entonces una teatralidad específicamente diferente, una teatralidad absoluta porque, en ella, la función de servicio respecto de la vida real, que le corresponde al escenario en cuanto tal, ha experimentado una transformación decisiva. En efecto, sobre el espacio circunscrito por el escenario ha aparecido un acontecer que se desenvuelve con autonomía respecto del acontecer central y que lo hace sin embargo, parasitariamente, dentro de él, junto con él; un acontecer diferente que es toda una versión alternativa del mismo acontecer.

En el arte barroco incluso las obras arquitectónicas, que están conformadas con materiales de larga duración, tienen la consistencia formal del arte efímero. Las obras del arte barroco son obras cuyo efecto sobre el receptor debe imponerse a través de una conmoción inmediata y fugaz, a través de un *shock* psíquico. Esta experiencia introductoria es la experiencia de lo paradójico, es decir, la experiencia de una crisis de la percepción. El carácter absoluto de lo ornamental-teatral —que distingue a la obra de arte barroca, según Adorno— se vuelve manifiesto en esta perturbación inicial —profunda pero pasajera— del equilibrio psíquico en el receptor. Así, por ejemplo, ¿cuál de los dos mundos, percibidos con igual facticidad por Segismundo,

en *La vida es sueño*, de Calderón de la Barca, es el efectivamente real y cuál el solamente soñado? ¿El del encierro en la torre o el de la corte del rey? La convicción perturbadora de la ambivalencia de ambos mundos, dice Gracián, haciendo explícita la idea de Calderón de la Barca, es el primer paso de la peculiar sabiduría barroca. Es, por otro lado, una convicción que, al implicar una residencia afirmativa en medio de lo paradójico, ofrece una clave para apreciar la significación que tiene esta «teatralidad absoluta» del arte barroco en el contexto global del arte de la modernidad.

El arte barroco tiene una manera especial, peculiar, de cumplir la tarea implícita que la vida moderna ha confiado a la creación artística. Se trata de la tarea que consiste en procurar una representación, es decir, una apropiación cognoscitiva del mundo; pero no de hacerlo en un reflejo racional del mismo, no en conceptos dirigidos al entendimiento, sino de manera sensorialmente inmediata, en imágenes destinadas a la experiencia estética. El arte barroco cumple con esta tarea. Produce imágenes —plásticas o lingüísticas— a través de las cuales el mundo puede ser apropiado en una representación estético-cognoscitiva; pero lo hace de una manera tal que pone en crisis la esencia moderna de la representación cognoscitiva.

En todo tipo de representaciones, incluso en aquellas que no necesitan directamente de un escenario, como la que tiene lugar en el uso poético del lenguaje, por ejemplo, al arte barroco le importa enfatizar lo teatral, lo escenográfico; y ello, porque la escenificación absoluta que él pretende alcanzar parte del presupuesto de que todo artista tiene de por sí la función de un hombre de teatro, de un actor. En esencia, el pintor, el poeta serían hombres de teatro, solo que en su obra el resultado de su acto de representación se habría separado espacial y temporalmente de la realización del mismo y la habrían sobrevivido.

La representación teatral es una realidad holística; la acción estetizadora no se conecta en ella solamente con una parte o una perspectiva del mundo, sino con el mundo como un todo. El teatro imita poéticamente la totalidad de la vida, pone sobre el escenario, trabajándolo estéticamente, un corte completo de su acontecer omnicomprendivo. El «sistema de las bellas artes» se concibe en el barroco

a partir de esta experiencia holística; a partir de la experiencia de las distintas perspectivas posibles que quedan abiertas y están permitidas según el condicionamiento material de la conformación estética. De este modo, la arquitectura resultaría de la configuración del espacio propuesta por el decurso de la acción dramática; la pintura y la escultura, del escenario de volúmenes y colores que proyectan los distintos estados de ánimo de una escena; la danza, del juego de movimientos que despliegan los personajes sobre el escenario; la poesía, de las crisis del habla por las que pasan sus parlamentos; y la música, de la sucesión del tiempo dramático, plena del sentido de lo que acontece.

El efecto elemental del re-presentador, del hombre de teatro que sería inherente a todo artista, consiste entonces esencialmente en haber saltado por encima del *discontinuum* que existe de hecho entre el lugar —real o imaginario— del objeto como objeto por representarse y el lugar del objeto como objeto ya representado, es decir, el lugar que corresponde al ocupado por el resultado perceptible de la representación, el lugar en donde se encuentra el público. La superación de este *discontinuum*, el acto de la representación en cuanto tal, es un acto creativo porque la imagen dramática o la forma a través de la cual algo no representado se convierte en algo representado —una forma que en principio es absolutamente nueva— es una imagen inventada y producida por el artista.

¿Qué es entonces lo que hace, cuando se trata del arte barroco, que esta teatralidad que domina en todas las obras artísticas sea una teatralidad propiamente absoluta, una *messinscena assoluta*? La pregunta se encuentra tal vez en la estrategia melancólica de vida de don Quijote. Para él, la consistencia imaginaria del mundo transfigurado poéticamente —del mundo escenificado con la ayuda de las novelas de caballería— se ha vuelto, como mundo de la vida, mil veces más necesaria y fundamentada que la del mundo real del imperio de Felipe II, necesario en virtud del oro y basado en la fuerza de las armas.

La *messinscena assoluta* es aquella en la que el servicio de representar —de entregar al mundo real un doble imaginario de sí mismo— se cumple de manera tal que termina por desarrollar él mismo una necesidad propia, aparte de la que tiene por el hecho de

estar al servicio del mundo; por establecer una «ley formal» autónoma, propia de una representación que ha llegado a convertirse en una versión diferente del mismo mundo representado.

Al descubrir una legalidad propia o una «naturalidad» en algo tan falto de fundamento, tan contingente e incluso improvisado como es un mundo puesto en escena, la teatralidad absoluta invita a invertir las cosas, a plantear, al mismo tiempo, la legalidad del mundo real como una legalidad cuestionable; descubre que ese mundo es también esencialmente teatral o escenificado, algo que en última instancia es también contingente, arbitrario.

Si regresamos ahora a la asociación antes mencionada entre lo barroco y unas formas identitarias histórico-geográficamente determinadas, como algunas de América Latina, debemos insistir en que esta asociación no debe ser vista como una comunidad de orden sustancial, sino como una afinidad puramente formal de las sociedades americanas con un determinado principio formal, el principio barroco —una afinidad que se repite una y otra vez, por determinadas constantes históricas de la reproducción de su mundo vital.

La afinidad de muchas regiones de América Latina respecto del principio formal barroco es tan vieja como la historia moderna del continente. A principios del siglo XVII, bajo el dominio hispanoportugués, la población baja de las nuevas ciudades del continente, una población predominantemente india, desarrolló un modo de comportamiento peculiar, destinado espontáneamente a rescatar tanto su propia existencia como la existencia de la nueva civilización ibero-europea del peligro de decadencia y desaparición que los amenazaba. La correspondencia de este modo de comportamiento, de esta estrategia de supervivencia conocida como mestizaje cultural, con aquello que acabamos de describir como el procedimiento de la *messinscena assoluta* del barroco, es un hecho que no puede ser ignorado. Remite a un *ethos* social común, un *ethos* barroco, que puede encontrarse lo mismo en la vida cotidiana de Italia y España en los tiempos del capitalismo temprano, que en la vida que dio comienzo a la nueva sociedad mestiza de la que habrá de ser América Latina.

El siglo XVI fue para América el «siglo heroico de la Conquista», es decir, del intento europeo —de la nueva «Europa de las

naciones»— de sustituir la antigua civilización americana por la suya propia, incluso si para ello debía recurrir al aniquilamiento de los seres humanos portadores de esta civilización. Fue el siglo de la violencia abierta, en el que el oro del nuevo continente fue explotado hasta su última onza y en el que casi la totalidad de la población aborigen fue aniquilada. «Siglo de la espada», el siglo XVI de América fue también el «siglo de la cruz», es decir, de los evangelizadores (franciscanos, dominicos, etcétera): el siglo del primer intento de una sociedad (la sociedad de Europa) de imponer un cambio de identidad en el otro (en los indios) como momento mediador de una transformación radical propia, es decir, de una renovación del cristianismo.

El siglo heroico terminó sin embargo como un gran fracaso. En efecto, la civilización americana pudo ser destruida, pero la europea, que solo madura con el crecimiento de la riqueza mercantil, no pareció tener interés en asentarse en América. El flujo del oro se volvió cada vez más débil, la fuerza de trabajo barata cada vez más escasa. El contacto estrecho y frecuente con la metrópoli, que era indispensable para el mantenimiento del mundo civilizado europeo en América, se volvió cada vez más flojo y espaciado. España, es decir, Europa, volvía la espalda a sus propios adelantados en América y la precaria América europea, muy lejos de poder civilizar la vida social en el continente, parecía haber entrado, ella misma, en un proceso de regresión indetenible. En el lugar que ocupó la civilización de los aztecas, mayas e incas, estaba por instalarse en América el grado cero de la civilización.

Pero al mismo tiempo que la historia del siglo XVI terminaba en América, una nueva historia, la del siglo XVII, había comenzado ya, subterráneamente. Su escenario se encontraba en las ciudades —no en el campo, donde los usos feudales paralizaban al mercado y donde el *apartheid* continuaba la aniquilación de los indios—, y no en los círculos oficiales de la sociedad aceptada por la Corona española, sino en la parte baja y en la periferia de ellas, en el espacio de la economía «informal» o «negra», donde se ganaban la vida las capas más amplias de la población trabajadora; allí donde una buena parte del último décimo restante de la población indígena debía continuar su existencia.

Se trata de una historia cuyo sujeto no podía ser otro que, precisamente, esta población; una población para la cual la cuestión acerca de su propia identidad se planteaba con urgencia: la cuestión de quién era ella, la que para entenderse en el mundo debía entregarse al uso de una lengua ajena; la que, para hacer de su trabajo un proceso productivo, debía trasladarse inevitablemente a la utilización de una técnica ajena. La estrategia de comportamiento autoafirmador de identidad que se esboza y desarrolla espontáneamente entre la población indígena —que vive en esa dimensión informal indispensable en la estructura de las primeras ciudades americanas— consiste en algo aparentemente sencillo: en imprimir y cultivar una manera propia de llevar a cabo la empresa que recae sobre sus hombros, la de revitalizar las formas civilizatorias europeas. Esta parte de la población indígena renuncia a un intento que se había vuelto cada vez más imposible, el de revivir su antiguo mundo y reponerlo en el lugar usurpado por el europeo. Se compromete, en cambio, en otro diferente, el de convertir la destrucción sistemática de sus formas civilizatorias en un proceso de reconstrucción de las formas europeas, un proceso en el que la quintaesencia de las suyas propias pasa a formar parte de lo construido. Despoja a su identidad ancestral de los contenidos concretos elaborados históricamente a partir de su forma, se queda solo con esta y recobra su identidad perdida, metamorfoseada ahora en los contenidos de la identidad europea a la que insufla una nueva vida.

Desde principios del siglo XVII, los indios citadinos de América imitan a su muy peculiar manera las formas técnicas y culturales europeas. Las imitan, es decir, hacen una representación de ellas, las escenifican ante un público que no las conoce y que necesita conocerlas, el público compuesto por los habitantes de las nuevas ciudades, es decir, antes que nada por ellos mismos y después también por los europeos americanos (los criollos). Al hacerlo, estos indios son actores, pero unos actores muy especiales, dada la condición igualmente especial que les impide abandonar el escenario y retornar a la «normalidad»; son indios que representan el papel de no indios, de europeos, y que ya no están en capacidad de volver a ser indios a la manera en que lo fueron antes de la época

de la Conquista, porque esa manera fue anulada y no puede volver a tener vigencia histórica. Son actores para quienes el mundo representado se ha vuelto más real que el mundo real porque la realidad de este se ha desvanecido: actores de una *messinscena assoluta* obligada, impuesta por la historia. De manera diferente a la huida de don Quijote, cuando escapa de la miseria de su mundo y se instala en otro, transfigurado imaginariamente, la estancia de los indios citadinos de América en ese otro mundo, tan extraño para ellos, el de los europeos, que los salva también de su miseria, es una estancia que no termina. No despiertan de él, no regresan al «buen sentido», como don Quijote; no regresan de ese otro mundo imitado, representado, sino que permanecen en él y se desenvuelven en él, convirtiéndolo poco a poco en su mundo real.

En la parte norte de América la civilización europea «liberó» un inmenso territorio —lo limpió de seres humanos y de animales y plantas «disfuncionales»— y pudo extenderse sobre él a sus anchas. En la parte sur de América, en cambio, su imposición debió seguir otros caminos. Para europeizar la antigua América, la civilización europea debió americanizarse; debió reconstruirse desde sus bases a la manera americana. Fue una transformación cuyos agentes no fueron los propios europeos, sino los indios derrotados e integrados en la vida citadina. Fueron éstos quienes, luego de la destrucción y decadencia de su propia civilización, no pudieron encontrar otro método de supervivencia que asumir y construir de nuevo, comenzando desde cero, la civilización de sus vencedores europeos. Este procedimiento, conocido como la estrategia del mestizaje cultural, y según el cual las formas vencedoras son reconfiguradas mediante la incorporación de las formas derrotadas, es un comportamiento en el que el principio formal barroco puede reconocerse con toda claridad.

La idea que pretendo defender aquí es que el principio formal barroco fue re-descubierto y re-fundado en la sociedad indígena-española de México a partir del siglo XVII; que esta es la razón de que, desde entonces, haya podido desarrollarse una «afinidad electiva» determinante entre las formas de la vida cotidiana mexicana —incluidas las de su producción artística— y las formas del barroco proveniente de Europa.

Hegel solía decir que la historia avanza, pero que lo hace siempre solo por el «lado malo». En nuestra época, en la que la modernidad establecida parece haberse encauzado decididamente por el lado «malo» y que la vida civilizada parece haber atado irremediablemente su destino al destino de su forma capitalista —una atadura que parece conducirla indeteniblemente hacia la catástrofe—, puede ser conveniente aprender de la estrategia barroca de supervivencia —una estrategia que tiene una larga historia en México—; ella mostró cómo es posible reivindicar y festejar la corporeidad sensorial incluso en medio de la ascesis más represiva, cómo es posible no encontrarle el lado «bueno» a lo «malo», sino desatar lo «bueno» precisamente en medio de lo «malo».

APÉNDICE

La messinscena assoluta del barroco

Más aún que su definición como una *decorazione assoluta* o «emancipada» —sugerida por Theodor W. Adorno—, a la obra de arte barroca parece convenirle otra, que la describe como una «representación absoluta» o una «representación emancipada». Puede observarse, en efecto, que exactamente lo mismo que la decoración barroca hace con su tarea de apoyar al contenido de la obra, el arte barroco en general lo hace también con la tarea que le corresponde como a todo arte en la modernidad, la de «reproducir estéticamente la realidad». Ambos, al «absolutizarse», se «liberan» de sus tareas respectivas, en el sentido de autonomizarse y autoafirmarse dentro de su sujeción a las mismas, y no en el de independizarse o separarse de ellas. El arte barroco efectúa claramente un trabajo de representación del mundo; pero es un trabajo que, al llevarse a cabo, radicaliza la significación de lo que la mentalidad moderna entiende por «representar». La obra que produce se distingue de otras representaciones de la vida por el hecho de que no se pone *frente* a ella como una copia o un retrato de ella, sino porque se pone *en lugar* de la vida, como una transfiguración de la vida. No trae consigo una *imagen* del mundo, sino una *sustitución* imaginaria del mundo, un

simulacro del mismo. Por ello es que toda obra de arte barroca es siempre profundamente teatral; nunca deja de girar en torno de alguna escenificación.

No cabe duda que mirar al ornamentalismo del arte barroco como el índice de un defecto disimulado, de una insuficiencia en el representar, escondida bajo la apariencia de una representación fascinante, es algo que solo puede hacerse a partir de la aceptación y asunción plenas de la idea que tiene la modernidad establecida, la modernidad capitalista, acerca de lo que es la representación en general y la representación artística en particular. A partir de una idea que es ella misma muy particular porque parte de una denegación compulsiva del carácter mimético, teatral, de toda representación.

Es imposible ignorar la estirpe esencialmente teatral, mimética, que tiene la idea de representación. Todo tipo de representación implica siempre la presencia de tres factores: un espectador en la platea, la acción (actuación) de un actor sobre el escenario y un hecho, real o supuesto, que ha tenido o tiene lugar fuera del espacio compartido por platea y escenario, y cuyo «fantasma» entrega el actor al espectador.

Así lo documenta el uso de la palabra «representar»; veamos estos ejemplos:

- La población negra de Cuba, trasladada al escenario de los números, *representa* las dos terceras partes de la total.
- El embajador *representa* al rey en el escenario de otra corte real.
- El diputado *representa* a su partido o el senador a su provincia en el escenario de la toma de decisiones políticas.
- La idea *representa* al objeto en el escenario de la mente.
- Una combinación de fonemas entre la boca del emisor y el oído del receptor *representa* para ambos un detalle especial en el contexto o referente.
- La composición de un conjunto de manchas de color sobre una tela *representa* la apariencia de una manzana sobre una mesa.

El acto de la representación parte de una situación originaria virtual que se caracterizaría, primero por el hecho de un abismo o una discontinuidad entre el lugar de lo representado y el lugar de los espectadores de la representación; segundo, por la vigencia de

una necesidad o apetencia dirigida hacia la ruptura de ese abismo o *discontinuum* mediante el cumplimiento de la representación, una apetencia que está vigente lo mismo en lo representado que en el espectador; y tercero, por la disposición de un *médium* o representador capaz de hacer evidente esa apetencia en el momento mismo en que la satisface; capaz de llevar a cabo la representación.

El centro enigmático del hecho de la representación es un centro triple: está en la existencia de ese apetito compartido del representado y el espectador por un puente o un *continuum* entre los dos; está también, y en igual medida, en la disponibilidad de ese puente, de ese *médium* o representador, que sirve lo mismo a lo que representa que a sus congéneres, ante quienes realiza su presentación. Pero lo enigmático de la representación está sobre todo en la coincidencia de ambos, apetencia y *médium*; en el hecho de que la atracción mutua entre ellos se revele como tal, como una atracción realmente existente, al mismo tiempo que en el *médium* o representador aparece la disposición a convertirse o constituirse como tal.

El enigma de la representación parece concentrarse en la consistencia del actor o representador. Porque son dos los planos en los que el representador tiene que ver con la representación; primero, en el plano en que es un hacedor de representaciones, un puente, un «traductor» de lo invisible o ausente; y segundo, en el plano en que él mismo es una «representación», en que él encarna el apetito de que haya la representación. En efecto, antes que nada, el *médium* o representador «representa» —en lo que sería un modo especial, básico o trascendental del «representar»—, la necesidad misma de la representación, la existencia de ese apetito de coincidencia tanto en lo representado como en el espectador¹.

Para los congéneres del *médium* o representador, este es «el que ha visto o puede ver» lo invisible o ausente, el que «lo conoce», y puede darlo a conocer, hacerlo visible o presente de manera

1 Siempre es ya demasiado tarde para saber a ciencia cierta si el *médium* solo «representa» ese apetito o si es él quien se ha inventado la existencia del mismo. Una vez dada la representación, su necesidad resulta ya indudable. Por eso se dice que el representador es un «creador».

indirecta para ellos, quienes difieren de él precisamente en que no están en capacidad de acceder a lo invisible o ausente. El representador es, por un lado, él mismo, uno más entre sus congéneres; pero es también, simultáneamente, algo más que él mismo: alguien afectado por lo «otro», que abre para los demás todo un horizonte de otredad, a la que ellos solo pueden tener un acceso parcial, gracias precisamente a la representación.

Decíamos del arte barroco que, más que una «*decorazione assoluta o emancipada*», demuestra ser una «reproducción absoluta o emancipada»; que su ornamentalismo, tan condenado por los tipos de arte preferidos en la modernidad establecida (el clasicista, el realista), es la prueba de una radicalización que transgrede los límites que el comportamiento propio de esa modernidad le adjudica a todo intento de representar el mundo que surja en una práctica individual singular.

La idea moderna de lo que es la representación es una idea sumamente particular. Es una idea que tiende a borrar la estirpe mimética de la misma; que tiende a desconocer la función decisiva, dentro de la representación, del momento que recae en el representador de la misma.

La *hybris*, la desmesura o soberbia de la modernidad capitalista consiste en que el comportamiento humano que ella entroniza adjudica a lo otro, a lo no humano, el estatuto ontológico de objeto puro, carente de iniciativa propia; de simple reservorio de respuestas a la única iniciativa real que sería la del Hombre, la del sujeto por excelencia. Para este antropocentrismo desmedido, al que Heidegger dio en llamar «humanismo», lo otro, delimitado e identificado por el Hombre en calidad de Naturaleza, se encuentra reducido a la categoría de una emanación ontológica del propio Hombre, a la condición de una imagen. La *imago mundi* de la modernidad tiene como fundamento un *mundus qua imago*. Comportarse respecto de lo otro como ante una configuración propia, como ante la imagen especular pero en negativo de sí mismo, implica necesariamente para la humanidad tratarla como una entidad que, siendo su propia emanación, se encuentra en un *continuum* esencial con ella; que no guarda secretos sustanciales para ella.

La suposición fundamental de este comportamiento, en lo que respecta a las posibilidades que tienen los individuos singulares de hacer reproducciones del mundo y sus componentes, es la de una «traductibilidad» absoluta de lo que va a representarse a los términos propios del espectador; implica un desconocimiento radical de su indecibilidad originaria o de partida, de la heterogeneidad de lo representado respecto del espectador.

El trabajo de representar, de percibir y cumplir la necesidad que tanto lo representable como el espectador tienen de juntarse, es un trabajo que se presupone como ya hecho de una vez por todas. En principio, el Hombre «sabe» ya todo lo que habría que saber de la Naturaleza; toda imagen, toda proposición resulta en definitiva tautológica. De esta manera, la consistencia propiamente mimética de la representación queda clausurada; el momento propio o que le corresponde al representador en la representación pierde importancia, se vuelve meramente operativo. Al representador solo le queda preocuparse por la eficacia o la adecuación de la representación; por su propia capacidad de captar o atrapar acertadamente lo representado.

Esta manera de representar el mundo es la que el arte barroco radicaliza hasta el límite, hasta llevarla a un punto de catástrofe que la hace ir por encima de sí misma, transgredir sus propios límites y recobrar la consistencia mimética o teatral que corresponde a la esencia de la representación.

Puede decirse, en resumen, que en el uso barroco de la representación campea una ironía profunda acerca de la pretensión de la modernidad capitalista de convertir a lo otro en Naturaleza, de privarle de subjetividad, de convertirlo en puro objeto; de reducir al mundo al estatus ontológico de una imagen².

Quisiera señalar aquí un hecho indicativo de los secretos vasos comunicantes que permiten el flujo entre la historia del arte y la historia de la filosofía. La deconstrucción práctica que hace el arte barroco de la idea moderna del representar prefigura uno de los pasos más importantes de la filosofía en el siglo XX; me refiero a la famosa crítica planteada por Martin Heidegger a la idea occidental

2 De reducir la riqueza a valor.

y moderna que concibe a la verdad como la adecuación de lo inteligido a la cosa³.

En el caso del conocimiento, de la función referencial o apropiativa del proceso de comunicación, la verdad del mismo consistiría, para el entendimiento de la modernidad establecida, en la adecuación del representante (el concepto), que se encuentra en el escenario del entendimiento o la razón, al representado (la cosa), que se encuentra en la realidad de la vida. Esta verdad como eficacia o adecuación en la representación puede ser así mayor o menor, y es asunto del Hombre, como sujeto de esta operación de conocimiento, desarrollar los métodos y los procedimientos más idóneos para alcanzarla en su mayor grado; para lograr la más completa de las representaciones posibles de lo real. El entendimiento moderno deja completamente fuera de su consideración el momento mimético de la representación cognoscitiva, el momento en que los interlocutores repiten y reactualizan el pacto de representabilidad que se ha establecido con lo desconocido, con lo otro; se desentiende por completo del momento en que ellos reproducen la eficiencia del código de su comunicación.

La crítica de Heidegger a la concepción occidental y moderna de la verdad implica necesariamente una reivindicación de la importancia del momento mediador en el proceso de representación que es propio de la actividad cognoscitiva; un rescate de ese momento que le corresponde al actor, como «representante trascendental» lo mismo de la expresividad de lo otro (del ser) que de la receptividad de lo humano (del *Dasein*). La verdad como adecuación del enunciado a la cosa depende del momento mediador, es decir, de la libertad del ser humano (del *libero arbitrio*), en tanto que, siendo el lugar en donde acontece la verdad como «des-encubrimiento del ser», es un «lugar» *sui generis*, que tiene la capacidad de asumirse como tal.

3 Es interesante observar que en esta crítica reverberan los planteamientos acerca de «la ciencia media de Dios», que Heidegger conocía seguramente de su época teológica, que fueron introducidos por la revolución de los teólogos jesuitas españoles del siglo XVI, con Luis de Molina a la cabeza.

Para apreciar la radicalización transgresora del «representar» moderno que introduce el arte barroco es conveniente hacerse la siguiente pregunta: ¿qué es lo representable desde la perspectiva del arte barroco? ¿En qué consiste el «objeto» que él pretende reproducir en imagen? En el caso del arte barroco, de manera parecida a lo que sucede en el arte romántico, se hace evidente un hecho que, en cambio, se esconde en el arte realista: que lo que el arte propiamente reproduce al perseguir la forma perfecta de los objetos que produce no es la realidad pragmática de los mismos, sino la presencia que ellos tienen en el momento lúdico, o más aún en el momento festivo de la vida cotidiana: cuando la contingencia de lo real se revela de pronto y, rompiendo las certezas de la rutina cotidiana, muestra la consistencia profundamente teatral, evanescente, de lo que la humanidad moderna tiene por auténtico y sólido.

Al acercarse a la cosa para reproducirla en imagen, el arte barroco se topa con un objeto cuya objetividad demuestra tener la consistencia evanescente de un acontecimiento teatral. La cosa es el resultado de una dramatización que trasciende en lo ficticio su condena a no existir; es, ella misma, un suceso «prototeatral»; por esta razón, reproducirla implica necesariamente una mimesis de esa consistencia dramática.

Puede decirse así que lo característico de la representación del mundo en el arte barroco está en que ella busca repetir la teatralización elemental que practica el *ethos* barroco en la vida cotidiana cuando pone «entre paréntesis» o «en escena» lo irreconciliable de la contradicción moderna del mundo, con el fin de superarlo (y soportarlo). La representación barroca persigue reactualizar la experiencia vertiginosa del trasmontar o saltar por encima de la ambivalencia del mundo⁴.

4 Es por ello, sin duda, que el retoricismo barroco, incluso cuando solo se propone potenciar lo persuasivo del discurso —su aspecto interesante y placentero—, prefiere el recurso a lo enrevesado y retorcido, críptico y difícil. La persuasión que quisiera alcanzar la sitúa en un segundo nivel o momento de apreciación, esto es, más allá o después de haber alcanzado la «conmoción» del interlocutor en la experiencia de la paradoja, en la confusión de placer y displacer. Baltasar Gracián (*Ayuda y arte de ingenio*, en *Obras completas*,

La *decorazione assoluta* (o *liberata*), reconocida por Adorno como el comportamiento que define al arte barroco, debe considerarse solo como un modo entre otros —sin duda el más frecuente y más claro— del verdadero comportamiento artístico del barroco, es decir, de la representación absoluta o emancipada⁵. Rescatar, desatar, exagerar la teatralidad profunda de lo estético, absolutizar lo que en ello hay de superación ficticia o imaginaria del carácter contradictorio de la vida y su mundo, esta pretensión obsesiva, que sería lo más propio del arte barroco, está vigente también, con igual fuerza, en otros juegos de ambivalencia, de confusión-inversión de contrarios, diferentes del juego entre lo sustancial y lo accesorio que se encuentra en la *decorazione assoluta*.

Turner, Madrid, 1993, t. II, pp. 483 y ss.) presenta a esta «suspensión» de la inteligencia ordinaria, con el goce que ella trae de la revelación como pura inminencia de sí misma, como la esencia del «concepto», como el fruto primordial de la «agudeza». El discurso barroco solo persuade en la medida en que escandaliza sutilmente, que «descentra» e «incomoda» (Severo Sarduy, *Barroco*, Sudamericana, Buenos Aires, 1974, p. 59).

- 5 Los famosos cinco «rasgos característicos del nuevo estilo» que Heinrich Wölfflin (*Renaissance und Barock*, Bruckman, Munich, 1908, pp. 22 y ss.) encuentra en el arte barroco en comparación con el renacentista —el predominio de lo dinámico sobre lo estático (del color sobre el dibujo, en la pintura), la invasión del primer plano por el plano profundo de la representación, la presencia desquiciante de lo no representado en lo representado; el énfasis en la pertenencia de la parte al todo de la representación; la acción de lo indistinto que desdibuja lo diferenciado— adquieren un sentido coherente a la luz de este planteamiento: todos ellos hablan de una búsqueda de la inseguridad, la confusión, la ambigüedad; de un intento de convertir la percepción de la obra de arte en un lugar de inquietudes y cuestionamientos.

Capítulo XI

Octavio Paz, muralista mexicano¹

La irrealidad de lo mirado da realidad a la mirada.

SE HA DICHO QUE EL aparecimiento de *El laberinto de la soledad* en 1950 no solo se adelantó a los resultados de la investigación filosófica sobre «la peculiaridad ontológica de lo mexicano», en la que se encontraban empeñados entonces muchos de los mejores talentos filosóficos de México, sino que la volvió en cierto modo superflua.

Afirmar tal cosa implica suponer que la meta que perseguía la filosofía moderna, representada por esos filósofos, y la meta alcanzada por el *Laberinto* de Octavio Paz eran una y la misma —la dilucidación del «ser del mexicano»— y que, simplemente, este último supo alcanzarla antes. Se trata, sin embargo, de una suposición que no se justifica. El «mexicano» que debía ser el tema del tratado filosófico y el «mexicano» que es el tema del *Laberinto* se parecen a primera vista, sin duda, pero son en verdad dos temas diferentes. Lo que sucede es que ese objeto similar pero sin embargo distinto sobre el que versaba el ensayo de Octavio Paz vino a ocupar el lugar de aquel otro objeto sobre el que los filósofos habían prometido un tratado a la opinión pública intelectual. Podría decirse que, con el *Laberinto*, el uso literario-ensayístico del discurso reflexivo salió «por sus fueros» y se reposesionó de la tematización, es decir, de la definición del tema de lo mexicano, que el discurso científico-filosófico amenazaba con tomar a su cargo frente a esa opinión pública. Podría decirse, incluso, que el modo «latinoamericano» o, si se quiere, «mexicano» de reflexionar, un modo más bien literario de

1 Intervención en el Coloquio Internacional «Por *El laberinto de la soledad*», México, 20-27 de agosto de 2000.

hacerlo, se demostró más ágil y atinado para hablar de lo mexicano que el modo científico-filosófico, venido casi directamente de Alemania².

Pero el hecho de que el mexicano de factura literaria difiere del mexicano de factura filosófica resalta de mejor manera si se lo pone en cercanía de otro mexicano, el que los artistas plásticos de la generación inmediatamente anterior a la de Octavio Paz venían pintando y esculpiendo desde los tiempos de Vasconcelos. Más allá de su diálogo con los filósofos, el *Laberinto* parece mantener también una discusión implícita con ese otro tipo de «intelectuales», los muralistas mexicanos, especialmente Orozco, Rivera y Siqueiros, quienes, junto con los cineastas de la época —y dada su fama justificada y arrolladora— eran los formadores de la opinión popular más importantes y más efectivos de la sociedad mexicana. Los muralistas mexicanos intentaban dar una coherencia al menos icónica a las representaciones ideológicas confusas de la clase política posrevolucionaria. Pensada en imágenes visuales o traducida a ellas, su formulación de la pregunta acerca de la identidad nacional, la historia y el proyecto del nuevo Estado fue durante los años de juventud de Octavio Paz el intento cuasi discursivo más vivo y compartible por todos de alcanzar lo que debía ser una toma de conciencia histórica.

Pienso que no es aventurado decir que el *Laberinto* de Octavio Paz despliega ante el lector, a la manera de un mural mexicano, pero de plasticidad no visual, sino lingüística, un «tríp-tico» compuesto por diferentes escenas, en cada una de las cuales las imágenes conceptuales se conectan entre sí y se invaden las unas a las otras alcanzando una síntesis aparente. El panel que podríamos

2 Conviene recordar aquí que el uso reflexivo del discurso moderno no siempre y en todo caso es de orden científico-filosófico, no siempre tiene interiorizada la «revolución cultural» de la Reforma protestante. El recurso metódico de poner a la teología entre paréntesis, de reducir el significado «Dios» a una intensidad lo más cercana posible al «grado cero», aunque ha sido sin duda un recurso sumamente efectivo en el progreso de la racionalización moderna de la vida, no fue, sin embargo, un recurso empleado universalmente en esa racionalización. En ocasiones, como es el caso de la modalidad barroca de ese uso reflexivo del discurso, se recurrió más bien a una transformación interna de la teología, a una re-definición de la idea de Dios.

llamar central y principal de este tríptico —en el que estarían los cuatro primeros capítulos y que está dedicado a describir la singularidad del mexicano— muestra una figura impresionante (hecha más bien con el trazo de un Siqueiros) que, bajo la «gran noche de piedra de la Altiplanicie», allí donde los «dioses insaciables reinan todavía», «está suspendida en el campo de gravitación de fuerzas contradictorias». Una figura que surge de la tierra o se hunde dramáticamente en ella, que es «madre y tumba». Es sin duda la parte más brillante y compleja de la obra, en donde se encuentran los esbozos ya clásicos del pachuco en busca de identidad, del hombre hermético que, con la simulación y la máscara, protege ante los otros la sospecha de su propio vacío; es la parte del ensayo en la que el mexicano es el hombre que lleva el estigma de ser hijo de la... Malinche³, el hombre para quien la fiesta es un desafío a la muerte.

La que sería el ala izquierda del tríptico (capítulos 5 y 6) concentra las escenas históricas y lo hace en un ambiente sombrío como ciertos espacios de Orozco. Del virreinato al presente, en el que domina la representación de la Revolución mexicana —un movimiento al mismo tiempo «desesperado y redentor», «una portentosa fiesta en la que el mexicano, borracho de sí mismo, conoce al fin, en abrazo mortal, al otro mexicano»—, la historia de México, que «tiene la realidad atroz de una pesadilla», aparece como una serie trágica de repetidos intentos fallidos de «superar el estado de soledad».

En el tercer panel, que sería el ala derecha del tríptico (capítulos 7 y 8), Octavio Paz ofrece al lector en una galería de retratos —empleando un recurso que en Rivera es irónico aldeano—, una apreciación panorámica de la *intelligentzia* mexicana importante para él, en la que destacan Vasconcelos, Ramos, Cuesta, Reyes, O'Gorman. El panel, y con él el tríptico, terminan con un intento de ubicar las posibilidades políticas del Estado mexicano en el contexto de la Guerra Fría.

3 Algo de «escandaloso» tenía todavía en 1949 trasladar el término «chingada» del denso ambiente de la cantina a la atmósfera enrarecida de El Colegio de México; algo de esa invitación osada en sueños por los surrealistas para que los cosacos hagan beber a sus caballos en las fuentes de París.

Cerrado el tríptico, en el reverso unido de las dos alas, Octavio Paz entrega todavía una última escena —que lo mismo que conclusiva podría ser introductoria—, intitulada «Dialéctica de la soledad», en la que esta experiencia, que sería «el fondo último de la condición humana», es representada como si fuera vencida por el amor.

Fascinado, el lector debe quedar —y en efecto queda— sin palabras ante esta enigmática «figura en medio del paisaje», que Octavio Paz ha puesto ante él; la imagen conceptual del mexicano: una presencia que, al mismo tiempo que espanta, invita también a la empatía⁴.

La deslumbrante perfección del texto del *Laberinto* vuelve imposible tocar algo en él con la crítica sin que ello implique una incompreensión del mismo como un todo. La seducción que emana de él está por encima de la discrepancia respecto de su contenido que el lector pueda ir teniendo a lo largo del libro.

¿A qué puede deberse esto? Pienso que al hecho de que el texto de Octavio Paz es un texto barroco, y que los textos barrocos se cierran en sí mismos como una mónada; están allí para persuadir, al ser admirados, y no para fundamentar y poder ser refutados.

Profundamente escéptico respecto de las posibilidades de que un texto pueda ser verdadero por sí mismo, como conjunto de proposiciones adecuadas al objeto que pretenden describir; persuadido de que, sin una intervención sobrehumana reticente y misteriosa, sea de Dios o del azar, esa adecuación del intelecto a la cosa sería imposible, el discurso barroco no descarta sin embargo la idea misma de «verdad», no se resigna a la inexistencia de la misma. El discurso reflexivo barroco pretende sorprenderla dentro de su ocultamiento insalvable, al que respeta sin reservas. Por ello, su método no es el camino directo, agresivo y en el fondo ingenuo de la lógica, sino la vía sutil y rebuscada de ese doble de la lógica que es la retórica; el camino

⁴ Esta perfección intocable del *Laberinto* ha tenido consecuencias devastadoras entre muchos de los intelectuales latinoamericanos que se han ocupado de la historia cultural de México. El *Laberinto* ha sido para ellos un antejojo sin el cual México estaría condenado a la invisibilidad.

que elige es el del arte, que sorprende a la verdad en su metamorfosis como belleza.

Si, como decía Sarduy, es posible que «el eco preceda a la voz», que lo dado sea un «efecto retroactivo de lo por venir», no lo es menos que la certeza, que debería ser el efecto de la verdad en el recinto de la mente, sea la causa, si no de la verdad, sí de lo único humanamente posible, que es la puesta en escena de la verdad. Se alcanza primero, a través del simulacro, por la vía de la belleza, lo que debería ser el corolario del discurso, esto es, la certeza, el convencimiento, la persuasión en el ánimo del lector. Y la verdad, que debería ser lo esencial del discurso reflexivo, y de la que la certeza solo debería ser su acompañante, viene, paradójicamente, más tarde. Una verdad sugerida como causa probable de la certeza: más probable cuanto más bello, más logrado, más «ingenioso», diría Gracián, es el efecto retórico que la provocó.

Puede decirse que, de esta manera, la meta central del discurso cognoscitivo, la verdad, la adecuación del intelecto con el objeto, es relativizada de manera irónica. Lo que aquí está en juego no es la pragmática del discurso, sino su dramática, no es la apropiación del objeto, sino su teatralización; es allí en donde, como simple destello, la verdad se deja a veces sorprender. El texto está presente, antes que nada, como objeto dirigido a la experiencia estética, como conjunto de imágenes que se perciben inmediatamente; solo dentro de esta presencia, confundido con ella, el texto puede volverse el vehículo de una «visión mental», suprasensorial; la entrada a una comprensión teórica o reflexiva.

Muchos y muy variados son los recursos barrocos que están a la obra en el texto en que Octavio Paz construye su imagen del mexicano como una imagen para persuadir y convencer.

Otros los podrán examinar mejor y con más tiempo. Yo quisiera mencionar uno de ellos, aunque solo sea de pasada.

Se trata del recurso que consiste en el cambio alternado de frases en tercera persona del singular y frases en primera persona del plural; frases en *él* y frases en *nosotros*:

«El mexicano —dice el texto en tercera persona del singular— es un ser que se encierra y se preserva: máscara el rostro y máscara la sonrisa».

«El hermetismo —dice en primera persona del plural— es un recurso de nuestro recelo y desconfianza».

Y la alternancia continúa:

Él: «El mexicano (contra lo que se supone), aspira a crear un mundo ordenado conforme a principios claros».

Nosotros: «A veces las formas nos ahogan».

Él: «El mexicano excede en el disimulo de sus pasiones y de sí mismo».

Nosotros: «Nos disimulamos con tanto ahínco que casi no existimos [...] también disimulamos la existencia de nuestros semejantes [...]. Los ninguneamos».

Él: «El solitario mexicano ama las fiestas y las reuniones públicas».

Nosotros: «Somos un pueblo ritual».

Él: «La indiferencia del mexicano ante la muerte se nutre de su indiferencia ante la vida».

Nosotros: «Estamos solos».

Él: «El mexicano condena en bloque toda su tradición».

Nosotros: «Nuestra historia, en ciertos momentos ha sido una encarnizada voluntad de desarraigo».

Él: «El mexicano y la mexicanidad se definen como [...] viva conciencia de la soledad, histórica y personal».

Como puede verse, en la parte más convincente del *Labyrinth* predomina un texto en el que la voz que discurre se desdobra en dos voces. La primera voz, que habla en primera persona del plural, es la del portavoz de algo que parece ser una confesión colectiva, autocrítica, reflexiva, entre orgullosa y contrita. Es una voz como de confesión eclesial: preocupada por la salvación. La otra voz, en cambio, que habla en tercera del singular, es la voz del antropólogo, del sociólogo, del historiador: objetiva, incondicional, implacable. Es una voz preocupada por la verdad.

Hay que añadir a esto que no se trata solamente de una alternancia de voces, sino del manejo rítmico de esa alternancia, que es sin duda magistral. La alternancia rítmica de estas dos voces le da al ensayo una musicalidad que lo vuelve excepcional y que es, en mi opinión, el primer y más amplio instrumento de su efecto persuasivo, de

su capacidad de producir certezas. El *swinging* barroco que resulta de ello en el texto del *Laberinto* lleva al lector a una especie de vértigo ante un objeto velozmente proteico; un objeto que está yendo y viniendo, una y otra vez, de la confesión a la crítica, de la búsqueda de la salvación a la búsqueda de la verdad, de la universalización del mexicano a la mexicanización del ser humano en general.

Puede decirse, por otra parte, que este juego de alternancias se encuentra sobredeterminado por la necesidad de apelar a un interlocutor que es, él también, doble: por un lado mexicano o latinoamericano y por otro europeo.

El *Laberinto* no parece estar dirigido solo al público en general, y particularmente al mexicano y latinoamericano, sino también, más íntimamente, al círculo concreto de amigos y conocidos de su autor en el París de esa época, el París del existencialismo. Octavio Paz parece reaccionar contra la actitud espontánea del europeo medio que percibe a los seres humanos no europeos como indudablemente subhumanos, una actitud que no está ausente ni entre los espíritus más osados del ambiente surrealista. Aceptado como objeto del diálogo, no como interlocutor del mismo; como parte del mundo, no como conciencia sobre el mundo, el escritor latinoamericano en Europa no termina de sentirse a gusto. Incluso entre los intelectuales que representan a la autocrítica de Europa —que creen haber dado un salto mortal por sobre su propia sombra cultural— Octavio Paz observa la falta de un acercamiento al otro que lo respete en su ser diferente y no mire en él solamente una manera de ser no europeo.

Adoptando una táctica tradicional de los criollos americanos, Paz hace girar en ciento ochenta grados la pretensión del humanismo europeo, que tiene a su modo particular de humanidad por el modo exclusivo, propio o central de lo humano en general. Retoma de Heidegger —a través del filtro parisino en el que domina el famoso libro *El ser y la nada* de Sartre— la determinación de la esencia de lo humano como la capacidad libre que emerge del estado de la *derelictio*, del estar desamparado en medio del ser, para crear para sí mismo un mundo dotado de necesidad, de sentido. Este concepto de la filosofía europea es el arma que Octavio Paz voltea contra los europeos. Se trata, dice, de una determinación

fundamental de lo humano que en Europa solo es posible encontrar en estado de traicionada y que en la inmediatez de la existencia mexicana, en cambio, puede ser encontrada de manera pura. La soledad del mexicano no se encuentra borrada, como en Europa, gracias al dispositivo antisoledad instaurado en el mundo por la técnica; dispositivo engañoso puesto que en verdad es la presencia humana la que se refleja en él de manera narcisista. «Nuestro sentimiento de soledad está justificado», dice Octavio Paz, no solo porque «efectivamente estamos solos, porque somos efectivamente diferentes», sino porque estamos en verdad a la intemperie, porque no tenemos un Dios ni un sustituto de Dios, como sería la técnica, capaz de protegernos.

La figura humana que el ensayo de Octavio Paz presenta bajo el nombre de «el mexicano» se ubica de manera polémica dentro de esa serie admirable de propuestas de construcción de un tipo ideal llamado el Hombre americano —piénsese en la más brillante de ellas, la de José Enrique Rodó—, que venían compitiendo entre sí desde que los criollos latinoamericanos debieron redefinir su identidad fuera del Imperio español, en el marco más bien liberal de una veintena de repúblicas y bajo la inspiración ineludible de un romanticismo que soplaba con fuerza desde el «viejo mundo».

La figura del mexicano de Octavio Paz es una propuesta de definición de ese tipo ideal que no sucumbe al psicologismo sociologizado o historizado, usual en la confección de muchos personajes típicos latinoamericanos; pero es una propuesta fuertemente acotada por el compromiso de su autor con el nacionalismo del Estado mexicano posrevolucionario.

Como es sabido, la nación moderna es una entidad imaginaria cuya función consiste en paliar la necesidad de una identidad concreta, presente en el conjunto real de propietarios privados que rodean a una empresa conjunta de acumulación de capital, empeñada en afirmarse dentro del mercado mundial. Como entidad imaginaria que es, la nación moderna reúne con pretensiones de síntesis, y se autopropones como ideal a perseguir, un conjunto más o menos definido de rasgos humanos positivos; son rasgos que resultan, sin embargo, de la deformación de las características cualitativas de las comunidades reales —sean éstas de las tradicionales

o de las que apuntan al futuro— que deben ser sacrificadas en la marcha de la empresa histórica capitalista.

En efecto, el miembro típico de la comunidad llamada «nación» solo existe en el plano de lo imaginario: los muchos tipos de alemanes, de italianos o de franceses, están obligados a volverse irreales para convertirse en el alemán, el italiano o el francés. Igualmente, el veracruzano y el michoacano, el sonorenses y el yucateco, el oaxaqueño y el jalisciense, el guerrerense y el regiomontano, ¿cuánto de sí tendrían que sacrificar cada uno de ellos, es decir, en qué medida tendrían que volverse también ellos irreales, para existir todos de acuerdo al tipo imaginario de un sujeto nacional único?

No cabe duda que la altamente improbable síntesis de la serie de características que Octavio Paz le atribuye a su figura del mexicano, y que da lugar a un sujeto inventado, «arbitrario», como dice el propio Octavio Paz, es una construcción que provoca, desafía e incluso irrita a quien busca confrontarlo con la unidad del sujeto nacional, comprobado en el uso oficial de la empiria sociológica o del archivo histórico. El mexicano del *Laberinto* no coincide con la imagen consagrada del mexicano. Visto desde las disciplinas correspondientes, el mexicano de Octavio Paz sería un héroe literario de sociología-ficción y de historia-ficción. Y sí lo es, en efecto, pero no un héroe novelesco, es decir, de ficción libre o desatada, sino un héroe correspondiente de otro tipo de discurso poético, el discurso literario ensayístico, para el que lo ficticio no le viene a la cosa desde afuera, de la mente creadora, sino que está en la cosa misma, que es un momento constitutivo de su realidad.

La figura del mexicano de Octavio Paz no es arbitraria en el sentido de que desprecie las leyes de la reflexión o se desentienda de ellas, sino en el sentido de que —barrocamente escéptico— juega con la profunda arbitrariedad que hay en ellas.

Resultado aparente de una necesidad ubicada en otro nivel, la arbitrariedad de la figura que aparece en el *Laberinto* es precisamente la que le otorga esa coherencia de un orden que podría llamarse «icónico-conceptual», la misma que ha sido desde hace cincuenta años un reto permanente para la reflexión crítica acerca de la cultura, la historia y la política mexicanas.

Hay que decir, sin embargo, que precisamente el fundamento de esta presencia crítica de la figura del mexicano propuesta por Octavio Paz es también, de manera trágica, el fundamento de su función ideológica. Si el ensayo de Octavio Paz tiene alguna limitación, ella está en su obediencia a la ilusión del nacionalismo moderno. Es este el que, por encima y en contra de la concreción real de las poblaciones disciplinadas por el Estado moderno, pone a discusión el contenido de una entelequia vacía, la identidad de la nación. Es esa ilusión la que propone dar una forma, inventarle unos rasgos a ese sujeto que sería el miembro típico de la nación. Y Octavio Paz, siguiendo este llamado, como muchos lo hicieron, en lugar de desconfiar de ella, de dudar de que sea la vía adecuada para la reflexión, se presta a llenarla con los rasgos fascinantes de esa creación suya llamada «el mexicano». De todos los caminos que estaban a disposición del discurso reflexivo para abordar «el sentido de las singularidades del país», el peculiar *ethos* moderno que rige la creación de las formas de vida mexicanas en la historia de la modernidad, elige tratar ese sentido y ese *ethos* por la vía de la construcción de un personaje. Esta «personificación» de un asunto que, justo al sustancializarse como sujeto personal colectivo, se desdibuja esencialmente, es la propuesta básica de la ilusión nacionalista. Al aceptar esta ilusión, al presuponer al sujeto nacional como efectivamente existente, Octavio Paz colabora en esa desfiguración.

La misma ilusión nacionalista que le da a Octavio Paz la oportunidad de construir esa imagen fascinante del mexicano hace de esta oportunidad un regalo envenenado; se cobra el servicio atando su reflexión a un horizonte político e histórico severamente acotado. Aunque llegue a decir, como lo hace en efecto, que «la mexicanidad será una máscara que, al caer, dejará ver al fin al hombre»; aunque el suyo sea un nacionalismo paradójicamente universalista —en las antípodas del racismo al que suelen llevar las exaltaciones nacionalistas de la identidad—, de todos modos, no deja de ser un nacionalismo moderno; lo es, porque concibe la concreción de la vida social bajo la forma de la concreción imaginaria atribuida al sujeto de esa empresa histórica que es el Estado capitalista.

«El ser humano en su condición fundamental de estar entregado sin protección alguna a su condición de libertad» —el *Dasein* en su *Verlassenheit*—: este sería el núcleo de la experiencia del mundo en la vida contemporánea. Se trata de un tema filosófico planteado radicalmente por la ontología fenomenológica de Heidegger, y dramatizado ya, incipientemente, por el propio Heidegger en su obra *El ser y el tiempo*. En la figura ensayística de «el mexicano y su orfandad», este tema es sometido por una reconstrucción poética que lo dramatiza plenamente, que lo presenta como una figura vitalizada no solo por su contradicción, sino por la consistencia de su contradicción; consistencia que le viene de la impronta inquietante de la vida concreta de México.

Así, en lo que tiene de personaje de ficción ensayística, esta figura, a la que Paz llamó «el mexicano», este personaje protagónico de *El laberinto de la soledad*, tiene asegurado un lugar principal no solo en la literatura hispanoamericana, sino en la literatura universal.

Ut pictura poiesis

La apertura que viene del barroquismo en su definición literario-ensayística del mexicano, al pasar al orden discursivo político, en el que el sujeto nacional moderno no es una ilusión inocente sino todo lo contrario, llega a convertirse en lo contrario: en una limitación.

La materia de la que está hecha la fascinación de su figura del mexicano es, sin embargo, trágicamente, la misma que constituye también la razón de sus limitaciones como imagen de la realidad social, histórica y política de los pueblos de México.

Nuevamente en la tradición de los criollos —para quienes la cultura vencida y acallada del nuevo continente era un espejo viviente de sus autoproyecciones utópicas—, Paz se sirve de una serie de rasgos impresionantes pero a veces incompatibles entre sí de la cultura cotidiana de México para construir con ellos una vez más un argumento polémico dentro de la discusión europea. En contra del «cansancio cultural de Europa», un tema que se trata de manera obsesiva en la *rive gauche* del París de la posguerra, recomienda una cura

de autenticidad, un retomar una reflexión encarnada en la práctica a la condición fundamental de la existencia humana. El mexicano, como el tipo de ser humano que es capaz de tener la experiencia inmediata de esta condición estaría llamado, por un lado, a mostrar al europeo la salida de ese estado de fatiga y, por otro, a encontrar en él una compañía auténtica que lo salvaría de su soledad ejemplar pero insoportable.

Capítulo XII

El olmo y las peras

... Los mexicanos habrían aceptado como autovaloración
propia la ajena ignorancia de ellos...

JOSÉ GAOS

¿ES POSIBLE, Y DE QUÉ MANERA, un discurso filosófico en América Latina? Esta pregunta que inquietó a nuestro mundo cultural en los años cincuenta y sesenta del siglo XX —época en la que la globalización de estilo imperialista dejaba soñar todavía a los Estados latinoamericanos en «acumulaciones de capital de cierta autonomía nacional», montadas sobre una «sustitución de importaciones» y encaminadas incluso al desarrollo de ciertas tecnologías propias— fue perdiendo virulencia lentamente en los decenios siguientes, a medida que el espíritu de autoafirmación nacionalista se debilitaba indeteniblemente. Se trata, sin embargo, de una pregunta inquietante, que desborda el estrecho campo de interés del nacionalismo y que ha seguido apareciendo por ello una y otra vez, bajo formulaciones diferentes, a lo largo de la historia más reciente de nuestra producción filosófica.

La pregunta por la particularidad del quehacer filosófico en América Latina gravita claramente sobre dos artículos que quisiera comentar brevemente en estas páginas¹. Se trata de dos artículos dedicados a la historia de la influencia que han tenido y tienen los filósofos y las escuelas filosóficas alemanas sobre el quehacer filosófico en México. El primero de ellos, cuyos autores son Carlos Pereda

1 Ambos pertenecen al tomo colectivo que recoge los trabajos presentados en un simposio organizado en octubre de 1999 por la Cátedra Extraordinaria Guillermo y Alejandro de Humboldt, a cargo del doctor León Bieber (coord.), *Las relaciones germano-mexicanas desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente*, El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México-Servicio Alemán de Intercambio Académico, México, 2001.

y Gustavo Leyva, versa sobre «La recepción de la filosofía alemana en México». El segundo lleva por título «Relaciones culturales germano-mexicanas: la dimensión filosófica», y su autor es Francisco Gil Villegas.

Son dos trabajos que, lejos de duplicar el tratamiento del tema, resultan más bien complementarios entre sí. El primero ofrece una visión panorámica, se diría exhaustiva, de la historia de la influencia alemana en el estudio de la filosofía en México, mientras el segundo se concentra en la tarea de precisar la verdadera magnitud y el verdadero sentido de la acción de la filosofía de Ortega y Gasset —filosofía puente entre Alemania y el mundo cultural hispanohablante— en el medio mexicano.

Pereda y Leyva siguen un método que elige a los principales autores y las principales corrientes de la historia de la filosofía alemana y observa la influencia de los mismos en el cultivo académico de la filosofía en México, a lo largo de una historia que comenzaría a mediados del siglo XIX. El neokantismo, la fenomenología y el existencialismo, la filosofía analítica y el marxismo; Hegel, Nietzsche y Ortega y Gasset son reconocidos en el trabajo de filósofos mexicanos que van de Larroyo y García Maynes a Villoro, Rossi, Ramón Xirau y Sánchez Vázquez, pasando sobre todo por la época de la «filosofía de lo mexicano», con León-Portilla, Uranga y Zea, en la que los filosofemas alemanes aparecen indirectamente transmitidos por los filósofos españoles transterrados, es decir, por Gaos, Nicol, García Bacca y Joaquín Xirau, entre otros. No falta en esta historia la mención de la peculiar influencia de Nietzsche, a través de André Gide, en la literatura mexicana, especialmente en el grupo de los Contemporáneos. El panorama que Pereda y Leyva ofrecen al lector es, lo digo una vez más, de alcances exhaustivos; esto a tal punto que ofrece incluso un estado de cosas filosóficas de nuestros días, en el que figuramos generosamente, me imagino que todos los que en la actualidad hablamos de filosofía en el medio académico, considerados siempre en nuestra cercanía con la filosofía alemana contemporánea.

Por su parte, el trabajo de Gil Villegas profundiza en el estudio de la influencia de Ortega y Gasset, sobre todo a través del

magisterio de José Gaos, en el medio filosófico mexicano. Demuestra, en primer lugar, que, aparte de la vía de los filósofos trans-terrados, la influencia de la filosofía alemana en México tuvo otras vías de acceso, y precisa después la importancia que tuvo el que la primera impronta de Gaos en la discusión filosófica mexicana fuera en torno a la reactualización del curso de Ortega y Gasset sobre el cristianismo, donde se tematiza la peculiar definición agustiniana de las relaciones entre teología y filosofía. Gil Villegas entrega además al lector dos apuntes, uno sobre el grupo Hiperión y la filosofía de lo mexicano, y otro sobre la influencia de Ortega y Gasset en Octavio Paz; en ambos, un eficaz recurso a lo anecdótico se pone al servicio de la explicación de esos momentos de la influencia indirecta de la filosofía alemana en el medio cultural mexicano.

Muchos son los temas que quedan planteados en estos dos trabajos sobre las relaciones del quehacer filosófico en México con la historia de la filosofía europea y en particular con la alemana. Hay sin embargo uno de ellos que me inquieta sobremanera desde hace algún tiempo y sobre el que quisiera comentar lo siguiente.

Se trata del viejo problema acerca de las posibilidades de los cultivadores del discurso reflexivo en América Latina de hacer una «filosofía sin más», como lo formuló Salazar Bondy, es decir, una filosofía que no esté atada al tratamiento de determinados temas particulares de la realidad latinoamericana ni sea meramente expresiva o sintomática de su propia excentricidad, sino una filosofía universal, como lo sería la filosofía europea moderna, para la cual su identificación histórico-cultural no pasaría de ser un aspecto accesorio o superficial.

Es este un tema que reaparece obligadamente a partir de la principal afirmación crítica del trabajo de Pereda y Leyva.

«Todo pensamiento filosófico fecundo, dicen los autores, tiene sus puertas y sus ventanas bien abiertas: vive tanto en conversaciones con su propia tradición como con otras tradiciones, y cuanto mayor sea su capacidad de dialogar, mayor será su riqueza». Ahora bien, la disposición al diálogo, esta dimensión indispensable del pensar por uno mismo, no debe confundirse, como suele suceder con mucha frecuencia en el mundo de la alta cultura latinoamericana, con la sumisión colonial, con el abandono de esa

capacidad de pensar por uno mismo y la afiliación pasiva a ciertas ideas adoptadas, «importadas» de otras circunstancias discursivas, que uno no ha compartido y de las que uno se encuentra excluido por definición. Dos vicios serían, de acuerdo con Carlos Pereda, los principales vehículos de esa sumisión colonial: por un lado el «fervor sucursalero» y por otro, el «afán de novedades».

De acuerdo con el primer vicio, se conoce en la juventud alguna corriente de pensamiento (a menudo mientras se estudia en una universidad del extranjero) y se continúa el resto de la vida repitiéndola hasta convertirla en un asunto sin el menor interés vivo. Según el segundo vicio, incansablemente se persiguen las novedades que producen las metrópolis culturales, las Casas Centrales del Pensamiento: en América Latina esas fugaces mercancías suelen tener procedencia francesa, alemana o anglosajona [p. 216].

Este hecho criticado por Pereda y Leyva, al que podemos llamar «el hecho colonial en filosofía», adquiere una vigencia especial en el cultivo del discurso filosófico en América Latina. Lo que debería llevarnos, pienso yo, a la siguiente pregunta: cuando hablamos de una presencia más que considerable de lo colonial en el cultivo latinoamericano de la filosofía, ¿a qué nos referimos propiamente? ¿Nos referimos sobre todo a una *actitud* de quienes la cultivan o nos referimos sobre todo a una *situación* de los mismos? ¿Se explica lo colonial por una actitud, por un «uso y costumbre», cuyo saludable abandono es capaz de generalizarse paulatinamente, de dejar de ser la excepción, algo que se encuentra solo en pocos de nuestros filósofos, y pasar a ser la regla? ¿O lo colonial se explica más bien por una situación, por una característica de los «medios de producción», llamémoslos así provocadoramente, que, por más creativa y autónomamente que puedan ser empleados por nuestros filósofos, conducirán siempre esa creatividad y esa autonomía por la vía de la dependencia y la repetición?

Mi comentario se encamina por esta segunda manera de explicar el hecho colonial en el cultivo de nuestra filosofía.

Pienso que el filosofar no se hace con ideas, sino con palabras; que consiste en un modo de usar la lengua y que su quehacer

se desenvuelve dentro del peculiar estado histórico en que se encuentra esa lengua, y en medio de las configuraciones concretas que han adoptado los distintos usos o hablas de la misma. Y pienso además que el filosofar en español, y particularmente en el español latinoamericano, se desenvuelve con una lengua y en medio de configuraciones del habla cuya definición de lo que puede ser el discurso reflexivo difiere considerablemente de la que ha prevalecido en la historia europea como definición del discurso filosófico moderno.

Hace unos años, en uno de los suplementos culturales de la ciudad, apareció un artículo inquietante. El autor hablaba de la dificultad que tiene para «trascender», para tener vigencia universal, el trabajo de un filósofo que escribe sus *papers* en español. La única manera de hacerlo, decía, es la de ser traducido al inglés y publicado en alguna de las revistas filosóficas de alcance internacional. Dadas estas circunstancias, concluía, los filósofos españoles y latinoamericanos deberían tratar de escribir sus trabajos directamente en inglés. Se trata de un artículo inquietante porque implica, tal vez involuntariamente, un elogio de lo que Marcuse llamaba la «tolerancia represiva». Presupone que la filosofía de nuestros días tiene y debe tener el mismo carácter universal abstracto que tuvo la filosofía cuando fue una filosofía teológica, una filosofía al servicio de la verdad revelada, y cuando pudo por lo tanto ser dicha en una sola *lingua franca*, esto es, el latín de claustro; un latín que se caracterizaba por ser represor de las coloraciones idiomáticas en las que se expresa la concreción de la vida. Solo que ahora ese carácter universal abstracto sería el de una filosofía profana (cripto-teológica, dirá Heidegger) de pretensiones universales y el «latín» o la *lingua franca* filosófica sería ahora, en el mejor de los casos, el inglés de Oxford o de Boston.

En mi opinión, lo que el artículo mencionado ignora es el hecho de la historicidad propia de la constitución del discurso filosófico de la modernidad «realmente existente». Lo que ha sido y el modo como ha sido la filosofía moderna solo pueden explicarse como resultados de la destrucción del discurso teológico por parte de esa «revolución cultural» que conocemos como la Reforma protestante del cristianismo. Y solo en tres de las lenguas europeas

modernas, en aquellas cuyas sociedades se reestructuran bajo el impacto de la Reforma se da, y en cada una de ellas de forma muy diferente, la conformación de un discurso filosófico específico, de un discurso reflexivo postteológico. Entre ellas, por supuesto, no se encuentra de ninguna manera la lengua española, como tampoco las otras del que se mantuvo como orbe católico mediterráneo.

Los usos del español, las configuraciones de su habla, no solo no se apartan de la modalidad teológica del discurso reflexivo, sino que, por el contrario, impulsados por la empresa de la Contrarreforma, se aferran a ella y la renuevan de manera revolucionaria y creativa durante el siglo barroco. El español se comporta como si no necesitara desarrollar un discurso filosófico moderno propio, como si su modo tradicional de cultivar la reflexión fuera más efectivo y poderoso, incluso para los tiempos modernos, que el de la filosofía de más allá de los Pirineos.

Quienes cultivamos la filosofía y lo hacemos en español incursionamos por lo tanto en un terreno que nos es constitutivamente extraño; extraño, no por estar en medio de una lengua natural que no es la materna (el inglés, el francés o el alemán), sino por lo que él es en sí mismo, como terreno posibilitante de un cierto tipo de reflexión, como un terreno que no fue delimitado como tal en los usos tradicionales de la lengua española y que por tanto no puede ser «trasladado» directamente a ella, proveniente de alguna de esas tres lenguas, en las que sí fue delimitado. La modernidad del discurso reflexivo en español no se encaminó por la sustitución del discurso teológico por otro, el discurso de la «nueva filosofía»; tuvo otras vías de realización y cultivo, otras formas que han estado mucho más conectadas con la poesía que con la ciencia. Es un terreno de reflexión diferente del consagrado como «filosófico» por la modernidad triunfante; un terreno del cual en apariencia deberíamos apartarnos si queremos hacer propiamente «filosofía», «filosofía sin más».

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que si hoy se habla, y con razón, de la existencia de varias modernidades alternativas dentro de la modernidad europea, de igual manera se puede hablar también de varios modos del discurso reflexivo moderno, sin

reducir este al modo que ha reservado para sí el nombre de «filosofía». Cuando hablamos de una «filosofía sin más», no podemos referirnos en verdad a algo que sería la única configuración posible del discurso reflexivo moderno; nos referimos solamente a una configuración particular del mismo, a esa que, entre otras configuraciones propias de otras lenguas modernas, cristalizó en el uso de las tres lenguas que el siglo XIX, el siglo del progreso y del imperialismo, consagró como las únicas y verdaderas *Kultursprachen* (lenguas de la cultura).

Lo anterior debería llevarnos a concluir que continuar siendo nosotros mismos, esto es (tomando a la *mismidad* en el grado que correspondería al quehacer filosófico), continuar siendo hablantes reflexivos de la lengua española, sea esta peninsular o americana, y, al mismo tiempo, hacer «filosofía sin más», «filosofía moderna», filosofía tal como se la hace en «las Casas Centrales del Pensamiento», es una empresa con dos tendencias divergentes que resulta, en principio, imposible. La situación histórica nos condenaría así a la condición colonial y al cultivo de los vicios que le corresponden, el «fervor sucursalero» y el «afán de novedades». Esta sería, en efecto, la situación real, si no tuviéramos a nuestra disposición la estrategia barroca que nos ha permitido sobrevivir durante ya varios siglos. Es posible, me parece, cultivar esa «filosofía sin más», pero siempre que lo hagamos a nuestro modo, de nuestra manera. Nuestro «pensar por nosotros mismos», con autonomía y originalidad, como lo plantean Pereda y Leyva en su trabajo, debería consistir, no tanto en sumarnos —siguiendo el ejemplo de Ortega y Gasset— a un proyecto reflexivo para el cual no disponemos de los «medios de producción» idóneos, sino más bien en servirnos de él para reafirmarnos en los modos del discurso reflexivo que sí son cultivables a partir tanto de nuestra lengua como de los usos de la misma que se generan en nuestras sociedades.

Capítulo XIII

Modernidad en América Latina

PARA ABORDAR EL TEMA que está planteado en el título, *Modernidad en América Latina*, quisiera partir de una percepción directa de la realidad cultural en América Latina y de una generalización acerca de la misma. Podríamos decir que la población latinoamericana presenta una pluralidad tan amplia de usos y costumbres, de lógicas de comportamiento, que resulta difícil hablar de una sola identidad latinoamericana; que dicha pluralidad llega incluso a mostrarse como una incompatibilidad. Al mismo tiempo, sin embargo, paradójicamente, esa misma pluralidad parece desplegarse como la afirmación de una *unidad sui generis*.

Podemos observar, por ejemplo, la realidad cultural de São Paulo en Brasil, y compararla con la del noreste del mismo Brasil, y encontraremos que la diferencia entre ambas es sumamente grande, casi abismal: pareciera que estamos ante dos proyectos de identidad incluso contradictorios. Y estas diferencias las podemos observar en toda la geografía de América Latina. Podríamos construir una lista muy grande de esta pluralidad de lógicas de comportamiento y de las contradicciones entre ellas. Podemos pensar en dos contraposiciones que son, en mi opinión, paradigmáticas; la primera, la que se observa entre el modo de ser de los habitantes de la sierra y el de los de la costa en los países andinos, que los lleva incluso a entrar en graves conflictos, y la segunda, la que se da entre los «porteños» del Río de la Plata y los llamados «chilangos» de la capital de México, que se hizo patente en tiempos de la migración de bonaerenses al Distrito Federal mexicano, forzada por la dictadura militar argentina. Muy difícilmente se podrá encontrar diferencias más fuertes, que llegan incluso hasta la incompatibilidad, en el modo de aproximarse a los hechos y al sentido de la vida diaria, como las que se dan dentro de estos dos pares de comportamientos culturales.

Y sin embargo, al rechazar toda unidad, al insistir en la extrañeza, esta pluralidad de lógicas de comportamiento afirma también, al mismo tiempo y paradójicamente, una copertenencia; rescata una peculiar homogeneidad. La incompatibilidad entre los modos de ser del serrano y el costeño en las regiones andinas, o entre el chilango y el porteño, parece desplegarse, contradictoriamente, dentro de una muy sutil similitud de empleo de sus lógicas de comportamiento. Podría decirse incluso, a la inversa, que es como si hubiera una tendencia unitaria en las formas de comportamiento y en su cultivo —marcada muy especialmente por el modo de uso de la lengua que es predominante en las poblaciones de América Latina, la lengua ibérica, española y portuguesa sobre todo, y también por un cierto modo básico, imperceptible a primera vista, subfolclórico, de realizar sus usos y costumbres—, un cierto principio común que, extrañamente, lejos de eliminar, parece aceptar e incluso exigir una marcada *diversidad* en su realización. Se trata de una unidad que se vuelve manifiesta sobre todo cuando los latinoamericanos, expulsados cada vez en mayor número a la condición de migrantes, se reconocen entre sí en países extraños por encima de las diferencias, muchas veces grandes, en sus usos y costumbres.

Este fenómeno paradójico es el punto de partida de nuestras reflexiones: la existencia de una pluralidad o diversidad en la cultura latinoamericana que, pese a sí misma o tal vez por su propia necesidad, se da junto e incluso como condición de una unidad o similitud en la misma.

Y lo primero que es necesario advertir es que esta pluralidad identitaria que se da a través de una unidad no puede ser una característica de orden étnico o ancestral, así como tampoco de orden nacional o artificial. Las diferentes identidades no se deben al hecho de que la población de América Latina pertenezca a diferentes razas o provenga de muy variados orígenes profundos; son identidades que se observan en poblaciones que pueden tener, cada una, el más variado origen étnico e histórico. Hay latinoamericanos de identidad positiva que lo mismo pueden ser hijos de inmigrantes italianos en Brasil que tataranietos de antiguos indios en Perú; hay otros de identidad más bien melancólica que bien pueden estar en Buenos Aires que en Quito o en Cartagena de Indias. Son además

identidades diferentes que no parecen explicarse tampoco por el hecho de que la población latinoamericana se encuentre organizada desde hace casi dos siglos por las diferentes repúblicas nacionales construidas después de la Independencia; todas ellas rebasan las fronteras nacionales y se muestran por igual en cualquier parte del continente. Gemelos del «nortño» mexicano se encuentran menos en el resto del territorio de México que en Venezuela, en Argentina, en Brasil o en Chile; tampoco en América Latina las identidades nacionales han sido suficientes para renombrar, subsumiéndolas en sí, a las múltiples identidades espontáneas que rebasan las fronteras de los Estados que las promueven.

La afirmación de una unidad que no niega, sino reproduce la pluralidad puede ser vista como un destino favorable de la cultura de América Latina, puesto que es un rasgo afirmador de la vida. Un rasgo positivo que destaca en medio de tanta miseria de la realidad latinoamericana; y no solo dentro de ella, sino también en medio del panorama social y político mundial, en donde se acentúa cada vez más la preferencia suicida por el fundamentalismo identitario. Es un hecho que nos llama a la reflexión, y no en el sentido de un autoelogio sino más bien en el de una advertencia sobre una situación de peligro: porque podemos decir que, en el reacomodo del mundo según la globalización neoliberal, en su duplicación en un mundo de los pocos «salvados» y otro de los muchos «hundidos», que es la historia que estamos viviendo actualmente, dicho cultivo dialéctico de la pluralidad se encuentra directamente amenazado en términos muy reales. En esta historia neoliberal se trata de la creación de una región aparte, no en la geografía, sino en la topografía del sistema de las necesidades de consumo, destinada a los seres «civilizados» o propiamente «humanos», cuyo costoso mantenimiento solo puede sufragarse mediante la creación de un entorno relativamente miserable, destinado a seres marginales, a los que se les regatea la adjudicación plena de la categoría de humanos o civilizados. Este reacomodo del mundo acorde con la globalización neoliberal, lleva a cabo algo que podríamos describir como una uniformización de las características de lo humano civilizado, como el establecimiento de un prototipo de ser humano basado en la versión mínima o más

empequeñecida de lo que ha sido el hombre occidental. Hay una especie de prototipo de ser humano occidental, en su figura más simple y elemental, que está siendo postulado ahora como el ideal de lo humano universal, y que trata de imponerse también en América Latina. Este proceso de uniformización en el nivel mínimo de lo humano occidental afecta ahora a la población de América Latina, lo mismo a través de la política económica que ponen en práctica sus Estados nacionales con su proyecto de modernización, que a través de la pseudodemocratización, la democratización mediática de su vida política. Lo que se observa es una especie de inducción de un rechazo y un abandono de esa tendencia de la que hablamos y que ha sido característica de la cultura latinoamericana, la tendencia a la defensa y al cultivo de la pluralidad identitaria en contra y dentro de la unidad. Las políticas modernizadoras neoliberales tratan de introducir formas de comportamiento que dicen *no* a esta inclinación tradicional de la población baja o mayoritaria de América Latina, puesto que implican como necesaria una exclusión y una represión del otro y de lo otro, de todo lo que resulta disfuncional para la modernidad capitalista y su figura última, la estadounidense.

Este es el hecho de partida, para cuya interpretación quisiera proponer la tesis siguiente: la pluralidad identitaria en contra y dentro de su unidad, que parece propia de la lógica del comportamiento y de la vida cultural de América Latina, tiene dos causas, y se debe a dos hechos históricos diferentes. En lo que respecta a la *forma*, esta peculiaridad se debe a lo que podríamos llamar la adopción práctica, la asunción en la vida cotidiana de una «convivencia en mestizaje» como estrategia predominante de la reproducción de la identidad social; una asunción que da a la cultura latinoamericana su diferencia específica dentro de la cultura moderna. Es decir, en términos formales, este comportamiento peculiar de la población latinoamericana se debería al hecho de que ha habido una elección en el comportamiento práctico, cotidiano, profundo que, frente a la alternativa posible del *apartheid*, ha preferido en los hechos, como método de convivencia con el otro, como vía de reconstitución de la identidad propia, el *mestizaje*: la intervención en el otro y la apertura al otro.

Si esta es la razón formal de la existencia de ese peculiar esquema unitario de comportamiento al que nos referimos, la razón de la multiplicidad de *contenidos diferentes* que se organizan según esa lógica del mestizaje estaría en lo que podremos llamar la presencia simultánea, en la América Latina actual, de distintos *estratos* de experiencia histórica concreta de ese comportamiento, que son distintos estratos *de formación* de esa identidad múltiple. Es decir, la multiplicidad dinámica y unitaria de identidades en la América Latina actual se debería a la presencia simultánea, en todo el conjunto de la población latinoamericana, de distintos estratos o niveles históricamente sucesivos, de actualizaciones o realizaciones de esa lógica de comportamiento, estratos o niveles que se conformaron en diferentes experiencias históricas sucesivas de la población latinoamericana, y que fueron así dejando en ella esos diferentes proyectos y esbozos de identidad.

Si existe entonces una peculiaridad de la cultura latinoamericana, ella se debe, en mi opinión, formalmente, a la estrategia del mestizaje y, en lo que respecta al contenido, a la convivencia o presencia simultánea de los distintos tipos de modernidad que fueron apareciendo a lo largo de la historia de América Latina.

Tratemos ahora de insistir un poco en lo que sería la razón formal de esta peculiaridad cultural de América Latina, y hablemos de lo que sería la relación que hay entre la cultura en cuanto tal y el mestizaje. Para mantenernos en la etimología del término, entendamos por cultura el cultivo o, de manera más estricta, la reproducción, desplegada tanto en la práctica cotidiana, en la vida de la civilización material, como también en el *discurso*, en la vida reflexiva, de la singularidad, la mismidad o la identidad de una comunidad social.

La cultura sería entonces lo mismo que la reproducción de una cierta singularidad, identidad, o mismidad, un proceso que se da cotidianamente lo mismo en la práctica, en la producción y en el consumo de las cosas, de los «bienes terrenales», que en el discurso. Lo mismo al producir que al hablar tenemos siempre una *cierta* manera de hacerlo; el proceso de cultivar *esa* manera, eso sería precisamente la cultura. Un cultivo o reproducción de la singularidad de una comunidad concreta que, hay que insistir ya

de entrada, es algo muy lejano a la protección, conservación o resguardo de la misma.

El planteamiento de esta definición de la cultura lleva directamente a la pregunta de lo que podríamos llamar la *razón* de ser de la identidad que se cultiva. Y para responderla es conveniente recordar un tema que resulta central en una zona de tematización compartida por la semiótica y la antropología; el de la necesaria e ineludible constitución *concreta* de lo humano.

Porque lo humano en general no existe efectivamente en ninguna parte: no hay ningún ser humano que sea simplemente humano y nada más. Los seres humanos son siempre y en cada caso seres humanos concretos, es decir, seres que están involucrados en un cierto compromiso, en una determinada historia, en un cierto «cuento vivido» que orienta o da sentido a la reproducción de sus vidas singulares; un compromiso o una historia particulares que, para ser tal, no puede sino ser «personalizado» o «individuado», dotado de una mismidad o identificación. Los seres humanos solo pueden ser realmente humanos en la medida en que su humanidad es una humanidad concreta.

El código del comportamiento humano, que es el conjunto de reglas que definen lo propiamente humano del vivir la vida animal, aquello que lo distancia y lo diferencia específicamente del animal, solo se realiza o actualiza si es un código que está siendo *normado*, es decir, si su uso o «habla» está siendo sobredeterminado por el efecto de una subcodificación que lo particulariza.

El código de lo humano existe solo determinado, concretizado por una subcodificación, es decir, por una cierta *elección* de figura concreta dentro de todas las posibilidades que habría de configuración de ese mismo código, una elección que nace de un compromiso situado, condicionado por una relación localizada y temporalizada con lo otro, con aquello respecto de lo que lo humano toma distancia para ser tal y que es la que da una efectividad real a ese código.

Para hablar de este problema de la identidad conviene hacer referencia a un pasaje muchas veces mencionado de la obra de Fernand Braudel, y que tiene que ver con lo que podríamos llamar las identidades *elementales*. La identidad concreta de la que hablamos

podría verse como el resultado complejo, elaborado a partir de identidades cada vez más diluidas o elementales, que hablarían de un estadio de identificación anterior, básico o fundamental. Las identidades elementales provienen del hecho mismo de la hominización, es decir, del tránsito del tipo natural de la vida animal al tipo propiamente humano de la misma. Si uno observa bien, la constitución de lo humano a partir de lo animal, la hominización, debe haber sido un hecho más bien traumático. El ser humano no es una prolongación armónica del animal con su «obediencia», que es en realidad una somatización, de las de leyes naturales; implica, por el contrario, una discontinuidad, un salto cualitativo más allá del modo natural de la animalidad.

La hominización implica un trascender la naturalidad animal, y en ese trascender se constituye precisamente la especificidad de lo humano; el ser humano *no* es un ser natural, sino un ser *transnatural*. Y la concretización de lo humano aparece ya desde este momento, por el hecho de que esta *transnaturalización* o conversión en animal humano es siempre un proceso situado étnica y geográficamente, una mutación ubicada en un momento de la historia, que acontece como un cierto episodio, dentro un cierto escenario.

Por eso Fernand Braudel decía, por ejemplo, que hay algo así como tres tipos básicos de seres humanos, los «hombres del maíz», los «hombres del arroz» y los «hombres del trigo». Decía que una cierta comunidad humana solo existe en la historia desde el momento en que los seres humanos se inventan una «civilización material», organizan el conjunto tanto de su vida práctica como de su vida discursiva en torno a un hecho fundamental y muy característico, que es el de domesticar y desarrollar una determinada planta en calidad de proveedora del alimento principal. El cultivo del maíz, por ejemplo, implica el desarrollo de toda una técnica de cultivo que tiene sus propias exigencias y que obliga a organizar en torno a ellas y a su dinámica toda la vida comunitaria. Los hombres que se comprometen a alimentarse de maíz, cuya vida gira casi completamente en torno a su cultivo están al mismo tiempo identificándose con todo un conjunto de determinaciones que provienen justamente de la influencia de la técnica del maíz

sobre todas las dimensiones de la vida cotidiana. Por eso, los hombres del maíz serán hombres que tengan una identidad *diferente* de aquella que tendrán los hombres del trigo o los hombres del arroz, porque estas otras plantas habrán exigido un ordenamiento diferente de la vida de las comunidades que hayan elegido tenerlas como su alimento principal.

Esta sería una manera posible de abordar el problema de la identidad: hay aquí un primer estrato de determinación identitaria muy elemental, que es el que hace referencia a la sociedad en tanto que comunidad *productivista*, una sociedad que necesita concentrar su trabajo en la consecución del producto, en la acumulación de un excedente del mismo, y que tiene por lo tanto que organizar su vida en torno a las características muy peculiares, muy determinadas que él tiene en cada caso. Se trataría entonces de una identidad elemental productivista, pero inclinada ya en términos sumamente singulares hacia una forma concreta, hacia la forma de vivir característica de los hombres sea del arroz, del trigo o del maíz.

Ahora bien, sobre la base de estas identidades elementales que observamos en la vida de los seres humanos, y a partir de ellas, podemos reconocer también infinitas posibilidades de añadir *otros* compromisos al compromiso básico de cultivar el maíz, el trigo o el arroz, otros compromisos que, combinándose de maneras también infinitas con él, van enriqueciendo y precisando cada vez más lo que sería la concreción de una identidad social real. El juego de constitución de las identidades es así un juego infinito que tiene que ver con los episodios de concretización que van apareciendo en la historia. Por ello, se puede decir que la cultura como cultivo de la identidad es el cultivo de estos compromisos, en torno a los cuales se va constituyendo una determinada mismidad o identidad. Cultivar la identidad es entonces actualizar esta historia profunda, conectar el presente con esos compromisos sucesivos que se han venido acumulando en la determinación de lo humano como una realidad concreta e identificada.

Hay que insistir, sin embargo, que el cultivo de la identidad no puede pensarse de otra manera que como un proceso de puesta en crisis a esa identidad. La cultura como cultivo, lejos de hacer referencia a un resguardo, un cuidado o una protección, a un embal-

samamiento que para justificar un determinado núcleo de identidad lo absolutiza y naturaliza, apunta justamente a todo lo contrario. El cultivo de la identidad solo es concebible como una puesta en peligro de esa identidad porque solo en el momento en que el compromiso de existencia que hay en la identidad se pone en cuestión es posible que pueda ratificarse como tal. La identidad *no* se reproduce ni se cultiva en la medida en que es protegida como una herencia que puede averiarse, sino por el contrario, en la medida en que es puesta en juego o en peligro, en que es cuestionada en su validez intrínseca y en su actualidad. Lo que está en cuestión en el momento de la cultura es la vigencia del compromiso que está supuesto en cada rasgo de identidad, la manera en que puede haberse alterado. La cultura es siempre un cultivo que se cumple en la práctica cotidiana y que pone en cuestión permanentemente la subcodificación del código, la identificación particularizadora de lo humano. Las formas identitarias son siempre formas dinámicas; así, por ejemplo, cada vez que repetimos una receta culinaria, aunque no la alteremos considerablemente, la estamos siempre poniendo en cuestión.

Aparte de todo esto hay que enfatizar un hecho esencial que se puede formular así: la forma propia de existencia de las culturas es el mestizaje. En efecto, la cultura de las sociedades no puede llevarse a cabo de otra manera que no sea involucrando a las otras culturas en el autocuestionamiento de su identidad. El hecho de poner en peligro la propia identidad para cultivarla o reproducirla, implica necesariamente un momento de interpenetración con otras identidades sociales, es decir, de aceptación de la validez de sus modos diferentes, alternativos, de haber enfrentado situaciones similares. La aceptación práctica de esta posibilidad de que otras identidades se involucren en la reproducción de la propia, que implica al mismo tiempo la disposición a involucrarse en la reproducción de la identidad de las otras, esta *reciprocidad* en el cultivo de las identidades es lo que define propiamente al proceso cultural de mestizaje, a esta dimensión indispensable de la existencia histórica de las culturas.

Habría que añadir que, en la época moderna, esta necesidad del mestizaje de las culturas tiende a agudizarse, y no solo como resultado de la constitución del mercado mundial y el contacto

interidentitario que trae consigo. La modernidad promueve la interpenetración de las formas identitarias porque ella implica una crisis global de todas ellas, una reconstitución esencial del sustrato sobre el que se levantaron las identidades culturales arcaicas o primeras que están en el origen de todas ellas, esas identidades productivistas que acabo de mencionar como ejemplo, las del maíz, del trigo y del arroz.

Las identidades arcaicas se fundan en los tiempos de la escasez absoluta, en los que el ser humano sobrevive acosado por lo otro, por lo que llamamos naturaleza, en los que esta no admite sobre el planeta a esta especie de monstruo que el ser humano es para ella, puesto que la lleva a funcionar de manera desusada, trascendiendo su propia legalidad. Las identidades arcaicas o elementales entran en crisis con el hecho de la modernidad precisamente porque esta inaugura la época de una escasez ya no absoluta, sino solo relativa, la época de la abundancia posible. La modernidad implica la transformación radical de la relación de poder entre lo humano y lo otro o la naturaleza. La modernidad, y tal vez este es su rasgo fundamental, aparece junto a una revolución en las fuerzas productivas que plantea como posible una relación de lo humano a lo otro que no es ya la tradicional, de sumisión, sino otra diferente: una relación entre lo humano y lo otro en términos de igualdad. Este hecho es en verdad profundamente catastrófico para las identidades elementales, arcaicas, tradicionales, porque todas ellas se construyeron precisamente sobre la base de la hostilidad mutua entre lo humano con lo otro.

La modernidad implica así una revolución civilizatoria muy radical: cada una de las formas identitarias arcaicas y cada una de las culturas es llevada a dudar con mayor fuerza de su propia validez, de su justificación dentro del cosmos. La modernidad trae consigo la necesidad de que cada una de ellas busque, en las otras identidades, ciertas posibilidades, versiones o estrategias de afirmación de lo humano, capaces de suplir ciertos dispositivos propios que comienzan a fallar.

En este sentido, la modernidad es un claro reto para que las formas identitarias alcancen una universalidad concreta. Porque su tendencia fundamental la lleva a provocar una especie de «revolución

cultural» en el cultivo de esas identidades tradicionales; invita claramente a la invención de nuevos tipos de identidad, de identidades que aprendan o que inventen nuevas vías para adquirir concreción, que ya no queden atadas a una situación natural determinada, sino que sean en sí mismas universales. Es el reto fabuloso que trae la modernidad: levantar nuevas formas de lo humano que *no* estén atadas, como lo han estado las formas arcaicas, a un episodio de hominización acotado por la amenaza de aniquilamiento planteada por la naturaleza.

Lo curioso, sin embargo, o más bien lo trágico de la modernidad, en lo que respecta a esta historia de la cultura, es que ella, como modernidad realmente existente, no ha llegado nunca a desatar esta potencialidad suya. Y no lo ha hecho porque se ha atado a sí misma, para su desarrollo efectivo, al modo, método o estrategia capitalista de reproducción de la riqueza social. La modernidad ha existido solamente como una revolución de las fuerzas productivas *marcada* por la vía histórica capitalista que se vio obligada a seguir. Lo que observamos entonces en la modernidad realmente existente es que esa posibilidad de revolucionamiento de las identidades, de mestizaje y de creación de identidades nuevas, de nuevas formas para lo humano, se encuentra *reprimida*, obstaculizada sistemáticamente por la forma capitalista de la modernidad. Esta forma, lejos de promover el cultivo de nuevas identidades, lo que hace es congelar las identidades antiguas, arcaicas, al mismo tiempo que las deforma, debido a la necesidad estructural que hay en el modo capitalista de reproducir aquella relación de escasez absoluta o de debilidad del ser humano ante la naturaleza, que fue el fundamento de la vida social arcaica. La modernidad, que nace de la promesa de la abundancia y de la emancipación, elige sin embargo la vía capitalista, que necesita reproducir a la vida humana como amenazada, como condenada a la escasez y a la represión. La acumulación del capital solo puede llevarse a cabo si la naturaleza es escasa y por ello el orden capitalista reinventa la escasez absoluta; esta, que prevalece sin duda actualmente, no es una escasez espontánea sino *artificial*, reproducida por el capital como condición de su propia existencia. Como lo estableció Marx, si no hay escasez, no puede

haber el «ejército industrial de reserva» que el capital necesita para cumplir su ciclo reproductivo, ese «ejército» que es una parte del cuerpo social que debe estar condenada a no tener trabajo, para la cual la naturaleza debe resultar absolutamente hostil, pues la condena a no existir. Es en este sentido que el capital está interesado en reproducir las formas arcaicas de la vida y la cultura de las mismas.

Tan revolucionaria en otras cosas, la modernidad capitalista es sin embargo sumamente *conservadora* en lo que respecta a las formas identitarias. Pero su conservadurismo, en la medida en que, al sobreprotegerlas, impide a estas formas la experiencia de su propia crisis, es un conservadurismo destructivo que daña y deforma la constitución misma de las identidades arcaicas. Conservadora de estas, la modernidad capitalista las priva del dinamismo que ellas tienen por sí mismas. La «cultura» o el «cultivo» espontáneo de las identidades en la modernidad capitalista es un cultivo embalsamador de identidades que ya, en principio, han perdido su fundamento, que tienden por sí mismas a una metamorfosis radical y que sin embargo son mantenidas artificialmente tal como fueron.

Vuelvo ahora sobre la observación que hacía al principio respecto de la peculiaridad de la cultura latinoamericana. Esa elección de vivir en una pluralidad que es al mismo tiempo unidad, en una similitud que es diversidad, puede explicarse por el hecho de que, en la historia de América Latina, la armazón económica de la modernidad capitalista ha sido siempre demasiado endeble como para sustentar la fusión completa de los rasgos profundos de la modernidad con los rasgos propios del capitalismo. Entre otros, el rasgo moderno de la crisis de las identidades arcaicas, de su necesidad de refundarse y mestizarse, no ha podido ser vencido en las sociedades latinoamericanas por la tendencia capitalista a la fijación de las mismas y a su integración dentro de las múltiples identidades nacionales, a la sustitución del mestizaje identitario por el *apartheid* de las identidades sociales consolidadas e inmutables. Esta falta de coincidencia plena entre lo moderno y lo capitalista hará que el tipo de modernidad capitalista que aparezca en América Latina se diferencie considerablemente del que será dominante en la historia moderna de Occidente; es lo que hará, por lo demás, que la miseria

moderna que se extiende sobre el continente sea confundida con una miseria premoderna, a la que solo la modernización capitalista sería capaz de poner fin.

Digo esto porque, si pasamos a continuación a examinar brevemente desde el lado del contenido la peculiaridad que observábamos de partida en la cultura latinoamericana —la afirmación de una unidad dentro y en contra de la pluralidad de identidades que ella cultiva—, me parece ineludible reconocer que ella se debe a la vigencia todavía determinante de varios proyectos de modernidad capitalista que han quedado como distintos estratos de identificación social, esbozados a partir del mestizaje como forma de comportamiento identificador. Porque, en efecto, hay muchas modernidades latinoamericanas, muchos intentos o proyectos de modernidad que se probaron en su época, y que tal vez entonces fracasaron, pero que no obstante quedaron como propuestas vivas de organización social extendidas por toda la geografía del continente.

No hay entonces una sola modernidad en América Latina, sino que en ella la modernidad es múltiple. La vigencia de varios estratos de modernidad, combinados con el predominio de uno, en cierto lugar y momento, o de otro, en otros, da una explicación a esa diversidad identitaria a la que hacíamos referencia al principio. Los latinoamericanos modernos del Río de la Plata lo son a su manera, y ella no excluye la que es propia de los habitantes del Anáhuac, por ejemplo. Un estrato de la modernidad latinoamericana se hace patente y predomina en Buenos Aires, mientras un estrato diferente de la misma se expresa y predomina en la ciudad de México; pero en ambos actúa la estrategia identificadora del mestizaje.

Para desarrollar esta idea se puede decir que son tres los estratos principales de determinación identitaria que entran en juego desde el pasado en la realidad histórica actual de América Latina, tres estratos que corresponden a tres distintos momentos de configuración histórica de la modernidad latinoamericana. La primera modernidad que está allí, y que constituye el estrato tal vez más determinante, el que con más frecuencia domina en la identificación de las formas reproducidas por la cultura latinoamericana, sería la modernidad *barroca*, la que proviene de la época que se extiende

desde finales del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII y cuya función fundante de identidad no ha podido serle arrebatada hasta ahora. También está allí el estrato de otra modernidad que fue muy importante en la historia de América Latina y que determina todavía el modo como se vive hoy en ella; se trata de la que vino con el segundo *shock* de modernización, el impuesto por el Despotismo Ilustrado y que corresponde a la época en que la España borbónica intentó dar un trato propiamente colonial al continente. Es una modernidad de otro tipo que reorganizó a la sociedad latinoamericana ya desde la primera mitad del siglo XVIII y que se continuó hasta después de las guerras de Independencia. Tendríamos después una tercera modernidad, que determina también como un estrato histórico vigente la autoidentificación de los latinoamericanos y que vino con el siguiente *shock* de modernización en los tiempos de la instauración de los múltiples Estados latinoamericanos; es la modernidad republicana o nacional, que ha prevalecido durante el siglo que va de mediados del XIX hasta mediados del XX. Estas serían las tres modernidades históricas que pueden reconocerse hoy, con su gravitación histórica inconfundible, sobre la modernidad actual de América Latina.

El último reacomodo de la modernidad, el más reciente de todos, que tiende a reconfigurar los procesos de identificación de las poblaciones latinoamericanas desde comienzos de los años setenta, es el que podríamos llamar de la *globalización neoliberal*. Proviene de otro *shock* de modernización cuyos efectos no son despreciables, aunque estén menguados también, como los que vinieron de los *shocks* anteriores, por la precariedad, marginalidad o dependencia de la vida económica capitalista a la que esas poblaciones están sometidas; son efectos que de todos modos alteran los contenidos e impugnan el «estilo» del cultivo de las formas en América Latina.

Las identidades sociales cuya reproducción se cultiva en la dimensión cultural de la vida en América Latina son así todas ellas identidades modernas, que se constituyeron en los diferentes *shocks* de modernización que ha experimentado el continente; incluso aquellas poblaciones que escaparon del genocidio del siglo XVI y fueron expulsadas a las regiones inhóspitas, privadas como han

estado de la capacidad de reproducir sus identidades ancestrales, solo pudieron rescatar ciertos restos de las mismas bajo la presión del proceso de autoidentificación moderna de las otras, las mayoritarias.

Ahora bien, si hay un denominador común de los procesos modernos de identificación humana, ¿en qué consiste? Si hay una identidad a la que se le pueda llamar moderna, ¿cómo se determina? Marx afirma que la principal diferencia de la vida del ser humano moderno respecto de formas de vida social anteriores está en que él debe ahora organizar su vida en torno a un hecho fundamental, desconocido anteriormente, que es la contradicción entre el valor de uso y el valor mercantil de su mundo vital, entre la «forma natural» que tiene la reproducción de su vida y otra forma parasitaria de ella, coexistente con ella pero de metas completamente divergentes, que es la forma abstracta y artificial en la que ella funciona en tanto que pura reproducción de su valor económico dedicado a autovalorizarse. En todo momento, en toda acción de la vida cotidiana, en el trabajo, en el disfrute, en la vida pública, en la vida privada, en todas partes y en todo momento esta contradicción va a estar presente; este es el hecho capitalista por excelencia que fundamenta a la modernidad «realmente existente», el hecho que determina las posibilidades de concretización, «personificación» o constitución de identidad de los seres humanos en la época moderna.

La identidad moderna es una forma o modo de vida que tiene que crearse en el proceso mismo de dar cuenta de este hecho fundamental de la experiencia cotidiana moderna; que tiene que constituirse junto con la invención de un *ethos*, de una estrategia para vivir dentro de esta contradictoriedad capitalista, para «solucionarla» o neutralizarla. Las formas identitarias de la modernidad resultan todas ellas de propuestas para volver vivible la contradicción entre el valor de uso y el valor mercantil del mundo de la vida, sea asumiéndola o sea únicamente sobrellevándola. La cultura moderna consiste, en su plano más elemental, en el cultivo de las formas o identificaciones de la vida social que acompañan a esas estrategias de supervivencia.

Es por ello que la modernidad es en sí misma plural. Existen *muchas modernidades* y no solo una, porque hay también muchas estrategias posibles de vivir la modernidad capitalista y de construir

«mundos» para vivirla. Por comodidad y de acuerdo con la tradición teórica que viene sobre todo de Max Weber —que confunde el «vivir en» con el «vivir para» el capitalismo—, estamos acostumbrados a hablar de «la» modernidad refiriéndonos exclusivamente a aquella que se formó en torno a un *ethos* o una estrategia de entrega plena al capitalismo y que ha sido lo mismo la condición que el resultado del funcionamiento óptimo de su economía, aquella que puede llamarse con propiedad la modernidad *realista*. Es la modernidad que se construye bajo el supuesto de que esa contradicción entre el valor de uso y el valor mercantil se resuelve por sí misma puesto que el valor mercantil es perfectamente capaz de representar al valor de uso. En esta variante de la modernidad, el ser humano está hecho por naturaleza o puede reconstruirse a sí mismo sin problemas mayores como ser para la acumulación de capital. Su estrategia para vivir la vida capitalista, su *ethos* moderno, consiste en desconocer la contradicción inherente a esta experimentándola como *no* existente, denegándola. Su buen éxito histórico en la remodelación de las sociedades occidentales ha permitido que se la tenga como la única posible y la única auténtica.

Frente a esto, habría que decir sin embargo que en la historia es posible reconocer *múltiples* modalidades de modernidad; que junto a esta modernidad *realista*, a la que Max Weber llamaría «cristiano-protestante», ha habido también *otras* modernidades, estructuradas en torno a otros *ethe* u otras maneras diferentes de vivir dentro del capitalismo, de neutralizar su contradicción básica. Es posible distinguir tres maneras más de neutralizar la contradicción capitalista y volver vivible la vida en la modernidad establecida; ellas serían, primero, la manera *clásica*, segundo, la manera *romántica* y finalmente la manera *barroca*.

La historia de la consolidación y expansión de la modernidad capitalista en Europa puede mostrar cómo efectivamente ha habido otras maneras de vivir en el capitalismo. Si nos acercamos, por ejemplo, al siglo XIX de la historia europea, a la época de la constitución de los grandes pseudosujetos de la historia, los grandes Estados nacionales imperialistas, sustentados en los grandes «pueblos de cultura», Francia, Inglaterra, Alemania, etcétera, podemos ver que

la modernidad que prevalece en ellos y en cada uno de sus súbditos o ciudadanos, es la de un comportamiento que revela una estrategia bastante diferente de la realista de vivir la contradicción capitalista, estrategia a la que se le puede llamar «romántica» por el recurso que hay en ella a un grado de locura capaz de invertir el sentido de las cosas. Aunque este comportamiento deniega también la existencia de la contradicción entre valor de uso y valor mercantil, su denegación no implica que el primero esté a gusto sometido bajo el segundo sino, viceversa, que la mercantificación capitalista del mundo es solo un momento necesario, un sacrificio pasajero y por tanto insignificante de la autoafirmación del mundo en su forma natural, concreta o de valor de uso. Es la vida del pueblo y de cada uno de sus miembros individuales, con su espíritu de empresa y aventura, la que genera su propio capitalismo; por esta razón y en esa medida está reconciliada con él. La contradicción desaparece así de la vida cotidiana porque cada uno de los individuos se experimenta autorrealizado al participar en la empresa estatal de realización del pueblo como nación.

Los otros dos tipos de modernidad que también pueden detectarse en la historia son la modernidad *clásica* y la modernidad *barroca*. Ambos derivan de un comportamiento cuyo *ethos* o estrategia para neutralizar la contradicción capitalista no se dirige a borrarla, como las anteriores, sino a contrarrestarla, a crear un mecanismo de protección frente a ella y su presencia devastadora. La estrategia que inspira a la modernidad clásica intenta guiar los efectos devastadores que tiene la valorización mercantil desbocada sobre la reproducción de los valores de uso, encauzarlos en un sentido favorable a la vida. La estrategia que mueve a la modernidad barroca intenta en cambio trascender dichos efectos reconstruyendo en el plano de lo imaginario la concreción de la vida y de sus valores de uso, destruida por su subordinación al capital.

Debo hablar un poco más de esta modernidad *barroca*, puesto que he afirmado antes que la principal razón de la peculiaridad de la identidad y la cultura latinoamericanas está en que la modernidad que cumplió la función fundadora de las mismas fue precisamente la *barroca*.

Más que de una extensión hacia la sociedad de las formas artísticas barrocas europeas, trasladadas de la Europa mediterránea a América, el barroquismo latinoamericano proviene del primer *shock* de modernización del continente, que produjo en él una situación social similar a la que dio origen a esas formas en la propia Europa.

El aparecimiento del *ethos* barroco en América tiene que ver directamente con el hecho de la Conquista, con la destrucción que hace el mundo europeo de los mundos americanos para ponerse en su lugar y, como parte de ello, de la supresión, la sumisión o la expulsión de las poblaciones indígenas americanas. Tiene que ver sobre todo con el modo como los indios americanos sobrevivientes se inventan una manera de sobrevivir, y al mismo tiempo, junto con los españoles abandonados por España, de mantener la vida civilizada en América.

A finales del siglo XVI, la situación de la vida civilizada en América es desesperada: España, ella misma en decadencia, ha perdido interés en América, ha dejado sin sustento civilizatorio a los españoles varados allí y se despreocupa del decaimiento creciente de la España americana. La población indígena, por su parte, diezmada por el impacto genocida de la Conquista, ha perdido ya la vitalidad civilizatoria de su mundo anterior que terminó junto con la gestión real de los grandes complejos político-religiosos dentro de los que existía. La vida civilizada parece condenada a la desaparición.

El siglo XVII es en cambio un siglo muy *creativo*. Lo es sobre todo porque en él aparece en América el proyecto de los indios que quedaron y que viven en las ciudades españolas —que ya *no* pueden ser indios como lo fueron en su mundo aniquilado por los conquistadores— de rescatar la vida civilizada y de hacerlo mediante una reconstrucción de la civilización europea en América.

Para ello, los indios vencidos no solo reconocen su condición de vencidos, no solo aceptan que la reproducción del código de la identidad europea absorba los restos de la suya, los devore y los integre sino que, volteando el sentido de la Conquista, son ellos mismos los que asumen el papel de sujetos de ese proceso, los que construyen una identidad mestiza.

El fenómeno del mestizaje aparece aquí en su forma más fuerte y característica: el código identitario europeo devora al código americano, pero el código americano obliga al europeo a *transformarse* en la medida en que, desde *adentro*, desde la reconstrucción del mismo en su uso cotidiano, reivindica su propia singularidad.

Este es el comportamiento típicamente *barroco*: «inventarse una vida *dentro* de la muerte». Los indios están condenados a morir, y han venido muriendo ya durante todo el siglo XVI. Y sin embargo, dentro de ese proceso del morir, se inventan una manera de vivir. Esto es lo característico del *ethos* o la estrategia *barroca*: insistir, mediante una mimesis trascendente, en la vigencia del valor de uso del mundo, un valor de uso que está siendo devorado por el valor mercantil. Se trata, por lo demás, de una estrategia que los indios emplearán repetidamente a lo largo de la historia; el caso más reciente sería precisamente el movimiento neozapatista de Chiapas.

A esto hacía referencia hace un momento, cuando afirmé que la primera identidad latinoamericana es una identidad *barroca*. A partir de esta identidad barroca *comienza* la historia propiamente latinoamericana, y es esta forma identitaria la que va a comenzar a reproducirse y a cultivarse desde entonces, sirviendo de base repetidamente cuestionada a las otras formas que vendrán con los subsiguientes *shocks* de modernización.

Sobre la base de esta cultura, o de esta forma cultural elemental moderna que es la barroca, van a aparecer después nuevos *shocks* de modernización.

Comenzará a ser cuestionada ya en los primeros decenios del siglo XVIII, cuando la propia España deje de ser lo que fue. Y es que hasta antes de la época borbónica España era un *sistema* imperial, dentro del cual América tenía una ubicación de clara igualdad respecto de las otras partes o los otros reinos que estaban dentro del mismo. Pero, con el impulso borbónico, con el Despotismo Ilustrado y el planteamiento de ese *otro* tipo de modernidad que es la modernidad *clásica* francesa, España cambia de piel y deja de ser un *sistema imperial* para convertirse a partir de entonces en un *imperio colonial*. Un imperio colonial que emplea unos métodos de colonización que

no le son propios, sino adoptados de la Corona borbónica francesa y su política de expansión.

Hay entonces un segundo *shock* de modernización que va a tener éxito y a ser determinante en muchas partes o muchas dimensiones de América Latina; es el que introduce la modernidad *clásica* o iluminista, la misma que intenta imponer a las poblaciones del continente una socialidad contractual y laica allí donde prevalecía una constitución barroca de la misma en términos eclesiales o de comunidad *religiosa*.

Después de las guerras de Independencia frente a España, en América Latina ocurre un segundo impacto cuestionador del subcódigo de identificación barroca. A partir del momento en que aparece bajo la figura de un mosaico de repúblicas nacionales, la modernidad deja de ser un modo de vida endógeno, generado por la propia sociedad latinoamericana y encauzado sea en términos eclesiales, jesuíticos, como en la época barroca, o en términos republicanos, ilustrados, como en la época borbónica. Los latinoamericanos dejan de sentirse capaces de inventar sus propias formas. La modernidad latinoamericana comienza a ser exógena o importada; intenta ser la réplica de las otras modernidades europeas de la época romántica, como la inglesa o la francesa, y solo alcanza a ser, a pesar de todo, una adaptación de las mismas a la suya propia, que sigue siendo barroca y que al correctivo clásico del siglo XVIII suma ahora el romántico del siglo XIX.

Pero hay un último *shock* de modernización en América Latina, que es el actual, el de este momento que es tal vez el más nefasto de toda su historia. A partir de los años setenta del siglo XX se extiende un escepticismo, inducido por la impotencia de la economía capitalista autóctona en el proceso de globalización, acerca ya no solo de la posibilidad de generar formas propias de modernidad, sino incluso de toda posibilidad de ser moderno por cuenta propia. Como resultado de esta catástrofe económica, a partir de los años setenta la población de América Latina es llevada a considerarse a sí misma como un puro *objeto* de la modernización. Ha quedado ya en el pasado incluso, por ejemplo, esa época todavía reciente, en la que se pedía a los latinoamericanos defender la política económica de sus

Estados capitalistas, dirigida a una «sustitución de importaciones», participar de la idea de que los capitales latinoamericanos podían por sí mismos generar conglomerados de acumulación autocentrada, crear núcleos de tecnología propia, etcétera.

Autores de varias formas identitarias modernas para sí mismos —la barroca, la colonial y la republicana—, los latinoamericanos solo pueden actualmente afirmar su calidad de *sujetos*, de creadores de formas, si la ejercen en el subsuelo o en las márgenes de la vida social formal. Reivindicar su identidad se les está volviendo cada vez más un asunto de alcances revolucionarios.

La característica propia de la vida cultural latinoamericana, la afirmación implícita de que la pluralidad requiere de la unidad y la similitud exige la diversidad, se encuentra actualmente amenazada. Aquello que quizá sea lo único en lo cual los latinoamericanos pueden afirmarse *positivamente* hacia el futuro, su elección básica de una convivencia en *mestizaje*, de una constitución de identidad que, a diferencia de la que está vigente en la historia moderna desde el siglo XVI, no implica en principio la negación de los otros, se vuelve cada vez más algo extemporáneo. El *shock* de modernización impulsado por la globalización neoliberal, con sus señuelos de democracia y su política económica de salvajismo capitalista, intenta homogeneizar a la población mundial bajo el signo del *apartheid*: al construir el mundo global, lo civilizado, lo propiamente humano, debe entenderse a sí mismo como occidental-Estados Unidos, y debe mantener a distancia, como un entorno hostil y suprimible a todo lo que se resista a ser integrado en ese mundo. De acuerdo con esto, la afirmación a la que la historia de las identidades latinoamericanas le ha venido apostando desde siempre: «La identidad no expulsa, sino requiere de la otredad», sería un «error histórico», es decir, sería un proyecto de humanidad que está en peligro.

Capítulo XIV

Cuatro apuntes

1. AMÉRICA COMO SUJETO¹

EN LA VUELTA DEL SIGLO de hace cien años, Max Weber planteó un enigma histórico. Escribió que lo peculiar de Occidente, de la historia occidental, estaba en que era una historia que había sabido crear instituciones, obras, planteamientos, proyectos que, a diferencia de las de otras civilizaciones y otras historias, poseen un carácter universal. Max Weber decía —con una ingenuidad eurocentrista muy de su época— que lo peculiar de Europa, algo que solo en Europa podemos encontrar, es una serie de creaciones humanas que no están atadas a su origen étnico o cultural-étnico, es decir, una serie de instituciones que no se reducen a ser expresiones de la identidad de una cierta cultura o de un cierto grupo humano, sino que corresponden a la humanidad en general. Si algo tiene de especial Europa o mejor dicho, según Weber, Occidente, es justamente esto, su capacidad de universalidad. Occidente sería así universalista, mientras que todas las otras civilizaciones están siempre atadas a ciertos localismos, a ciertas especificidades de sus propias identidades.

Esta idea de Max Weber reaparece en la obra de Fernand Braudel, aunque con un sentido un tanto diferente. También para Braudel la historia universal, la historia que está constituyéndose como historia verdaderamente universal, es o debe ser vista como una irradiación de la historia europea. Europa, digamos, ha tenido justamente la misión histórica de universalizar a la historia. Y en este

¹ Comento en estas notas algunas ideas de Carlos Antonio Aguirre Rojas, expuestas en su libro *Breves ensayos críticos*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2000.

sentido, y ya en los términos de su trabajo, Braudel plantea como una de las cuestiones principales, centrales de su interpretación de la historia, la pregunta acerca de por qué Europa ha tenido esta función, de cuáles han sido las características étnicas, geográficas, de coyuntura histórica, de entrecruzamiento de límites, de líneas de larga duración de la historia, que pueden explicar el porqué de este papel, de esta función especial de Europa.

La interrogación que engloba a esta cuestión planteada por Braudel es la de por qué Europa se ha constituido en el centro, el motor o el origen de la universalización de la historia. Y dentro de este conjunto de problemas, o dentro de esta preocupación global acerca de esta peculiaridad de Europa, Aguirre vuelca, entonces, su consideración acerca de lo que podría llamarse el arranque definitivo y la consolidación real de esta tendencia de Europa a constituirse en centro de la universalización de la historia.

Centra entonces su atención en lo que podría llamarse, siguiendo la periodización de Braudel, el «largo siglo XVI», que sería el siglo en el cual, efectivamente, esta vocación de Europa se manifiesta definitivamente en la historia. El largo siglo XVI, que iría de 1492 a 1650, en el cual Europa, justamente, se constituye como tal en la medida en que es capaz, entre otras cosas, de incluir dentro de su historia a la historia americana. Y por ello entonces, cuando miramos la cosa desde el lado de la historia de América, tenemos que reconocer que este largo siglo XVI delimitado por Braudel, es un siglo en el cual la historia de América se convierte en verdad en un aspecto de la historia de Europa. El siglo XVI de América es un siglo «europeo».

Uno podría, por supuesto, completar la cosa y decir que si el siglo XVI americano es un «siglo europeo» en América, igual es verdad que ese mismo siglo XVI es un «siglo americano» en Europa, puesto que aquello que constituye el motor que la consolida en su función histórica es justamente la recepción del impacto que significa para ella esa inclusión de la historia americana en su propia historia, la interiorización del hecho del descubrimiento y la Conquista de este peculiar fenómeno geográfico, étnico, cultural e histórico que es América. En este sentido, esas fechas, la de 1492, que es la del descubrimiento de América, y la de 1650, que es la del

momento en el que termina la función de América como proveedora del metal precioso a Europa, son dos fechas que marcan también lo que podríamos decir que es un «siglo americano» de Europa.

Pero la idea de Carlos Aguirre acerca de un europeísmo del siglo XVI americano adquiere su sentido cuando interconectamos los dos fenómenos que él reconoce como característicos de ese largo siglo XVI: en primer lugar, el perfeccionamiento cualitativo y cuantitativo de la economía-mundo europea; en segundo lugar, el ocaso de la conquista de América y la destrucción de las civilizaciones americanas. La copertenencia de estas dos características sería precisamente lo que se muestra en una aproximación de ese siglo XVI desde la perspectiva de la historia americana.

Es la inclusión de América en la historia europea lo que permite la formación del mercado mundial capitalista. Sin el descubrimiento y apropiación de América, la consolidación de la economía mundial centrada en Europa hubiese sido algo que solo habría podido darse de manera sumamente difícil y mucho más lenta. Es con el descubrimiento de América, con la conquista de América, cuando efectivamente se consolida la posibilidad de existencia del mercado mundial capitalista. Esta consolidación, en la cual —es necesario subrayar— América está interviniendo como objeto, no como sujeto, provocará, por ejemplo, la sustitución de la estructura monetaria tradicional en Europa, que de alguna manera giraba en torno a los metales preciosos de la propia Europa o de África. Y le dará así, a la esfera de la circulación mercantil, la capacidad de expandirse efectivamente por todo el mundo. Y algo que es muy importante: le dará a la vida económica europea la posibilidad de sustituir definitivamente la economía natural, la economía de trueque, una economía todavía muy conectada con los valores de uso, por una nueva economía plenamente mercantil, plenamente monetaria. Todo esto, en efecto, solo resulta posible con el apareamiento de este objeto nuevo en la historia universal europea que es América. Este sería, entonces, el primer aspecto de la inserción de América en la historia europea: su funcionalización dentro del perfeccionamiento cualitativo y cuantitativo de la economía-mundo europea.

Pero no es menos importante el otro aspecto de este fenómeno: el siglo XVI americano no es un «siglo europeo» porque en él, efectivamente, las antiguas civilizaciones americanas entran en la historia europea en calidad de objetos destinados a una «destrucción productiva»; un siglo en el que ellas son obligadas a entrar, son introducidas a la fuerza, violentamente, en esa historia, a través de lo que podría llamarse su aniquilación o su ocaso.

Quisiera insistir un poco en el carácter europeo de la historia americana en el siglo XVI, y quisiera hacerlo en el sentido siguiente: subrayando la ambivalencia que tiene la función histórica de América en el ascenso definitivo de lo que conocemos como modernidad.

En verdad, hasta antes del descubrimiento de América la modernidad europea era una modernidad que no se había decidido todavía, de manera excluyente, por su definición capitalista, y que la posibilidad de una modernidad alternativa, de una modernidad no capitalista, estaba todavía presente allí. Pienso que solo el impacto histórico que significa la presencia de América en el mundo europeo es lo que hace que se consolide la modernidad europea como una modernidad propiamente capitalista. Esta «toma de decisión» por lo capitalista, de parte de la modernidad europea, es algo que no estaba dado antes del apareamiento, o del descubrimiento y conquista de América. Se trata de algo que se puede percibir con mucha claridad en el siglo XVI, cuando se observa la ambigüedad y ambivalencia que tiene la empresa misma de la conquista en América. Porque, en verdad, es en América donde se juega la posibilidad de que la modernidad no vaya por la vía que le impone el capitalismo desde el mercado; de que tome otra vía y se guíe por principios de un orden diferente.

El siglo XVI americano, como todos sabemos, es el siglo de la gran destrucción y la gran utopía, el siglo en que efectivamente la empresa de conquista se cumple, llevada a cabo por lo que podríamos llamar dos agentes que, si bien coinciden en el objetivo general, que sería la europeización de América, discrepan radicalmente en la definición de los medios para alcanzar ese objetivo. Por un lado tenemos a los evangelizadores, al proyecto evangelizador,

y por el otro tenemos a los encomenderos, al proyecto de los explotadores propiamente dichos. Todo sucede como si la ambivalencia en la que se encontraba la historia europea se trasladara a América, como si ella misma trasladara a América el momento en que debe jugarse y decidirse, y fuese aquí, en América, donde ella alcanza a resolverse cuando se decide por el lado capitalista. Porque, efectivamente, la puesta en práctica del proyecto de los franciscanos americanizados en el México del siglo XVI plantea vigorosamente la posibilidad de que la Conquista comience en el plano religioso y descienda o se plasme después en el plano de lo práctico y lo económico, la posibilidad de que los verdaderos y definitivos conquistadores de América no sean los explotadores, los encomenderos (o después hacendados), sino que sean justamente los religiosos, los que creen que pueden regenerar a Europa mediante un cristianismo refundado en América. Una posibilidad que a la larga será derrotada y se revelará utópica, pues el poder del dinero sabrá mover montañas aun más grandes que las que mueve la fe. ¿Quién gana, el encomendero o el evangelizador? Este conflicto aparentemente local que se decide en América resultará decisivo para la historia europea y, por tanto, para la historia universal. ¿Por qué? Porque en torno a él se decidió que la modernidad no iría a ser una modernidad de otro tipo, sino solo la modernidad capitalista que conocemos.

Este sería el primer aspecto de lo que podemos llamar la acción histórica ambivalente de América sobre la Europa del siglo XVI. En este sentido, la historia europea se vuelve una historia americana. Es América la que, ahora sí como sujeto, y no como objeto, no como oferente de patatas o de oro y plata, no como simple fuente de recursos, da muestras de lo que podríamos llamar un acto subjetivo o una iniciativa histórica reconocible como tal. Es el acto que decide a la historia por el lado de la modernidad capitalista. Un acto que conforma el primero de los dos aspectos de eso que se llamaba la ambivalencia de la función histórica de América Latina en el ascenso definitivo de la modernidad.

Porque hay otro lado. Hay el lado que está conectado con aquello que —usando un «teleologismo irónicamente exagerado»

de Braudel— podría llamarse el «retraso» de un proceso que debía acontecer «necesariamente» en la marcha histórica de la economía-mundo europea y en principio también de la economía mundial; proceso que la «condenaba», podría decirse, a seguir un determinado itinerario: a abandonar las regiones mediterráneas y a desplazarse decididamente hacia el norte.

El centro de la economía-mundo europea debía ir hacia el norte, y lo que sucede, nos dice Braudel, es que el aparecimiento de América en el escenario de la historia mundial hace que esta tendencia se frene. La «nordificación» de la historia europea y, por lo tanto, también de la historia mundial, sufre aquí un momento de fracaso. Los recursos de América vienen a fortalecer precisamente aquel lugar del cual el centro de la economía capitalista estaba despidiéndose: el Mediterráneo. Es en este sentido que habría un retraso histórico. Claro que cuando hablamos de un «retraso» en la historia, obviamente estamos hablando en términos figurados, puesto que no hay ningún plan de la historia que se esté retrasando. Lo que acontece lo hace cuando tiene que acontecer y si con ello rompe alguna continuidad, es que la historia ha descubierto ciertos caminos que solo desde la perspectiva de esa continuidad, no hubiesen debido estar ahí.

Porque lo interesante es ver que el descubrimiento de América, la presencia de América en la historia de Europa va a hacer que esta historia, que avanzaba en un solo sentido, que se estaba volviendo unidimensional, concentrada en la «nordificación» de la historia europea, se rompa y cambie su camino. Hay una ruptura, una bifurcación, que se debe a ese fenómeno. Podría decirse entonces: justamente gracias a que la imposición de esta tendencia del desarrollo capitalista se rompe es que el desarrollo capitalista en Europa se enriquece, se pluraliza, se diversifica, y hace que la historia de Occidente sea más compleja y más rica de lo que hubiera sido si esa «nordificación» se hubiese completado de manera unívoca, sin ningún obstáculo.

Ahora bien, este «retraso de la nordificación», o esta revitalización del Sur en contra de un proceso que parecía condenarlo a desaparecer definitivamente; este fortalecimiento del Sur, que

le permite sobrevivir a la historia dominante de la modernidad de Europa y no ser aniquilado por ella, es un hecho sumamente importante puesto que impide que se esfume esa dialéctica Norte-Sur de la que habla Braudel como el nervio principal de la historia de la civilización occidental europea. En efecto, lo que podemos observar con toda claridad en el siglo XVI es que este apareamiento de América, este fortalecimiento del Sur mediterráneo lleva a que se consolide y fortalezca un freno importante al proceso en principio indetenible, que arraigaba en el nivel profundo de la «civilización material» y que en términos culturales avanzaba desde el Norte tomando la forma de ese movimiento no solo religioso, sino de conversión identitaria que conocemos como la Reforma. El proceso de la Reforma, de esta «revolución cultural», con su *ethos* realista, con su moral de autorrepresión productivista, etcétera, es un proceso que se verá frenado en su avance. La Reforma, que avanzaba hacia el sur rompiendo con toda la tradición europea representada por el catolicismo, se ve de repente detenida en su expansión. Aparece entonces algo que es esencial para la historia de Europa: el intento del papado de construir una modernidad católica. Justamente aquello que era a todas luces imposible parece entonces posible: armonizar la tradición católica con la revolución de la modernidad. Porque lo que parecía estar muy claro era que no había cómo hacerlo; que, para avanzar en la modernidad en términos cristianos, había que ir por el lado de la Reforma, por el lado del luteranismo y, sobre todo, del puritanismo calvinista.

En efecto, en el Concilio de Trento el papado arma un proyecto que intenta poner en práctica durante unos dos siglos: el de construir una modernidad del Sur, una modernidad mediterránea, una modernidad católica; un hecho que, al margen de cualquier juicio valorativo, implica sin duda el enriquecimiento de la historia de la cultura occidental europea durante esos dos siglos.

Esta sería, entonces, la ambivalencia de la función histórica de América en este proceso propiamente europeo. Y ello considerando aquí a América ya no como simple oferente de materias naturales, sino como sujeto histórico propiamente dicho. América aparece, así, en primer lugar, como agente consolidador de la modernidad

européa como capitalista, y en segundo lugar, como un núcleo fundamental en la diversificación de la historia europea en cuanto tal.

Hay otro punto importante retomado por Braudel, y que tiene que ver con lo que él llama el «mapa étnico de América Latina», con la «estructura de larga duración» de este mapa étnico. Retomando lo que plantea Braudel en su libro *Las civilizaciones actuales*, Aguirre hace un recuento histórico de cada uno de los componentes étnicos de la población latinoamericana de nuestros días. Nos dice que debemos reconocer aquí cuatro razas o cuatro entidades étnicas diferentes: la de los indios, la de los negros, la de los blancos y la de los mestizos. Serían entonces cuatro las vetas étnicas que están presentes en América Latina, que tienen su historia con su estructura de larga duración.

Respecto de este asunto quisiera yo plantear una idea dirigida a completar de alguna manera el panorama. Se trata de lo que podríamos llamar el reconocimiento de cuál es en verdad la dinámica de la consistencia étnica de América Latina durante todos estos siglos: no tanto el paralelismo de las distintas etnias o estructuras étnicas, sino un principio de organización de este proceso, de esta historia de las etnias, que es, creo yo, lo más importante. Y creo que lo que hay que reconocer es que esta recomposición étnica de larga duración en la historia de América Latina se caracteriza propiamente por la presencia de un conflicto básico entre una clara tendencia hacia el *apartheid* y otra tendencia igualmente clara hacia el mestizaje.

En América Latina encontramos a estos protagonistas étnicos de los que habla Aguirre, pero los encontramos inmersos en un conflicto, en lucha, en una pelea que, sobre todo en nuestros días, resulta esencial para la historia de la cultura mundial.

¿Por dónde caminamos? ¿Caminamos por la vía de la defensa a ultranza de cada una de nuestras etnias, de nuestras identidades, dando la espalda a otros y construyendo *apartheids* que aseguran el que podamos respetar al otro, no tocarlo, «tolerarlo», pero que implican, al mismo tiempo, que lo hemos eliminado de la posibilidad de entrar con nosotros en una relación de reciprocidad? ¿O, por el contrario, entramos con él en esta relación de reciprocidad, nos

abrimos a él y lo obligamos sin violencia a que él también se abra, como sucede en el proceso de mestizaje? Esta es una alternativa de comportamiento cultural que ha sido esencial para la historia de América Latina y que, podríamos decir, ha sido única en la historia de la modernidad.

Tal vez, si algo ha tenido que aportar América Latina a la historia de la cultura universal, ha sido esto: el que allí se ha planteado abiertamente esta alternativa ineludible en los tiempos modernos, la alternativa entre mantener el *apartheid* —en el que insistía, por ejemplo, la Corona española en los siglos XVII y XVIII, exigiendo que los blancos estén aquí y los indios se queden por allá— o hacer aquello que acontecía en la parte baja de las ciudades latinoamericanas, en donde indios, blancos y negros entraban en un proceso de mestizaje o intercambio, de interacción profunda, no solo étnica sino identitaria. Esta elección civilizatoria que hoy en día se ve en términos universales como una necesidad imperiosa para la vida humana, si no quiere desembocar en la barbarie.

Si bien se puede hablar, junto con Braudel, de un largo siglo XVI, que iría desde fines del XV hasta mediados del XVII, también es posible hablar, teniendo en cuenta esta actividad específica de América Latina en la historia universal —mirándola ya no solo como objeto con el cual trabaja la historia de Europa, sino como un sujeto nuevo que aparece en la historia universal—, de otro «siglo largo», un largo siglo XVII, que comenzando con el ocaso de España, en 1588, por poner una fecha, cuando sucede la catástrofe de la Gran Armada, se extendería hasta 1767, el año de la expulsión de los jesuitas de tierras americanas. Entre estas dos fechas existe en América Latina un proyecto histórico muy poderoso, que consolida o construye los datos fundamentales de esta peculiar identidad en vilo, como es la latinoamericana, cuyo secreto se encuentra justamente en el fenómeno del mestizaje.

Pienso que este largo siglo XVII es el siglo en el cual, efectivamente, América se suma a este proyecto de construir la modernidad del sur, alternativa a la modernidad capitalista del norte, y se plantea esa peculiar utopía teocrática, que vino del compromiso del papado con la empresa de la Compañía de Jesús, que decantó en la

política religiosa del Concilio de Trento y que tuvo precisamente aquí, en América, su lugar de realización más pleno. En efecto, lo que se conocerá después como América Latina fue un continente dominado por la presencia de la Compañía de Jesús hasta 1767, y la historia que dio sentido a todo ese largo siglo XVII es la historia de esa otra modernidad que probó suerte y fracasó y que constituye, hoy en día, uno de los elementos que hacen que la historia de Occidente no sea la historia monolítica que se planteaba en la definición primera de la modernidad, sino una historia en la que es perceptible también la posibilidad de modernidades alternativas.

2. CULPABILIDAD Y RESISTENCIA

El «encuentro de dos mundos» —como se lo denominó hace algunos años— ha sido un tema siempre renovado en la historiografía latinoamericana. Pero la descripción y el examen de esa interacción profundamente conflictiva en el escenario de la vida cotidiana, en la que los usos prácticos y la lengua de los europeos debieron rehacerse a sí mismos mientras se apropiaban de lo americano, son tareas que los historiadores han emprendido sistemáticamente solo en los últimos decenios. Quisiera comentar aquí una aproximación a ese «encuentro» que se inscribe dentro de esta nueva historiografía. Se trata de la que intenta Óscar Martiarena² cuando examina una institución religiosa y cultural que demostró ser esencial en la conformación de la vida cotidiana de América Latina, una vida que, como es bien sabido, estaba dominada hasta en sus últimos rincones por el catolicismo: el sacramento de la confesión auricular. Se trata de la narración contrita de sus pecados que los fieles católicos hacen a su sacerdote, a fin de que este, en nombre de la Iglesia y en última instancia de Dios, se los perdone y les permita así reintegrarse a la vida normal de la comunidad.

2 Óscar Martiarena, *Culpabilidad y resistencia, ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, Universidad Iberoamericana, México, 1999.

Martiarena somete esta institución a un examen que le lleva a descubrirla como un «arma de aculturación» empleada por los conquistadores españoles sobre la población indígena renuente al mestizaje. La escasa eficacia que le reconoce es sugerida por él como el efecto de una estrategia espontánea de resistencia a dicha aculturación por parte de esa población indígena.

Los motivos de reflexión que propone este libro son numerosos, pero yo quisiera comentar solamente dos de ellos.

El primero está dado por la perplejidad a la que conduce al historiador de la cultura la gran diferencia, incluso la contradicción, que se observa entre dos grupos de cronistas en su narración del modo en que los indígenas se comportan respecto del sacramento de la confesión. El primer grupo, compuesto sobre todo por cronistas de la «religión» franciscana y provenientes del siglo XVI, destaca la aceptación no solo favorable, sino entusiasta que dan los indígenas al rito católico de la confesión. El segundo, compuesto sobre todo por cronistas agustinos y ya tardíos, de fines del siglo XVII y del siglo XVIII, insiste por el contrario en la desesperante ajenidad de los indios al sentido y a la práctica de dicho sacramento.

Martiarena no pretende resolver este enigma planteado por la contradicción tan marcada entre los dos grupos de cronistas. Obligado, no obstante, a tomar partido acerca del «grado de realismo» de uno y otro, prefiere tomar el de quienes desconocen la apertura y enfatizan la cerrazón de los indios a la práctica de la confesión auricular de los pecados.

Incapaz de resistir al desafío del enigma, pienso que una manera de resolverlo sería la de hacerle caso a la primera impresión que provoca esa contundente diferencia de apreciación entre los dos grupos de cronistas. La impresión es de que uno y otro grupo están hablando sobre referentes distintos, sobre dos «objetos» diferentes: unos parecen ser los «indios» de los que hablan Motolinía y los franciscanos y otros los «indios» a los que se refieren Grijalva y los agustinos.

Pienso que no es aventurado decir que unos son los indios y los españoles del siglo XVI y otros los indios y los españoles de los siglos XVII y XVIII; que no es exagerado afirmar que entre

el primero, el siglo de la Conquista, y el otro, el siglo del mestizaje que junta a los dos siguientes, hay una diferencia sustancial.

En mi opinión, el optimismo de los franciscanos era genuino y estaba bien fundado. No era un recurso para apuntalar su ambición política —nada menos que la de ser, como evangelizadores, los verdaderos conquistadores de América— ni se basaba en una invención. En efecto, es completamente verosímil que los indígenas de la primera mitad del siglo XVI hayan acudido con entusiasmo a realizar el rito católico de la confesión auricular. Pero hay que precisar que no lo hacían como prueba de sumisión, sino como muestra de una voluntad de entendimiento; una voluntad que empataba admirablemente con la voluntad de entendimiento propia de los franciscanos, quienes querían poner el método del cautivar en el lugar en que los otros peninsulares habían puesto el método del someter.

La grandeza del siglo XVI está marcada por la ambigüedad. Visto desde la perspectiva que se impuso en la historia, la de la expansión de la modernidad europea, es a un tiempo el siglo del conquistador y el siglo del evangelizador; el siglo de la anulación de la historia «americana» y el siglo de la puesta en práctica de la utopía renacentista.

No es necesario insistir en el primer sentido de esta ambigüedad. Toda la tradición humana de negación violenta del otro parece haberse concentrado en la actividad de los conquistadores ibéricos. Incluso frenados por las disposiciones modernas de la Corona, desataron un proceso imparable de destrucción de las antiguas civilizaciones americanas y de sometimiento y explotación inmisericorde de quienes habían pertenecido a ellas. (No hay que olvidar que, para comienzos del siglo XVII, la población americana se había reducido en proporción de diez a uno).

El segundo sentido de la ambigüedad del siglo XVI es el de la voluntad utópica de los reformadores no protestantes del cristianismo, que ven en las poblaciones de América la mejor tierra de cultivo de una nueva humanidad cristiana que debía retornar a Europa para regenerarla. En este sentido, el XVI es más el siglo del «Tata» Vasco de Quiroga que el siglo de la Malinche (quien más bien adelanta la estrategia del mestizaje en el siglo XVII). Es utópica porque

es una voluntad que parte de dar fe al engaño que presenta como homogéneos, como directamente equiparables y «traducibles», dos códigos culturales tan disímbolos entre sí como el «oriental» americano y el occidental europeo. Porque es una voluntad de conquistar al otro cautivándolo en el plano de unos valores compartidos; convenciéndolo de la propia superioridad como una superioridad relativa. Se trata, por lo demás, de una voluntad utópica que no solo va de los evangelizadores europeos hacia los americanos derrotados sino, y con igual fuerza, también de éstos en dirección a los primeros. Aparece en verdad una fascinación mutua y polémica, sobre todo en el nivel de las élites político-religiosas, entre los vencedores y los vencidos. Ambos contrincantes creen poder llegar a un acuerdo suponiendo que lo incomprensible del otro es reductible a la inteligibilidad propia, empleando el recurso de lo que se podría llamar un «malentendido productivo».

El libro de Martiarena nos presenta un caso ejemplar de este «malentendido productivo», el de la «confesión» a Tezcatlipoca o pseudoconfesión prehispánica.

La confesión, nos ha explicado su autor anteriormente, ha sido para los cristianos esencialmente una ratificación ritual de la culpabilidad como esencia de la individualidad del cristiano. Los indígenas americanos la concebían, en cambio, como una ceremonia de curación y de tránsito a una nueva identidad, a una existencia mejor³.

Así pues, en los primeros tiempos no solo los evangelizadores, sino también los evangelizados, tuvieron una razón para practicar «con entusiasmo» el rito de la confesión. Practicaban en verdad dos ritos de confesión esencialmente diferentes entre sí, pero ambos lo hacían como si fuera el mismo. Ambos querían —necesitaban— confundir a la confesión con un lugar de encuentro, que ella sin embargo demostró no ser.

3 Martiarena sugiere que el «entusiasmo» por la confesión entre los indios americanos del siglo XVI se explica además por las funciones transitorias que ella tuvo como un rito de iniciación en el cristianismo y como un acto que otorgaba el perdón judicial por un crimen cometido.

Pero si los cronistas que subrayan la buena acogida de la confesión entre los indígenas tienen razón en lo que respecta al siglo XVI, los otros cronistas, los que enfatizan la indiferencia e incompreensión de los mismos ante ella, tienen igualmente razón, pero en lo que respecta a la historia que comienza en el siglo XVII.

En efecto, puede decirse que, a partir del siglo XVII, en la sociedad virreinal se gestan dos tipos diferentes de «indios»: los que podríamos llamar «indios integrados» y los que podríamos calificar de «apartados».

Los primeros son los agentes de un modo de convivencia propio de la humanidad moderna y su universalismo no monolítico, sino plural, que es el mestizaje cultural. El mestizaje es una práctica que se genera como estrategia de supervivencia en la parte baja e incluso marginal de la sociedad virreinal y que proviene de la iniciativa de los indios, dueños de los restos o ruinas de su cultura antigua, que están obligados a existir dentro de la única civilización efectivamente viable —la civilización europea, una civilización que se contrae y decae en América a comienzos del siglo XVII— y que para hacerlo tienen que salvarla, asumiéndola y reconstruyéndola a su manera.

Frente a este mestizaje cultural, que es un hecho propiamente ciudadano, cuyo predominio «informal» crece lentamente en contra del *apartheid* consagrado oficialmente por el *establishment* virreinal, este otro modo de convivencia, el *apartheid*, efectivo sobre todo en el mundo rural, ahuyenta a la población indígena y la lleva a aferrarse en la miseria a lo poco que resta de su vieja civilización, a tomar ciertos elementos sueltos de la civilización europea y a intentar integrarlos en su mundo. Estos serían los «indios apartados», a diferencia de los primeros, los «indios integrados».

Sobre esta base puede decirse que también el segundo grupo de cronistas, el que ve a los indios como «demasiado torpes» para captar la esencia de la confesión y al mismo tiempo lo suficientemente «hábil para burlarla», hace con seguridad una relación veraz y realista. Su referente u objeto no son los indios que se aculturaron a sí mismos en el mestizaje, sino los indios «apartados», los que, después de la desilusión en que los dejó el fracaso del entendimiento utópico

con los conquistadores, no tuvieron motivos suficientes para ver en la civilización del conquistador otra cosa que un mecanismo de opresión y explotación. Su «cerrazón» no es solo ante la confesión sacramental católica, sino ante la cultura occidental católica en su conjunto.

El segundo motivo de reflexión que quisiera entresacar de los que ofrece este libro tiene que ver con la tesis central del mismo.

Siguiendo a Jean Delumeau, Martiarena afirma que el Occidente europeo o católico es «una civilización obsesionada en pensarse bajo el signo de una culpabilización incesante». En ella el individuo se individua, se constituye como individuo a través de la experiencia del «estar en culpa»; del estar, con su mera existencia, con su simple dejarse ser, en pecado, en transgresión de la ley divina. El sentido de la vida individual arranca del asumirse como aquel que no puede más que pecar, que renovar sin cesar la culpa, y que está en el esfuerzo permanente de expiación de la misma.

Es la imposición de este tipo de individuación, cuyo instrumento era justamente la comunión sacramental católica, frente a lo que, de acuerdo con la tesis central del libro, se conformaría una «resistencia indígena».

Las pruebas de esta resistencia de los «indios apartados» son muy numerosas, y no solo en la abrumadora relación histórica de las rebeliones y los levantamientos en los que estalló a lo largo de la historia, sino en la presencia actual del «mundo de los indios» como prueba fehaciente de la viabilidad de «lo otro» en medio de la situación catastrófica de una América Latina modernizada mal —es decir, de modo capitalista— y a medias.

El breve comentario que quiero hacer a la tesis de Martiarena tiene que ver con lo que podría llamarse el efecto básico de la vigencia del *apartheid* ibérico en la afirmación de la resistencia indígena frente al rito católico de la confesión. Se diría que el fracaso de la confesión como dispositivo individuador de los indios en tanto que sujetos culpables se explica en gran medida por el hecho de que tal modo de convivencia privaba al rito del contrapunto económico que necesita para revestirse de autoridad. En efecto, la membresía en el colectivo social mercantil no es un hecho «natural», como lo es en la comunidad arcaica, sino un estatus «artificial» que es necesario

ganar y que se puede por lo tanto perder: existir como ser humano moderno, es decir, ser miembro de la «sociedad civil», es algo que hay que ganarse, que hay que merecer. La noción de culpa tiene una versión prosaica que es necesario tener en cuenta.

«Culpable» es ante todo el propietario privado; alguien que, en principio, no merece estar en la «comunidad», y que solo es tolerado dentro de ella en la medida en que hace méritos para serlo: en la medida en que es «productivo», que su trabajo genera un valor percibido como tal por los otros en el mercado. En la modernidad todos los humanos están, de entrada, «en pecado», todos son «culpables», mientras no se rescaten mediante el trabajo mercantilmente productivo.

Tal vez esta observación pueda servir para entender mejor la diferencia que aparece en el siglo XVII entre esas dos clases de indios, y para explicar la ajenidad de los «indios apartados» frente a instituciones occidentales como la de la confesión. Su ajenidad frente a la fe cristiana resulta explicable, dado su estado de expulsión fuera de la vida mercantil de la sociedad criolla; una vida que se concentraba en la ciudad y se iba debilitando cuanto más se alejaba de ella, cuanto más se acercaba a las regiones inhóspitas a las que ellos habían sido relegados.

3. LA INJUSTICIA DE LA HISTORIA

El siglo XVI fue la «época fundadora» en la historia de América Latina. La espada del Imperio español y la cruz del Occidente cristiano se juntaron entonces en la empresa de sustituir las civilizaciones establecidas en América con vástagos de la civilización europea. Fue fundadora porque en ella se inició violentamente el vuelo hacia la utopía de una vida humana de corte universal, pero lo fue también porque, en ella, esa violencia consistió en el aniquilamiento casi total del mundo civilizado que se encontraba originalmente sobre este continente, y de la gente que vivía en él y lo reproducía. Uno de los documentos que narran más de cerca ese proceso de destrucción es el que lleva el título *Instrucción del inca don Diego de Castro (Titu Cusi Yupanqui)*⁴.

Se trata de un texto del fraile agustino Marcos García, presbítero de Vilcabamba, «ordenado y compuesto» junto con el escribano Martín de Pando a partir de la narración en vivo (parte en quechua, parte en español) del exinca don Diego de Castro (Titu Cusi) a comienzos de 1572. Narración que nos pone al tanto de la cadena de episodios en la que se desvanece la autoridad del inca —y con ella el incario—, pero que solo tiene la intención original de acompañar al pedido de prebendas económicas que hace don Diego ante Felipe II, puesto que en ella, como él dice, se evidencia «la razón que yo tengo de ser gratificado».

Para el lector latinoamericano de nuestros días —ineludiblemente ciudadano de alguno de los Estados nacionales que heredaron el proyecto de los conquistadores de sustituir la humanidad de los indios con la humanidad europea (un proyecto inconcluso pero cuya realización no deja de avanzar)— el texto de este hijo del último de los incas es desconcertante e irritante. Lo es, no por el turbio contexto que se adivina en su procedencia, sino sobre todo por la historia que narra.

Desconcierta e irrita, primero, la imagen que se adivina del autor del texto y de la situación en que lo compone. El hijo del último inca, reducido a la condición de un simple particular, solicitando, mendigando casi, las «mercedes» del rey de España «para él, sus hijos y sus descendientes», y acomodando para ello, astuta, ladinamente, mitad en quechua, mitad en español, una versión apropiada para el efecto de la historia de su padre y del hundimiento del incario. Y en torno a este hijo del último inca, reacomodando a su vez la traducción del texto dictado por él, alterándolo a su capricho y su buen entender, el traductor, el padre agustino fray Marcos García, y el escribano, Martín de Pando, interesados también, cada uno por su lado, en el buen éxito de la gestión burocrática que están por emprender ante la corte de Felipe II.

4 Del que existe ahora una edición mexicana (Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001), preparada con devoción e impecablemente por la historiadora Sandra Luiselli.

Pero más que este contexto, lo que desconcierta e irrita al lector latinoamericano de hoy es la historia misma de la Conquista de Perú, tal como está narrada en esta versión.

No me refiero al relato del comportamiento de los conquistadores españoles, cuya falsía y bestialidad le son familiares —dado que son antepasados suyos—, sino al relato del comportamiento de los indios. Desconcierta e irrita, sobre todo, la apertura y la mansedumbre de los indios; dos rasgos de su comportamiento que se presentan como dos virtudes completamente fuera de lugar.

El lector tiende espontáneamente a entrar en empatía y en simpatía con los indios; la alevosía y la ventaja con que actúan Pizarro y sus aventureros (de entendimiento obtuso pero de ambición insaciable), así como los frailes que les acompañan, los guían y confortan, sirven de fondo sobre el que destacan las virtudes de quienes van a ser sus víctimas. A tal punto llega esta empatía que el lector se pone en el lugar de los indios y se ve llevado incluso, en la imaginación, a «enmendarles la plana», a reprenderles por la ceguera y la ingenuidad con que desperdiciaron las indudables fuerzas de que disponían, y que los llevó a dejarse vencer por los conquistadores.

Pronto, sin embargo, el lector cae en cuenta de que aquello que le incomoda en el comportamiento de los indios va a dar en definitiva en un reproche por haber actuado de acuerdo a lo que ellos eran y no de acuerdo a lo que «debieron haber sido», es decir, por no haber actuado como europeos, por no haber sido como eran sus conquistadores. Habiéndose primero distanciado de estos con horror, el lector se encuentra de repente defendiendo la misma mentalidad que los inspiraba.

El lector contemporáneo de esta narración del ex inca don Diego de Castro deja entonces atrás esa primera reacción —que lo llevaba involuntariamente a contradecir su propia actitud ante lo narrado— y se ve encaminado a una segunda elaboración del texto; a una apreciación más distanciada, más meditada, de la narración que hay en él. Sigue ahora el sentido de la indignación que despierta en él lo narrado; una indignación que está dirigida a la «injusticia» de los acontecimientos, a una injusticia que antes se llamaba «divina».

En efecto, es posible observar lo que sería una especie de «abuso histórico» en lo que de por sí no es otra cosa que el engaño del que se sirvieron los aventureros españoles para sobrevivir entre los indios y sacar provecho de ello: ese engaño que consistió en montarse sobre la idea que los indígenas se hacían de ellos y, utilizando la diferencia histórica que los separaba de ellos y que estaba a su favor —la modernidad de sus armas, la modernidad de su astucia—, pretenderse dioses, fingirse «viracochas».

Oigamos este diálogo entre el Inca y sus mensajeros:

Sapay Ynga —que quiere decir «tú solo señor»—: «Veníste a decir cómo ha llegado a tu tierra un género de gente no oída ni vista en nuestras naciones que al parecer sin duda son viracochas —como decir dioses».

Y mi padre, oída su embajada, quedó fuera de sí diciendo: «¿Pues cómo en mi tierra ha sido osada a entrar semejante gente sin mi mandato ni consentimiento? ¿Qué ser y manera tiene esa gente?» Y respondiendo los mensajeros dijeron:

«Señor: es una gente que sin duda no puede ser menos que no sean viracochas, porque dicen que vienen por el viento y es gente barbuda muy hermosa y muy blancos, comen en platos de plata, y las mismas ovejas que los traen a cuestras, las cuales son grandes, tienen zapatos de plata, echan yllapas —rayos— como el cielo. Mira tú si semejante gente y que de esta manera se rige y gobierna, si serán viracochas; y aun nosotros les hemos visto por nuestros ojos a solas hablar en paños blancos y nombrar a algunos de nosotros por nuestros nombres sin se lo decir nadie, no más de por mirar el paño que tiene delante; y que más gente no se les parece en otra cosa, sino las manos y la cara, y las ropas que traen son mejores que las tuyas porque tienen oro y plata. Y gente de esta manera y suerte, ¿qué pueden ser sino viracochas?».

El abuso de los españoles habría consistido simplemente en usar como arma la «superioridad histórica» de su capacidad bélica respecto de la de los indios: y no tanto la «superioridad» de sus utensilios cuanto la de su mentalidad. Una «superioridad» muy

relativa, por supuesto, dado que solo aparece como tal a la luz del ideal del progreso propio de la modernidad capitalista; una superioridad que, como hoy lo muestra la crisis de la modernidad, lo era sin duda en el plan de dominar a la naturaleza, pero no en ese otro, mucho más esencial, que es el de construir un bienestar social sobre la tierra; un plano en el cual esa «superioridad» ha resultado ser más bien lo contrario.

Acerquémonos un poco a este punto. Un mismo lugar —fuese este el altiplano de México o la cordillera de los Andes— fue a comienzos del siglo XVI el escenario de dos dramas diferentes: uno, el de la formación de los imperios indoamericanos, y otro, el de la consolidación de la modernidad europea mediante la formación del mercado mundial capitalista. Gracias a la proeza de Colón, dos dramas completamente heterogéneos, el de los indios, por un lado, y el de los europeos, por otro, tuvieron que compartir un mismo terreno; dos dramas que solo llegaron a tocarse tangencialmente en su desenvolvimiento y que sin embargo así, de modo indirecto, desataron o precipitaron el uno en el otro transformaciones sustanciales: las unas definitivamente constructivas, en el universo europeo, y las otras definitivamente destructivas, en el universo americano. Eran dos dramas cuya realización o cuyo fracaso obedecían en verdad a necesidades internas del propio discurrir de cada uno de ellos, pero a los que les hacía falta una provocación exterior, aleatoria, para resolverse de una manera u otra.

Si uno mira de cerca lo que fue el aniquilamiento de los mundos prehispánicos en el siglo XVI se percata cada vez más de que no se trató de una destrucción directa propiamente dicha —de la obra o resultado de la acción militar de los españoles—; que se trató en verdad de una destrucción indirecta: de la implosión que ellos provocaron, sin percatarse realmente de ello, en los organismos religioso-políticos que daban orden y sentido a esos mundos prehispánicos. Fue una destrucción desatada en los americanos más por la otredad de los europeos que por su acción propiamente dicha; más por la «excentricidad» del belicismo de los europeos —una excentricidad temible pero fascinante— que por la superioridad técnica de sus fuerzas (que la había, sin duda, lo mismo en los armamentos que en la estrategia).

El edificio religioso-político de los «imperios» prehispánicos era una enorme construcción pegada con saliva; un castillo de naipes. Un inmenso organismo totalitario y al mismo tiempo sumamente frágil. Bastó con que el naipe del centro en el piso más bajo se tambaleara para que todo el edificio se viniera abajo. Y ese naipe, lo mismo en México que en Perú, fue la persona del soberano: Moctezuma en el primero, Manco Inca Yupanqui en el segundo. Ambos sintieron una fascinación ciega por «aquella gente barbuda que decían que eran dioses»; una fascinación que rayó en la autonegación, en la «traición» a su comunidad, y que provenía de la posibilidad que parecía abríseles a estos personajes semidivinos de entrar directamente en contacto con los dioses, pasando por encima de los magos, los sabios y los sacerdotes que los mantenían a distancia de ellos.

No era que los españoles fuesen más fuertes o más astutos que los indios, sino que su fuerza y su astucia eran de otro tipo; el uso que hacían de ellas desarmaba a los indios pues los desafiaba a desenvolverse con un grado de «deshumanización», por decirlo de alguna manera, que ellos no podían concebir siquiera que fuese posible alcanzar.

La superioridad técnica de los españoles —el mayor rendimiento de sus medios de producción y de destrucción (como las armas de fuego), que se debía al empleo del hierro y la rueda, a la domesticación de animales mayores, etcétera— puede explicar la fascinación que ellos despertaron entre los indios, incluidos sus gobernantes y sacerdotes, pero no fue ella la que derrotó a los indios.

Su única y verdadera «superioridad» consistió en la constitución de su personalidad; en la disposición de todos y cada uno de ellos —disposición duramente impuesta en ellos por la vida— de un esquema de comportamiento muy especial, el comportamiento mercantil moderno.

El mercado como eje de la vida social recompone la consistencia espacio-temporal del mundo de la vida social y por lo tanto la socialización de los individuos singulares. La consistencia del mundo de lo concreto, de los valores de uso, es forzada por el intercambio mercantil a dar más de sí misma, a romper sus limitaciones de origen, acorde con la perspectiva que le abre a la existencia

humana el oro funcionando como dinero-capital. El «hombre nuevo», moderno, vive de sacarle provecho a la virtud crediticia del dinero y a su «transnacionalismo» constitutivo, sin que le importe en absoluto no ser más que un simple vehículo de la autovalorización de ese dinero.

El autocontrol del propietario privado capitalista, que lo mantiene siempre en lejanía del presente; su capacidad de vivirse a sí mismo como dueño de un yo cuya existencia inmediata no se mide de acuerdo con el calendario agrícola de la sucesión de años, sino con el calendario abierto de los negocios y su prosperidad o fracaso, son rasgos de una personalidad ya bastante desarrollada en los conquistadores españoles, pero que resultan totalmente desconocidos para los indios.

La mercantificación del comportamiento de los españoles ha hecho que ya no sean contentables en el registro del valor de uso, que ya no les convenza el bien vivir aquí y ahora al que los indios les invitan repetidamente (el disfrute de la amistad, el goce de la comida y la embriaguez festivas, etcétera); los ha vuelto ciegos para el mismo. Ha hecho que estén dirigidos por la promesa de un bien vivir en abstracto; ese estado de disfrute que vendría gracias al equivalente general (el oro-dinero que todo lo compra) —y que nunca llega— ubicado como está siempre en el futuro. Los ha hecho capaces de perseverar en la mentira y el engaño.

A comienzos de este nuevo siglo, la indignación ante la «injusticia histórica» relatada en este documento del siglo XVI peruano se convierte en los lectores latinoamericanos en una irritación y un desconcierto renovados; esta vez, ante el proyecto de vida social y política en el que siguen empeñados, queriéndolo o no. Un estado de ánimo y de conciencia que se abisma ante el proyecto de modernización al que han sacrificado lo mejor de su vida social a lo largo de la historia y que ahora, ante sus ojos, lejos aún de haberse concluido, se agota y se hunde en sus propias contradicciones.

4. CHIAPAS Y LA CONQUISTA INCONCLUSA

Entrevista de Carlos Antonio Aguirre Rojas

Carlos Antonio Aguirre Rojas: Si tratamos de ver el problema de Chiapas desde una perspectiva histórica, me atrevería a decir desde el punto de vista de la «larga duración» de Fernand Braudel, ¿qué podríamos decir sobre este tema?

Bolívar Echeverría: Desde una perspectiva histórica de «larga duración», el conflicto de Chiapas, o mejor dicho la resistencia y la rebelión de los indios de Chiapas que se destapó a la luz pública en 1994 nos da, sin duda, mucho que pensar. Sobre todo en el sentido siguiente: si miramos las cosas desde la larga duración, deberíamos tener en cuenta que el proceso que comenzó en 1492, o en 1523, según se le quiera ubicar, es decir, el proceso de la Conquista, es una empresa que todavía *no* ha terminado. Creo que lo importante sería partir de esta idea: que la Conquista de América aún está en marcha. Vistas así las cosas, el levantamiento de los indios de Chiapas es un hecho que muestra cuáles son las características actuales del *inacabamiento* de la Conquista.

Tomemos un poco de vuelo. Eso que hace algunos años se hizo famoso con el nombre de «encuentro de los dos mundos» sería más bien el encuentro de las dos grandes alternativas de historicidad que aparecieron en general en la historia del género humano. El descubrimiento de América implicó lo que podría llamarse el encuentro de *dos* tipos diferentes de historia. Por un lado, lo que sería la historia madre, la historia principal, que es la historia *oriental*, y por el otro lado, la historia derivada o marginal, la historia *occidental*. En 1492, y dado que la Tierra resultó ser redonda, estas dos historias llegaron a encontrarse de una manera diferente a la esperada, y lo hicieron justamente en América. Cabe agregar que se trata de dos historias o dos alternativas civilizatorias que son en principio incompatibles entre sí. Lo humano en general

llegó a actualizarse principalmente en dos versiones alternativas, contrapuestas entre sí, que son la oriental y la occidental. Y los indios de América son lo que podríamos llamar la última prolongación, el punto más avanzado de la historia oriental. Así que aquí, con la conquista ibérica, lo que tuvo lugar fue el encuentro de estas dos alternativas históricas fundamentales que por sí mismas tienden a separarse la una de la otra, la oriental y la occidental. La «vía real» de este peculiar «encuentro» se dio, en principio, como un proceso de *conquista y sometimiento* de la historia oriental por parte de la historia occidental. Proceso de conquista que se cumplió y se cumple todavía en los términos de un arcaísmo renovado por la modernidad realmente existente, y que consiste en la práctica del encuentro con el otro como destrucción del otro, en la suplantación del otro, es decir, en la eliminación de su identidad, de su cultura, y en la imposición de la propia.

Esta es la tendencia histórica que prevalece en general desde 1523 en América: Occidente ha llegado a América, a un «Oriente» desprevenido, al que atrapa «por la espalda» y sorprende por su «inocencia», y procede efectivamente a destruir las formas de existencia civilizada propias del «Oriente» americano y a poner en lugar de ellas la forma civilizatoria occidental.

Lo interesante está en el hecho de que este proceso de conquista, que debió haberse cumplido en los términos históricamente «normales» —según los cuales un pueblo, en este caso el «pueblo» occidental, se impone sobre otro, lo destruye formal y materialmente, y aprovecha sus restos como material para la «reproducción ampliada» de sí mismo—, es un proceso que va a enfrentar obstáculos tal vez insuperables en lo que habrá de ser América Latina; una conquista que no va a poder desarrollarse de manera «adecuada» en esos términos «normales». En lo que habrá de ser América Latina el mestizaje formal y material, es decir, cultural y biológico, impedirá que el

encuentro de esas dos historias se reduzca a la conquista y destrucción de la una, la «oriental» americana, por la otra, la «occidental».

Porque, en efecto, la conquista de América es una empresa que se ve, si no frenada, sí esencialmente desviada por el modo como debe llevarse a cabo bajo la influencia, más que de la Corona española, de la acción de ciertos peninsulares que perciben en sí mismos el brote de la utopía moderna; que experimentan lo que podríamos llamar un desfallecimiento del impulso absolutamente bárbaro de conquista; que se autocriticán en su destrucción del otro en el mismo momento en que la están ejecutando.

De ahí que sea tan importante la presencia que, junto a los conquistadores de espada, los verdaderos conquistadores materiales, tienen los conquistadores espirituales, es decir, los evangelizadores. Porque los evangelizadores van a representar el momento autocrítico de este proceso de conquista; van a afirmar que esos «humanoides» americanos, que debían ser en principio aniquilados y sustituidos, son seres humanos plenos, que tienen la *misma* jerarquía ontológica e incluso una jerarquía moral mayor que los propios conquistadores; va a plantear la posibilidad de que exista algo así como una conexión y un diálogo, una mixtura y una simbiosis, un enriquecimiento mutuo de su propia forma civilizatoria y la de los aborígenes. Esta utopía, principalmente de los franciscanos en el siglo XVI, va a fracasar obviamente en ese mismo siglo, pero va a dejar esbozada una contratendencia que en el siglo XVII será una realidad: la tendencia al mestizaje.

En efecto, la tendencia que anima el desarrollo normal de la Conquista se da en el sentido de lo que podría llamarse el establecimiento de un *apartheid* bajo el supuesto de que de un lado están los vencedores, los conquistadores, y de otro, separados de ellos, los otros, los conquistados, los que deben someterse si no quieren ser aniquilados; bajo el supuesto de que «aquí estamos nosotros y, apartados de

nosotros, están ustedes, los conquistados, que tienen que ir desapareciendo poco a poco». Es una tendencia que será contrarrestada durante el siglo XVII, ya no en la teoría, sino ahora en la práctica, por el proceso del mestizaje. La Corona impulsa desde arriba el *apartheid*, es decir, mantiene la política de la Conquista, mientras que el mestizaje, que se da desde abajo en la vida cotidiana, afirma en cambio la realidad de una combinación civilizatoria o de la creación de una tercera entidad civilizatoria, mediante lo que podría llamarse un juego de «códigofagia» entre el código de los conquistadores y el código de los conquistados. Este proceso de mestizaje es el que viene a obstruir, a frenar o a desviar el proceso que sigue esa línea histórica mayor, la línea de la Conquista.

Ahora bien, también el proceso de mestizaje, tal como se inicia en el siglo XVII, va a fracasar. El mestizaje en cuanto posibilidad de creación de una civilización americana *propia, nueva*, es un proyecto que se desarrolla en el siglo XVII y hasta mediados del XVIII, pero que va a fracasar ante lo que podríamos llamar el embate de la segunda modernidad en América Latina, que es la modernidad de los Borbones, la modernidad del Despotismo Ilustrado. La realización social y política de ese proceso de mestizaje civilizatorio, que lo fomentaba en cuanto tal, se interrumpe entonces y el mestizaje deja de ser ese correctivo radical a la empresa de conquista, quedando como una realidad imparable pero oprimida y «clandestina» desde mediados del siglo XVIII hasta nuestros días, incluso a través de la «autoafirmación» americana de las repúblicas nacidas a raíz de la Independencia.

En este sentido, veo que el brote de la rebelión de los indios de Chiapas pone en evidencia esta situación histórica que es todavía nuestro presente, el hecho de que vivimos todavía el proceso tanto de una Conquista interrumpida como de un mestizaje interrumpido. Los «Estados burgueses» y las «repúblicas liberales» de toda

América Latina retomaron la posición y continúan hasta hoy la línea histórica de la Corona española, y no la línea del mestizaje. Pese a que casi todos esos Estados dicen afiliarse a la idea del «mestizaje», en verdad su política es la de los antiguos conquistadores, es decir, la del *apartheid*, que solo acepta a los otros dentro de las fronteras de sus dominios en la medida en que dejen de ser otros, se autoaniquilen y pasen a ser «connacionales». En este sentido, hablar de la posibilidad de que los Estados latinoamericanos tal como existen actualmente lleven a cabo una política que sea capaz de tener en cuenta, de resolver o de solucionar el problema de los indios, me parece una ilusión. Y es una ilusión porque es como si quisieran saltar por sobre su propia sombra: porque ellos, en tanto Estados occidentales, modernos, capitalistas, tienen una tarea fundamental, básica y elemental, de la cual no pueden excusarse, que es precisamente la tarea de *concluir* el proceso de la Conquista, es decir, de eliminar de la historia al esbozo civilizatorio que implican los indios, de sustituirlo o de «integrarlo», como se suele decir, en una vida política que es enemiga de toda diferencia, de toda «otredad» (como la de los indios), en una vida política que parte de homogeneizar a la ciudadanía pasándola por el rasero de la propiedad privada. El gran dilema que se cierra ante los Estados latinoamericanos cuando abordan la «cuestión indígena» proviene de que, tal como existen ahora, poseen un *telos* que les es inherente, el *telos* de concluir el proceso de la Conquista.

La importancia del levantamiento de los indios de Chiapas es entonces muy grande; plantea en la práctica nada menos que un cuestionamiento de los Estados latinoamericanos en tanto tales, de su consistencia y su constitución mismas. Porque cualquier intento efectivo, no destructivo, de los Estados latinoamericanos de dar cuenta o de satisfacer las exigencias que resultan, no solo de los planteamientos de los indios, sino de la existencia

misma de los indios, implicaría que ellos mismos se transformen, que dejen de ser lo que son, es decir, que se revolucionen a sí mismos. Creo que este es el planteamiento fundamental de los indios cuando, en un desafío de corte muy oriental, se hacen presentes en el recinto de quienes los están matando para morir ahí mismo, echándoles en cara su muerte; es decir, para morir «con dignidad». Para que los indios puedan sobrevivir, y para que su modo de existencia pueda mantenerse, los Estados de América Latina tienen que cambiar, es decir, tienen que rehacerse a sí mismos en el sentido de una asunción institucional del antiguo mestizaje del siglo XVII; un mestizaje, insisto, que no es el mestizaje aparente permitido por el *apartheid*; que no es el de «aceptarnos los unos a los otros», en el sentido de simplemente «tolerarnos» o «aguantarnos» (siempre «hasta un cierto límite»), sino en el de «transformarnos realmente y sin límites los unos a los otros».

Esto tiene que ver con un hecho importante que es necesario subrayar: el de que los indios en cuanto tales, *no* son ya, en ningún caso, los indios puros del siglo XVI; en toda América Latina, los indios provienen ya de un determinado mestizaje. Porque, en efecto, los indios, por el mero hecho de estar en contacto con la civilización occidental, han debido desarrollar una determinada *estrategia de mestizaje*, mediante la cual han integrado ya, en su propia estructura civilizatoria, muchos elementos de la civilización occidental. Por ejemplo y para mencionar uno de los casos más importantes y notorios, el elemento religioso: todos ellos, de alguna manera, han integrado la mitología cristiana en sus propias mitologías. Para no hablar de otros elementos de los distintos órdenes de la vida cotidiana, representados por una gran variedad de instrumentos y procedimientos de la civilización occidental, cuya integración en la vida de los indios implica efectivamente un mestizaje técnico, cultural y material sumamente importante. Se puede decir que la historia de

América Latina ha conocido ante todo la dimensión del mestizaje del siglo XVII, mediante el cual los indios que se mestizan se pierden a sí mismos ganándose en su propia reconstrucción de la forma civilizatoria europea; un mestizaje en el cual obviamente la civilización occidental es la predominante, la que se reconstruye. Pero ha conocido también el otro lado de esta historia, un mestizaje diferente que ha consistido en la introducción, de parte de los indios expulsados por el *apartheid*, de ciertos *elementos* de la civilización occidental en su propia estructura civilizatoria.

Creo que el gran problema que los indios de Chiapas traen a la luz actualmente es este: el de un callejón sin salida al que ha llegado la modernidad política establecida, lo mismo en Europa que en América y en todas partes. La única manera efectiva que hay de que estos seres humanos que son los indios puedan existir como ellos son y como ellos quieren ser, pasa por una *autotransformación radical* de la modernidad política en cuanto tal. Sin esa transformación, todo intento de «aceptar a los indios» será un intento fracasado o, en el mejor de los casos, un modo benigno (necesariamente hipócrita) de alargar su expulsión fuera de la historia, de posponer el capítulo final de la Conquista.

CAAR: Esto que dices me parece muy interesante y quisiera insistir en una idea: cuando ves este proceso de la Conquista como un proceso de larga duración, que se intenta primero bajo esa alternativa más bien, como dices, destructiva, o sea la lógica de la Corona, para ceder después el paso al otro modo que sería el del mestizaje, que más adelante resulta también fallido y que abre el espacio para que se retome la otra lógica *destructiva*, ¿crees que esta Conquista se habría cumplido en diferentes niveles, a partir de diferentes ritmos? ¿Verías tú una diferencia, dentro de este proceso de la Conquista entendido desde la larga duración, en su consecución en términos materiales, tecnológicos,

espirituales o culturales? ¿Crees que habría desfases en los diferentes niveles de este largo proceso de conquista del mundo europeo sobre el mundo americano?

BE: Así es, en efecto. En primer lugar, habría que decir que el proceso de la Conquista avanzó mucho en el siglo XVI; avanzó a tal grado, que destruyó a las nueve décimas partes de la población americana. Por eso, el proceso de mestizaje que tiene lugar es a partir de los *restos* demográficos y culturales de las civilizaciones americanas. Es decir, que cuando nos referimos al mestizaje del siglo XVII, no podemos hablar de un «diálogo entre culturas», de una relación en la que los pueblos americanos, existiendo en su integridad civilizatoria, hubiesen estado en capacidad de enfrentarse de igual a igual a la civilización occidental. Porque de los pueblos de esas culturas americanas solo quedaban restos, miembros dispersos, carentes de su unidad orgánica; de su identidad solo quedaba una versión disminuida; de su mundo unos cuantos jirones vagamente coherentes, apenas recuerdos de aquello que había sido un siglo antes, antes de la destrucción. Lo que había entonces eran los elementos últimos de la civilización material, los esbozos más profundos de las antiguas relaciones con la naturaleza, una cierta tecnología básica. Era allí donde quedaba todavía algo del recuerdo de esas grandes civilizaciones.

Será allí, en la vida práctica, en el terreno de la civilización material, en la vida de trabajo y el disfrute elementales, en donde tendrá lugar el proceso de mestizaje. Allí, y a partir del fracaso de muchos de los esquemas técnicos de la civilización occidental provenientes de la península ibérica, en el trato con la tierra, en las relaciones más elementales con la naturaleza y de los humanos entre sí, es donde va a aparecer eso que podríamos llamar la reconstrucción del código cultural-técnico fundamentalmente occidental europeo, llevada a cabo desde la perspectiva oriental americana. Una reconstrucción a partir de la iniciativa y el *know how* fundamental de los propios trabajadores, de

los indios mestizándose, sea en términos culturales o étnicos. Son éstos, efectivamente, los que van a intentar *reconstruir* Europa en América; *no* continuar Europa en América, sino reconstruirla prácticamente desde cero, y además a su modo, su modo americano; son ellos los que van a iniciar el proceso del mestizaje, solo después se les juntarán los criollos.

En este sentido, creo que el mestizaje avanzó mucho en el siglo XVII, y pienso también que muchos aspectos centrales de la historia cultural, social y política de América Latina se aclaran a la luz de este proceso sumamente radical de mestizaje que se cumplió desde finales del siglo XVI, durante el siglo XVII, hasta mediados del XVIII. Nunca después en América Latina ha habido una reorganización tan fuerte de las formas civilizatorias como la que hubo en este «siglo barroco», y esto a tal punto que se podría decir que muchas de las formas de comportamiento y de existencia cotidiana *actuales* de los latinoamericanos remiten casi directamente, por encima del siglo XIX y del siglo XVIII, al siglo XVII.

CAAR: ¿Podrías poner algún ejemplo de estos comportamientos?

BE: Para no hablar de los aspectos técnicos del cultivo de la tierra y de otras actividades de ese orden, que muestran, en lucha contra la precariedad de lo moderno, el esbozo de una instrumentalización alternativa del mundo objetivo, podría pensarse, por ejemplo, en lo que podríamos llamar las normas de la convivencia privada dentro de la vida cotidiana. Creo que muchas de las maneras de comportamiento en el trato entre hombre y mujer lo mismo que en el trato entre hombres, etcétera, son maneras que se desarrollaron en el siglo XVI, bajo las necesidades y los impulsos que aparecieron en el proceso de mestizaje, como un proceso que implicaba no solo una *resistencia* y una *impugnación* prácticas de la moral establecida por la Corona española sino, además de ello, una *formalización*

clandestina de las mismas. Pienso que los fenómenos del mestizaje, lo mismo formal o cultural que material o étnico, son fenómenos que hay que analizar con mucha sutileza, puesto que hacen referencia, por lo general, a fenómenos que tienen que ver más que con una propuesta moral positivamente alternativa, con el reverso o la «corrupción» de las costumbres respetadas abiertamente.

Hablemos por ejemplo de la relación marital. Esta relación de convivencia, consagrada con una cierta forma por la Iglesia y defendida con mucho celo por el Estado, era sin embargo apenas la sombrilla que ocultaba una normatividad «de penumbra», cuyos contenidos eran sumamente laxos o permisivos respecto del género, la edad, la raza o la clase social de los convivientes y en los cuales se prolongaban ciertos elementos indígenas y africanos. Los usos y costumbres, las relaciones efectivas de parentesco en la América española y lusitana rebasaban o transgredían por todos lados los márgenes de la estructura legalizada de las mismas; y no solo eso, sino que esbozaban una legalidad alternativa, subterránea, mucho más moderna que ella. Será este comportamiento perfectamente ordenado pero *informal* el que predomine en la génesis del tipo latinoamericano de convivencia privada.

Todo el conjunto de la vida cotidiana en América Latina nos ofrece ejemplos de este proceso de mestizaje: el modo de comportamiento técnico que se desarrolló en América Latina, es decir, la capacidad de manejar máquinas que *no* fueron construidas por una tecnología propia, latinoamericana, y que sin embargo son tecnologías que son aceptadas, integradas y reelaboradas diríamos de una manera totalmente informal. La existencia misma de una tecnología informal o «lumpen» que predomina a todo lo largo de América Latina, y que es la que mantiene en funcionamiento máquinas e instalaciones que en su lugar de procedencia, en el «primer mundo», serían ya totalmente obsoletas o habrían sido ya desechadas, habla

de una voluntad de ser modernos que ha pasado por la escuela de la miseria y el mestizaje y ha aprendido allí una manera alternativa de serlo.

El comportamiento salido del mestizaje es un comportamiento que debe ser juzgado en *negativo*, puesto que el mestizaje real *nunca* fue un hecho abiertamente positivo, luminoso, sino siempre un hecho que dominó desde lo clandestino. El estudio de la cultura en América Latina debería avanzar más bien a través del análisis de estas corrupciones, de estas deformaciones de las formas establecidas, de estas informalidades, porque es en ellas en donde se ha gestado lo principal de sus singularidades civilizatorias.

Es una recomendación que va sin duda a contrapelo del espíritu «modernizador» de la época en que vivimos, en la que justamente esta posibilidad del mestizaje está siendo dejada de lado por los Estados latinoamericanos de último modelo. Son Estados que parecen retomar con más fuerza incluso que los anteriores el viejo proyecto de la Corona en lo que corresponde a los indios; modernizar es para ellos finiquitar el proceso de la Conquista. Claro que de una manera «civilizada», por la vía de la inducción y no tanto por la de la represión; por la vía del *apartheid* que hace evidente la paciencia de tolerarlos mientras ellos, por sí mismos, se convencen de la necesidad de esfumarse. Se trata ahora de tolerar ciertos derechos, ciertos usos y costumbres, de tolerar incluso una «autonomía», pero con la seguridad de que la «mano oculta del mercado» será ahora por fin lo suficientemente fuerte como para volverlos prontamente obsoletos atrayendo a todos los indios, uno a uno, por encima de sus comunidades, al reino de los propietarios privados de sus respectivas fuerzas de trabajo. La tarea de estos nuevos Estados sigue siendo la misma: *destruir* las formas de vida indígenas, solo que ahora pretenden hacerlo provocando una «implosión» de las mismas.

Es una tarea completamente contraria a la que cumple por lo bajo, en la práctica cotidiana, el proceso del mestizaje.

Más allá de cualquier «respeto» o «tolerancia», lo que hay en él es una asunción de esas formas, un tenerlas en cuenta y valorarlas en calidad de elementos de la alternativa civilizatoria que responde calladamente, desde la práctica cotidiana, al fracaso y la crisis de la modernidad capitalista.

CAAR: ¿Tú crees entonces, para seguir un poco en esta línea última de tu argumento, que los indios representarían una alternativa civilizatoria diferente, una alternativa de una *modernidad diferente* a la modernidad capitalista? ¿Y si esa modernidad alternativa existe, piensas que debería construirse a partir de este proceso de mestizaje?

BE: Pienso que el proceso de mestizaje es, él mismo, un momento de esa modernidad alternativa. Pero *no* creo que la vida de los indios, tal como es ahora, represente una alternativa frente a la modernidad. Lo que parece indudable es que la modernidad realmente existente ha entrado ya en un estado de caducidad irremediable, en una crisis global de la que solo puede salir si se transforma radicalmente. Y creo que en este proceso de reformulación o rediseño de sí misma que la modernidad necesita llevar a cabo, el diálogo con la propuesta alternativa de civilización que es inherente a la forma de vida de los indios es indispensable. Porque ella nos puede mostrar, por ejemplo, una manera diferente de tratar a la naturaleza, de relacionarse con lo otro, lo no humano, o nos puede recordar una serie de elementos civilizatorios que fueron denegados fundamentalmente en la civilización occidental, pero que no lo fueron en las civilizaciones de Oriente. Pero no creo que se pueda defender la idea de que la «verdadera» modernidad es la que podría construirse a partir de la estructura civilizatoria que rige de hecho en las comunidades indígenas actuales. No comparto esta idea porque pienso que las comunidades indígenas actuales, como comunidades mestizas que son, forman parte, ellas también, de la sociedad moderna que ha agotado su esquema de organización del mundo. Son comunidades que, por lo

demás, han tenido que resguardar sus formas dentro de una precariedad inmensa, lo que ha llevado a que dichas formas valgan más como proyectos implícitos que como realizaciones efectivas y a que, en esa medida, no estén en capacidad de ofrecer, por sí solas, una alternativa de modernidad. Pienso, en cambio, que la presencia de su «diseño del mundo» resulta indispensable en la reconstrucción de la modernidad que se bosqueja apenas en la vida cotidiana de la nueva generación.

CAAR: Cuando pensamos en una modernidad distinta de la actual, que es la modernidad capitalista, creo que estamos pensando en una modernidad no capitalista o poscapitalista. Entonces mi pregunta es, ¿qué elementos crees que existan, en este proyecto indígena que ha sobrevivido, que pudiesen potenciar ese sentido poscapitalista, o anticapitalista, o no capitalista para esa reconstrucción de la modernidad?

BE: Creo que la modernidad que está entrando, desde hace ya algunos decenios, en una crisis sin salida, es la modernidad que de manera muy bárbara, tosca y torpe imaginó el ideal de vida del ser humano moderno bajo la forma del *american dream*. Esta forma de modernidad partía de la idea de que la naturaleza no es otra cosa que un fondo de reservas del cual el Hombre puede echar mano en la medida en que quiera; de que la naturaleza no es más que el material disponible a la iniciativa humana, una suerte de *Wild West* sobre el cual puede avanzar indefinidamente y que siempre estará allí para ser limpiado de bisontes y de indios e higienizado para el «uso humano». Es esta noción acerca de lo no humano, de la «naturaleza», que está en el fondo del concepto de vida de la modernidad occidental, lo primero que caería por su peso en un diálogo con los restos de las civilizaciones indígenas. Porque lo que muestra el esbozo de civilización que pervive en esas comunidades es que el «vivir bien», el disfrute del mundo como naturaleza transformada, es perfectamente posible sin parecerse para nada con el confort y el disfrute que resultan del

acondicionarse en la naturaleza a la manera de los habitantes de un Beverly Hills.

La vida de los indios implica la idea de que hay una manera de bien vivir sobre esta Tierra, de estar en la naturaleza, con ella y más allá de ella, de vivir bien en este mundo, de manera plena, una manera que es completamente diferente de la manera ambicionada por el sueño americano. Implica la idea de una técnica que puede estar al servicio del diálogo con una naturaleza que no sería simplemente un «objeto» o una pura reserva de recursos, sino un «sujeto», un «otro», dueño de su propia iniciativa.

Paradójicamente, por debajo de su miseria actual, la vida de los indios mantiene vivo el recuerdo de un antiguo saber vivir en la abundancia, un saber del que será necesario aprender si se sobrevive al fracaso de la modernidad actual y su modelo de vida cotidiana.

CAAR: Y en términos de las lecciones políticas, por ejemplo la estructura comunitaria de los indígenas, o los métodos que se han llamado de democracia directa, ¿crees que podrían ser recuperados también en esta misma línea?

BE: Si es en esta misma línea, creo que sí. Es decir, no en el sentido de una defensa de las distintas formas autoritarias de organización de la convivencia humana que prevalecen por lo general en estas comunidades indígenas-mestizas. Porque creo que el aporte de la cultura política de los indios a una modernidad política alternativa está más en sus rasgos fundamentales que en sus realizaciones efectivas en condiciones de miseria. No se trata de una negación de la historia de Occidente y del traslado a un «despotismo oriental» indígena. Se trata de la introducción de una perspectiva política denegada en la historia de la «democracia occidental», en la historia de la definición de lo que quiere decir *demos* y lo que quiere decir «representación democrática», una perspectiva «india» que abre el abanico de los múltiples modos de presencia que puede tener el pueblo en el gobierno de su propia comunidad.

CAAR: Hay un mito que se ha estado propagando mucho en México, después del 2 de julio de 2000, en el sentido de que el país mudó de piel por completo, de que los actores sociales cambiaron totalmente, y de que la situación es absolutamente distinta de como era antes del 2 de julio del año 2000. Pero, si entiendo bien tu planteamiento, cuando dices que el Estado y los Estados latinoamericanos han retomado de alguna manera esta lógica de conquista, que en el fondo implica la destrucción del proyecto de los indígenas y de los indígenas mismos, pienso que esto no cambia después del 2 de julio, y creo que quizá la política del Estado mexicano hacia los indígenas, ahora, sigue siendo en líneas esenciales la misma que antes.

BE: Yo no diría que es la misma, sino que creo que es incluso peor. Porque la historia de los setenta años del PRI, es la historia de un ente político impersonal, pese al presidencialismo, ducho en el arte de confundir la imposición con el consenso, que supo mantener hacia el mundo indígena una política doble, de protección y de desmantelamiento a la vez, de «mestizaje» y de *apartheid*. En tanto que era el partido de un Estado moderno, o que se pretendía moderno, su tarea era obviamente la de continuar la Conquista, la de ir eliminando las formas de vida de los indios. Pero en la medida en que era, por otro lado, un gran aparato populista tenía también en cuenta la cultura política que provenía del mestizaje en el siglo XVII, y que pervive entre los pueblos de América Latina. El PRI se movía entre estas dos políticas, tratando de compaginarlas y cuidando de que ninguna de las dos prevaleciera sobre la otra.

Es de suponerse, aunque no es seguro, que, a partir del 2 de julio, esta ambivalencia de la política indigenista del Estado dominado por el PRI tenderá a desaparecer. Es decir, que se intentará retomar el viejo proyecto conquistador de la Corona, ahora sí en su pureza, ya sin ninguna concesión «populista» a la cultura política tradicional de América

Latina. Y que se retomará en el sentido «modernizador» al que aludía hace un momento, es decir, empleando ahora la «tolerancia» como un arma de conquista, fortaleciendo el *apartheid*, la delimitación de «reservaciones autónomas» condenadas a autoconsumirse.

CAAR: Entonces, ¿tú crees que incluso si le es concedida la autonomía a las comunidades indígenas, o sea, incluso si se llegaran a cumplir los Acuerdos de San Andrés y aun si fuera aprobada la ley de la Cocopa, esto no va a cambiar la situación?

BE: Temo que no. Creo que la autonomía en cuestión, en la medida en que sería una autonomía concedida, vigilada y «mantenida» por el Estado mientras dure la neoliberalización de la economía comunitaria, sería una *pseudoautonomía*. Creo que el problema *no* es el de la autonomía de las comunidades indígenas, sino el de la capacidad que se les reconoce a los indios de contribuir a una reconstitución de las naciones latinoamericanas como naciones modernas de un tipo nuevo de modernidad. No tanto el de la medida en que se les deja existir a su manera, sino el de la medida en que se deja que su manera de ser influya en la nuestra.

CAAR: ¿Y qué alternativa tienen ellos frente a esto?, ¿cómo pueden avanzar, en estas condiciones, en la reivindicación de este proyecto?

BE: En la medida en que son los vencidos, los conquistados, ellos están hasta cierto punto condenados a aceptar lo que la historia les ofrece actualmente, y lo que les ofrece es justamente este tipo de autonomía. Así se entiende que luchen por ella. Pero a sabiendas de que esa *no* es la solución para ellos. Los indios tienen que aceptar esta autonomía hipotecada puesto que puede serles de utilidad para aminorar las miserias en las que viven actualmente; es una manera de salvarse del proceso de consunción en el que están sumidos en la actualidad, en el momento conclusivo de la Conquista. Si el camino de la autonomía les lleva a mitigar, aunque sea un poco, los efectos de la destrucción

a la que están sometidos, tienen obviamente que seguir por ese camino.

CAAR: ¿Cómo explicarías el eco internacional tan fuerte que ha tenido este movimiento de los indígenas neozapatistas? En un primer nivel, dentro de América Latina, vinculándolo tal vez con el movimiento de los indígenas ecuatorianos. No sé si crees que obedece al mismo fenómeno, si son parte de una misma serie de causas comunes en América Latina, en esta línea en que explicabas la historia de esa Conquista «inacabada». Y luego, en un segundo nivel más planetario, ¿por qué tantos movimientos anticapitalistas o antisistémicos del mundo han tenido tanto interés o han seguido con tanta atención el fenómeno de Chiapas?

BE: Creo que eso se vincula con lo que te decía antes. De no conocer el estado de marginación aniquiladora en que se encuentra la población indígena de América Latina, lo sorprendente debería ser más bien la falta de una repercusión más fuerte del levantamiento de los indios de Chiapas en el resto del continente. Los indios de Sudamérica se enteraron, y estuvieron obviamente a favor del proceso de Chiapas, pero no estaban en condiciones de reaccionar como si pertenecieran a una «Internacional Indígena Latinoamericana». La atomización se ha mantenido; cada una de las comunidades indígenas está enfrentada aisladamente a sus respectivas autoridades locales, regionales o nacionales.

No es el caso, ni se vislumbra que vaya a serlo, de algo así como una guerra del «mundo indígena» contra el «mundo occidental». Los indios —pese a algunos profetas que aparecen de vez en cuando entre ellos— no se perciben a sí mismos como una «raza» llamada a construir su propio Estado; se perciben, en verdad, como «mestizos-indios», pertenecientes al mundo que los expulsa y a la espera de un cambio en ese mundo que sea favorable para ellos. No pretenden una destrucción del mundo blanco u occidental; lo que reclaman, en última instancia, es que los «blancos»

se transformen, que pasen a asumirse como aquello que comenzaron a ser en el siglo XVII: «mestizos-blancos».

Respecto de la repercusión que el movimiento zapatista ha tenido en Europa pienso que sería bueno ponerla en su verdadera dimensión, y no exagerar. Para la vida política europea en su conjunto, Chiapas no ha tenido la menor importancia. Ha tenido una cierta importancia para ciertos sectores de la izquierda de ciertos países europeos. En ellos sí, en Italia sobre todo, y un poco en España y Francia. Ha sido sobre todo dentro de la Europa de la izquierda, e incluso, habría que decir, dentro de la izquierda más de izquierda del espectro político europeo. Allí ha tenido un efecto revitalizador y, diríamos, «re-definidor» de la «identidad de izquierda».

Chiapas ha venido a fortalecer una «actitud anti-Estado capitalista» que había desfallecido casi completamente en Europa. Los indios han venido a insuflar un nuevo aliento a la propuesta de una modernidad *alternativa*; una propuesta que resulta cada vez más difícil de mantener, dada la convicción cada vez más interiorizada de una naturalidad e inevitabilidad del capitalismo como soporte indispensable de una vida civilizada. Es muy difícil, actualmente, en este mundo en el que la modernización neoliberal globalizada se impone «salvajemente» a lo largo de todo el planeta, mantener la idea de que algo así como una modernidad alternativa es pensable o siquiera deseable. Los indios de Chiapas fueron a Europa a completar el dilema: si, en la crisis de la modernidad, una salida no capitalista es impensable, resulta que una continuidad capitalista también lo es, e incluso en mayor medida: nos lleva a todos los «civilizados» a ser cómplices de un genocidio; un genocidio, por lo demás, entre cuyas víctimas posibles estamos incluidos todos.

CAAR: Pero a mí me llama la atención el hecho de que la dimensión internacional, o la solidaridad internacional, ha desempeñado un papel fundamental para el movimiento

de Chiapas. Y no me parece que sea una casualidad que haya sido en Chiapas en donde se organizó el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Entonces mi pregunta es ¿en qué medida las *preguntas* que los indígenas chiapanecos están planteando, de cómo organizar un movimiento anticapitalista, de cómo vincularse con la sociedad civil, de cómo crear un nuevo modo de la política o de lo político, qué tanto estas preguntas son *universales*, y son las *mismas* interrogantes que tendrían que enfrentar todos los movimientos que quieran ser anticapitalistas, a partir del siglo XXI?

BE: Son interrogantes que coinciden en la tendencia general anticapitalista pero que conciben el asunto político desde sesgos muy diferentes. Pero creo que ahí es donde el diálogo tendría que ser un diálogo más *agudo*. Toma, por ejemplo, el término «movimiento», que acabas de emplear. En la concepción occidental, educada por la Revolución industrial, «movimiento» es algo así como una empresa fundada por una aglutinación de fuerzas sociales, con un determinado objetivo político —en última instancia la toma del poder— que debe alcanzarse en un determinado plazo, por lo general muy limitado, después de seguir una cierta estrategia. En la concepción de los indios, en cambio, «movimiento» sería una especie de tendencia que, viniendo del pasado y siguiendo un ritmo imprevisible, aglutinaría por sí misma a esas fuerzas en torno a objetivos que pueden ganar o perder alcance y precisión dependiendo del azar. Perseverar sin dejar de improvisar, ser firme pero también cambiante, confiar en las propias fuerzas pero igualmente en el azar, son virtudes de la política zapatista que no son fáciles de incorporar en una cultura política como la europea, que necesita poder controlar los alcances, los plazos y las probabilidades de éxito de un «movimiento».

Los indios americanos no tienen mucho esta idea de lo que es un movimiento: la idea zapatista de lo que es un

«movimiento» parece ser de otro orden, sería más bien de un movimiento...

CAAR: ...de larga duración...

BE: ...de larga o de imprecisa duración. El sentido de la «política» de los indios parece prender más bien en las generaciones más nuevas, entre los muchachos que ahora tienen quince años más o menos, y que parten de una actitud sumamente escéptica respecto de todo lo que es la política como actividad dirigida a la toma del poder estatal y a la transformación de la sociedad a través de la transformación de los aparatos institucionales, etcétera.

La noción básica de la época moderna, occidental y europea, acerca de lo que es la actividad política se ha vuelto inaceptable, insoportable para esta nueva generación. Es lo que ha llevado a que los viejos militantes de izquierda vean en ella una generación «vacía de ideales y principios, carente de toda inquietud ideológica y de todo interés por la vida comunitaria», sin tener en cuenta que lo que sucede con esta nueva generación de jóvenes es que ha comenzado a reconstruir a su manera la noción de lo político, y que lo hace desde una perspectiva que la acerca mucho a la que se puede reconocer en la resistencia y la rebelión de los indios. Me parece que es una perspectiva de orden más bien moral o, mejor dicho, ético. La política parece reconstruirse así a partir de una ética política, que parte de lo que podría llamarse la confianza y la solidaridad íntimas; de la reconstrucción de ciertos elementos de conexión comunitaria con los otros, en torno a los principios más elementales de una ética que dice «no» a la modernidad establecida. Es una reconstrucción de la política a partir de la ética que parece tener más afinidades con la «política» de los indios que con la política tradicional de la izquierda.

Capítulo XV

¿Ser de izquierda, hoy?

*Aujourd'hui l'expérience sociale et historique
tombe en dehors du savoir.*

JEAN-PAUL SARTRE

SER DE IZQUIERDA

NO ES DIFÍCIL DETECTAR el dogma de fe que está en el núcleo de la religión de los modernos —de los seres humanos hechos por y para la modernidad capitalista, la modernidad establecida o realmente existente. Reza así: el modo capitalista de producir y reproducir la riqueza social no es solo el mejor modo de hacerlo, sino el único posible en la vida civilizada moderna. Existe un ser supremo, un sujeto que guía a la humanidad por el mejor de los caminos realmente posibles, actuando en lo escondido, a través del conjunto y de cada una de las mercancías que circulan entre la producción y el consumo y que son vehículos de la acumulación del capital. Dogma que tiene por corolario la sabiduría siguiente: una modernidad que no fuera capitalista sería un absurdo, una utopía irrealizable —y peligrosa, pues el intento de alcanzarla «llevaría ineluctablemente a un retroceso a la barbarie».

Los datos que acumulan los cronistas coinciden sin embargo en demostrar que ese «mejor de los caminos posibles» seguido por la historia moderna se ha transformado a lo largo del siglo XX en un despeñadero catastrófico, en una caída que lleva precisamente a esa barbarie tan temida. Es una caída que puede no obstante presentarse como un ascenso y un progreso por el hecho de que, en medio de ella, ciertos núcleos de una humanidad que se autodenomina civilizada, los que dominan la producción de la opinión pública, son capaces no solo de protegerse y rescatarse de ella, sino de aprovecharla volviéndose los gestores y administradores de

sus efectos devastadores. El genocidio, unas veces lento e imperceptible, otras brusco y abrumador, practicado siempre sobre «los otros», los menos «civilizados» o «premodernos», los que se despeñan más aceleradamente, es la versión más profunda de esa caída en la barbarie; una destrucción de seres humanos que se complementa con la destrucción igualmente sistemática de la configuración actual que tiene la naturaleza sobre la Tierra. El hecho de esta caída a la que conduce sin falta el *continuum* capitalista de la historia moderna desborda cada vez más y por los ángulos más inesperados la imagen progresista del presente y el futuro que los *mass media* se esfuerzan por mantener y remozar. Sin embargo, por más innegable que resulte a la mirada mínimamente crítica, su presencia amenazante no basta para romper las paredes invisibles de esa esfera en la que se encierra la actividad política obediente al dogma de fe moderno; esa esfera en la que, al menos por definición, debería actualizarse lo político, ejercerse la capacidad de decidir un cambio de rumbo. ¿Se encuentra, dentro de este ámbito formal de lo político, alguna fuerza beligerante, entre todas las que toman posición en el mapa oficial que va de la izquierda a la derecha, que se muestre capaz de llevar a cabo o al menos de plantear ese cambio de rumbo indispensable, que se vuelve cada vez más urgente? Es necesario, por más que cueste hacerlo, reconocer que no, que toda la política formal del planeta actúa amedrentada por la amenaza del capital de «dejar en el desamparo» a la producción de los «bienes terrenales» y de abrir así el dique de la ingobernabilidad.

Y sin embargo, hasta en esa esfera aparentemente impenetrable de la política establecida se cuelan indicios de que ese dogma de fe que acompaña siempre a los modernos en todo trato entre sí y con las cosas puede ser y está siendo, en efecto, objeto de apostasía para un gran número de ellos. La vida social contemporánea presenta un amplio panorama de comportamientos afectivos, de voluntades de forma estética, de propuestas de reflexión y de actividades de todo tipo cuya tendencia impugna ese dogma de fe y va en contra del tipo de modernidad que se expresa en él. Un extenso campo de resistencias, abiertas o soterradas —que abarca lo mismo los rincones más íntimos que las plazas más públicas—, y mejor

aun de rebeldía frente a la reproducción automática de esa modernidad y a la imposición sistemática de ese dogma invade cada vez más espacios.

Pienso que en la época actual de refundación de la izquierda, el ser de izquierda debería definirse a partir de esta actitud de resistencia y rebeldía frente al hecho de la enajenación, de la pérdida de sujetividad en el individuo y en la comunidad humana y del sometimiento idolátrico a la misma en tanto que se presenta cosificada en el funcionamiento automático del capital, alienada en la «voluntad» del valor que se autovaloriza en medio del mundo de las mercancías capitalistas. En el origen y en la base del ser de izquierda se encuentra esta actitud ética de resistencia y rebeldía frente al modo capitalista de la vida civilizada. Esta actitud y la coherencia práctica con ella, que es siempre detectable en la toma de partido por el «valor de uso» del mundo de la vida y por la «forma natural» de la vida humana, y en contra de la valorización capitalista de ese mundo y esa vida, es lo que distingue, a mi ver, al ser de izquierda, por debajo y muchas veces a expensas de una posible «eficacia política» de un posible aporte efectivo a la conquista del poder estatal «en bien de las mayorías»¹.

1 Ya en 1792, en la Convention Nationale Française, la distinción topográfica (sincrónica) entre los *montagnards* (jacobinos) o sentados a la izquierda y los *girondins* o sentados a la derecha, comenzó a expresar artificialmente una distinción política (diacrónica) que se hará cada vez más clara entre quienes estaban satisfechos con lo alcanzado por la Revolución francesa, los burgueses «conservadores», y quienes pretendían que ella avanzara aún más, los «progresistas», representantes del pueblo bajo. Rápidamente reprimida en 1796, la «conspiración de los iguales», conducida por Babeuf y Maréchal, dejó planteada la meta cuya conquista persiguen desde entonces quienes, con mayor o menor radicalidad, defienden una actitud «progresista» o de izquierda dentro del escenario de «la política»: completar la Revolución francesa, resolver el problema de la *propriété*, eliminar el capitalismo, el principal estorbo para alcanzar una *fraternité* básica, sin la cual tanto la *liberté* como la *égalité* se vuelven «puras quimeras».

SITUACIÓN ACTUAL DE LA IZQUIERDA

La izquierda reproduce en su desconcierto e inactividad actuales la descomposición del medio en el que solía tradicionalmente adquirir identidad y desenvolver su acción: las instituciones sociales y políticas del Estado, el mundo de «la política», en la figura en que ha prevalecido durante más de dos siglos.

Esa esfera, medio o mundo de la política deriva su consistencia y su figura particulares de la existencia de los Estados nacionales modernos. La descomposición en que la política se encuentra actualmente refleja el cambio radical que ha experimentado el fundamento del Estado moderno a lo largo de la historia del siglo XX.

Por debajo del panorama espectacular de los Estados nacionales y los imperios, empeñados en el «progreso», compitiendo y enfrentándose sangrientamente entre sí, el sujeto real y efectivo de esa historia moderna ha sido y sigue siendo el capital, el valor mercantil en proceso de autovalorizarse: la acumulación del capital. Los Estados modernos son en verdad unos pseudosujetos, unos sujetos reflejos, factores o ejecutores, en el plano de lo concreto, de las exigencias de la acumulación de capital; ellos son la puesta en práctica, la «encarnación» de la «voluntad» indetenible e insaciable de autoincrementación del valor capitalista.

El valor capitalista es pura sujetidad económica, un sujeto abstracto, ciego para la abigarrada consistencia cualitativa de la producción y el consumo de valores de uso, de la que él sin embargo depende para existir. Solo en la medida en que toma cuerpo o encarna en una multiplicidad de empresas estatales concretas de acumulación, en Estados dotados de una determinada mismidad o identidad, el valor capitalista se pone realmente en capacidad de subsumir y organizar la reproducción del valor de uso en torno a su valorización abstracta y de cumplir así con su propio destino. Los Estados modernos son los grandes convertidores de la voluntad abstracta de autovalorización del valor capitalista en una pluralidad de empresas concretas de enriquecimiento colectivo, propias de una serie de grupos humanos singularizados cada uno por un proyecto propio de autoconstrucción. La apariencia de sujetos

soberanos que los Estados modernos ofrecen a sus respectivas colectividades se desvanece cada vez que estas exigen de ellos alguna iniciativa que pueda contradecir el encargo que el verdadero sujeto les tiene hecho.

En la época moderna, el tipo más generalizado de entidades estatales en las que debió encarnar o tomar cuerpo concreto el sujeto abstracto, el valor capitalista autovalorizándose, ha sido el de esas empresas históricas a las que conocemos con el nombre de Estados nacionales. En la época moderna, el principio de diferenciación o identificación estatal concreta entre los distintos conglomerados de capital ha sido casi exclusivamente el de la nacionalidad, el de la capacidad que cada uno de esos conglomerados de capital demuestra de constituirse como un proyecto efectivo de autorrealización en torno al aprovechamiento de las ventajas comparativas que le ofrecen tanto la población particular como el territorio particular sobre los que se asienta monopólicamente; el de la capacidad de afirmarse como un proyecto efectivo de autorrealización en torno a la capacidad de hacer valer esas ventajas naturales dentro de la competencia en que se enfrenta con los demás conglomerados similares a él en la esfera de la circulación mercantil a escala mundial. Puede decirse que durante toda la historia moderna, hasta el tercer cuarto del siglo XX, la productividad natural excepcional —la de la fuerza de trabajo nacionalizada (debida a su disciplina laboral, por ejemplo) y la del territorio nacionalizado (debida a sus yacimientos minerales, por ejemplo)— fue el factor básico de esas ventajas comparativas y por lo tanto la base o plataforma de partida de las empresas históricas estatales. Esta base natural de la entidad estatal moderna es la que la llevó tradicionalmente a fundarse a sí misma como una entidad estatal propiamente nacional.

El Estado nacional entrega a la actividad política moderna su escenario o campo de acción específico. La sujetidad histórica falsa o impostada del Estado moderno se constituye en el doble «trabajo de mediación con el que cumple la tarea de subordinar o subsumir la materia social-natural y natural (los pueblos en sus territorios) bajo la «voluntad en bruto» del capital o valor mercantil autovalorizándose. Por un lado, el Estado como sujeto impostado

acondiciona esa materia para que se someta a esta voluntad y, por otro, guía y dosifica la acción de esta voluntad para que no actúe «salvajemente» y vaya a resultar devastadora de la materia a la que subordina; el Estado no solo traduce esa voluntad del capital al lenguaje concreto de la sociedad, sino que igualmente transforma este lenguaje social para que el mensaje, en principio enigmático, del capital se vuelva comprensible para ella. La actividad política moderna consiste así en una competencia entre las muy distintas propuestas de realización de esa función mediadora que pueden aparecer, provenientes de las muy variadas fuerzas de los involucrados en el proyecto histórico estatal. El poder que está en disputa en el terreno de la política moderna, lejos de ser el poder soberano de decisión sobre el destino de la sociedad, no es más que el poder de imponer a los demás una determinada versión de la obediencia al sujeto-capital.

Si describimos a muy grandes rasgos en qué ha consistido la actividad política de la izquierda en la sociedad moderna, esa actividad que tiende siempre de un modo u otro a la desenajenación o reconstrucción de la sujetidad, a su reconquista para la comunidad social, podemos decir que se ha desarrollado dentro del escenario establecido de la política y que lo ha hecho —con resultados positivos muchas veces sorprendentes— no solo para desenmascarar e impugnar la parcialidad oligárquica pro capitalista de las instituciones estatales nacionales, sino también para introducir en el funcionamiento de las mismas determinados correctivos encaminados hacia la justicia social.

Cuando hablamos del estado de desconcierto e inactividad en que se encuentra la izquierda en nuestros días, nos referimos al efecto que ha tenido en ella la descomposición del medio de la política en el que podía pisar en firme, identificarse y desenvolverse. Se trata de una descomposición que resulta a su vez del cambio radical que ha experimentado el fundamento del Estado moderno a lo largo de la historia del siglo XX, cambio que pone a este en una situación de crisis permanente.

El Estado nacional se encuentra en crisis porque, como pseudosujeto histórico o «sujeto reflejo» que es, se ve y se experimenta

ahora desautorizado por el sujeto real, por el capital. Junto a él, y en competencia con él, aparecen otras entidades estatales que no requieren del sustento natural para ofrecerle al capital una manera de adquirir concreción, de hacer que su voluntad «cósica» sea percibida, interpretada y asumida como propia por los seres humanos en su vida práctica. En efecto, el capital, el valor que se autovvaloriza, se encuentra él mismo en medio de un proceso de metamorfosis radical, de búsqueda de otras maneras o figuras de tomar cuerpo o de encarnar en la historia concreta; maneras o figuras diferentes de la estatal-nacional, que para él ha sido tradicionalmente la preferida y casi exclusiva.

Puede decirse que si hay algo que distinga al tipo de acumulación capitalista actual del tipo de acumulación anterior a la Segunda Guerra Mundial es el hecho de que la base de la competitividad de un determinado conjunto de inversiones ha dejado de estar constituida solo por la productividad natural comparativamente ventajosa de los medios de producción y de la fuerza de trabajo movilizados por él, y ha pasado a estarlo igualmente por la productividad artificial comparativamente ventajosa propia de la tecnología empleada por él.

Marx insiste en *El capital* en el hecho curioso de que, precisamente en el momento decisivo de la acumulación capitalista, esta deba aceptar como indispensable el desvío de una parte del plusvalor que los capitalistas explotan de los trabajadores para pagar a los señores de la tierra por el uso de esta, que es, en verdad, un «medio de producción no producido» y que por ello no tiene ningún valor. El pago de una renta por el uso de la tierra, un hecho netamente precapitalista, sostiene el difícil equilibrio dinámico de la acumulación capitalista. Si miramos lo que sucede con la acumulación capitalista a partir del último cuarto del siglo XX, puede decirse que ese hecho curioso descrito por Marx se ha desdoblado: la acumulación capitalista debe ahora destinar una parte de ese desvío del plusvalor de los capitalistas para pagar también a los «señores de la tecnología» por el uso de la misma en lo que ella tiene de «medio de producción no producido» y carente, por tanto, de todo valor. El capital que antes necesitaba tener los pies sobre la tierra y sus habitantes puede ahora tenerlos también «en el aire» y quienes

flotan en él. La pérdida relativa de importancia, para la acumulación capitalista, de la renta de la tierra en beneficio de la renta de la tecnología está en la base de la pérdida relativa de vigencia del Estado nacional en beneficio de la vigencia de entidades estatales transnacionales; consecuentemente, está en la base de la descomposición del escenario que el Estado nacional tenía abierto para el ejercicio de la política.

Ahora que el tipo nacional de presencia estatal del sujeto-capital se ha vuelto, si no prescindible, sí al menos cuestionable, también la manera que él ha impuesto durante varios siglos de hacerle un lugar a lo político en medio de la vida social, de definir y delimitar lo que es «hacer política», también su configuración del mundo de la política moderna se ha desgastado y se ha vuelto obsoleta.

No se trata solamente del hecho de que la política de un Estado nacional deja cada vez más de ser un asunto que compete exclusivamente a quienes están inscritos en él y pertenecen a él, sino al hecho de que, en los márgenes de la misma política formal en decadencia, por arriba o por debajo, incluso dentro de ella, otros tipos espontáneos, informales, de actualización de lo político, que habían coexistido siempre con ella aunque ella los había hecho a un lado y reprimido, cobran actualmente una vigencia inusitada.

El desconcierto y la inactividad de la izquierda se deben a su fidelidad al mundo de la política del Estado nacional moderno, a su incapacidad de reconocer y asumir el hecho de la descomposición de ese mundo.

De lo que se trata en nuestro tiempo es de rescatar esa propuesta espontánea de una actividad política que no se realice en obediencia al dogma de la modernidad capitalista, como ejecución de lo que el capital permite y promueve, sino precisamente en contra del mismo y de la idolatría que lo tiene endiosado. Es un reto histórico al que solo puede responder una izquierda reconstruida, fiel a lo que en su tradición hay de admirable, pero capaz de deshacerse de una figura de sí misma que se ha vuelto obsoleta.

Para terminar quisiera esbozar solamente dos preguntas entre las muchas que se plantean a la luz de esta situación completamente nueva en que la izquierda puede intentar su reactivación.

Si el escenario nacional estatal de la política moderna —el escenario propio de la actividad política de los ciudadanos y los partidos— se ha descompuesto debido a que ha sido desautorizado por el capital como lugar privilegiado de la traducción y hermenéutica de su «voluntad», y a que la actividad política que se desarrollaba en él ha mostrado así la limitación de la soberanía o capacidad de decisión que pretendía tener, ¿no resulta extemporáneo que una reconstrucción de la izquierda se piense bajo la forma de la construcción de un partido político de izquierda? ¿No es tiempo de imaginar otras formas de organización y de acción, que sean capaces de recoger y armonizar —como decía Marx que debían hacer los comunistas— lo más posible de las innumerables formas extra «políticas» de presencia que tiene lo político anticapitalista en la sociedad actual?

Si la actividad política contraria al *establishment* de la modernidad capitalista rebasa necesariamente los marcos establecidos para ella por la repartición de las sociedades en el sinnúmero de Estados nacionales que se han formado en los últimos siglos —fenómeno que se hace manifiesto, por ejemplo, en la realidad de los trabajadores migrantes, una realidad que crece aceleradamente en todo el mundo—, ¿no ha llegado la hora de plantear una reconstrucción de la actividad política de izquierda que abandone la idea de que debe existir (como lo imaginaba la antigua *Komintern*) bajo la forma de un inmenso mosaico internacional del que cada izquierda local no sería más que una pequeña pieza de diferente color?

SITUACIÓN PARTICULAR DE LA IZQUIERDA EN AMÉRICA LATINA

¿Cómo distinguir, en la situación actual de la izquierda latinoamericana, qué es estar a favor de la «forma natural» de la vida, a favor de la lógica del «valor de uso» propia del mundo que esa vida se construye para sí misma: a favor de la «desenajenación de la subjetividad política» y la reconquista de la «subjetividad» o autarquía para el ser humano?

La tendencia que ha mostrado la izquierda latinoamericana a rebasar los límites de la política establecida no coincide exactamente con la que es propia de la izquierda en general; no obedece solamente a la necesidad de combatir la intención oligárquica que organiza estructuralmente a esa política como política de un Estado nacional capitalista. En América Latina la necesidad que tiene la izquierda de moverse en un ámbito de actividad política que, partiendo del que está delimitado por la política formal, lo rebasa y lo cuestiona, es una necesidad doble, no solo de alcances estatales, antioligárquica, sino, más allá de eso, de alcances civilizatorios: es una necesidad antirracista.

El Estado moderno se afirma históricamente bajo la suposición de que las identidades protonacionales que encuentra y reconstruye, y que dada su pluralidad lo diversifican en lo concreto, pertenecen todas a una sola identidad universal, la identidad humana en general, en calidad de versiones de ella diferentes pero equivalentes. Sin embargo, en tanto que es un Estado capitalista, el Estado moderno adjudica a esa supuesta identidad humana en general un rasgo que no le corresponde esencialmente y que la define de un modo restrictivo y excluyente: el rasgo de la «blanquitud». No de una «blancura étnica» o «naturalmente racial» sino solo de una «blancura identitaria», civilizatoria.

Distintos elementos determinantes de los modos de vida, de los sistemas semióticos y lingüísticos, de los usos y costumbres premodernos o «tradicionales», en pocas palabras, de la «forma natural» de los individuos (singulares o colectivos) —precisamente aquellos que estorban en la construcción del nuevo tipo de ser humano requerido para el mejor funcionamiento de la producción de mercancías bajo un modo capitalista— son oprimidos y reprimidos sistemática e implacablemente en la dinámica del mercado a lo largo de la historia, para ser reconstruidos de acuerdo al nuevo *ethos* histórico que viene a alterar profundamente la estructura de esos modos de vida: el *ethos* capitalista en su modalidad realista o «protestante-calvinista». El nuevo tipo de ser humano se caracteriza esencialmente por su «santidad secular», es decir, por su capacidad de autorrepresión productivista puesta al servicio del cuidado de la riqueza terrenal; «santidad» que se hace visible en la productividad

del trabajo cuidador de esa riqueza y que se halla asociada empíricamente a los rasgos étnicos de las poblaciones del noroccidente europeo, a su «blancura» racial. El conjunto de características de presencia y comportamiento que demuestran los individuos sociales una vez que su «forma natural» ha sido podada y «regenerada» en este sentido, es la «blanquitud».

Aunque recurre a un rasgo étnico como la «blancura», la «blanquitud» no es principalmente una característica racial, sino ante todo una determinación civilizatorio-identitaria, una determinación que es indispensable en la construcción de las muy distintas identidades nacionales que los Estados capitalistas modernos adjudican a las poblaciones organizadas por ellos.

Como sabemos, la adopción de la «blanquitud» en la construcción de las identidades nacionales de América Latina ha sido una misión, si no imposible sí inconclusa, aun en regiones aparentemente propicias como las del cono sur. Los distintos *shocks* sucesivos de modernización que ha vivido el continente en los cinco siglos de su historia han tenido, una y otra vez, bases de sustentación económica tan débilmente capitalistas, que las exigencias del capital de adoptar su nuevo tipo de humanidad solo han podido cumplirse a medias. Una historia que no ha movido a los Estados de América Latina a desilusionarse del proyecto de modernidad capitalista sino, por el contrario, a retomarlo cada vez con mayor entusiasmo.

En América Latina, en el «extremo occidente», introducir la «blanquitud» en la identidad nacional de los Estados implica completar una tarea que dejó de ser completable ya a finales del siglo XVI, cuando los pauperizados hijos de los conquistadores, para sobrevivir como seres civilizados, debieron dejarse conquistar por las poblaciones indígenas a las que fueron incapaces de eliminar. Podar los rasgos disfuncionales de la «forma natural» de las poblaciones del continente para que se «occidentalicen» (es decir, se «norteamericanicen») adecuadamente lleva por necesidad a una destrucción de identidades y de pueblos. Sin embargo, los Estados capitalistas nacionales de América Latina insisten en concluir lo inconcluyente; hacerlo es una meta implícita central de su proyecto, llegar a la «solución final de la cuestión indígena» o «negra» o «mestiza», que

equivale, como bien lo sabemos, a la anulación o exterminio de los «grupos problema», sea de un solo golpe o paulatinamente.

Tal vez la atomización de la historia latinoamericana en veintipico historias separadas de veintipico Estados nacionales diferentes no haya sido un fenómeno solamente negativo. Tal vez gracias a ella América Latina se ha salvado de haber puesto en pie un mega Estado capaz de competir de tú a tú con el leviatán estadounidense, un mega Estado que habría alcanzado fácilmente esa meta.

El ser humano al que la actividad de la izquierda pretende devolver la sujetidad que le está siendo enajenada es un ser concreto cuya «forma natural» incluye rasgos cualitativos que harían estallar la cápsula estrecha de la «blanquitud». Por esta razón, el horizonte de la actividad de la izquierda latinoamericana desborda los límites del juego político que son propios de la esfera de la política establecida, y lo hace no solo para vencer el carácter estructuralmente oligárquico de esos Estados, sino también para romper con el carácter estructuralmente racista de los mismos, violentamente represor de la «forma natural» de la vida en este continente.

Índice

Veredicto	VII
Palabras del ganador del II Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2006 Bolívar Echeverría	IX
Prólogo	3
CAPÍTULO I ¿Cultura en la barbarie?	7
CAPÍTULO II <i>Homo legens</i>	17
CAPÍTULO III La religión de los modernos	29
CAPÍTULO IV De violencia a violencia	49
CAPÍTULO V El sentido del siglo XX	71
CAPÍTULO VI Lejanía y cercanía del <i>Manifiesto Comunista</i> a ciento cincuenta años de su publicación	95
CAPÍTULO VII El ángel de la historia y el materialismo histórico	105

CAPÍTULO VIII	
Los indicios y la historia	115
CAPÍTULO IX	
La nación posnacional	127
CAPÍTULO X	
El barroquismo en América Latina	139
CAPÍTULO XI	
Octavio Paz, muralista mexicano	157
CAPÍTULO XII	
El olmo y las peras	169
CAPÍTULO XIII	
Modernidad en América Latina	177
CAPÍTULO XIV	
Cuatro apuntes	199
CAPÍTULO XV	
¿Ser de izquierda, hoy?	241

Vuelta de siglo
se terminó de imprimir
en octubre de 2018
en la FUNDACIÓN
IMPRESA DE LA CULTURA
Caracas, Venezuela.
La edición consta de 2000 ejemplares.

