

LA IDEA DE FORMA CULTURAL: ESBOZO DE UNA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

Fernando Muñoz

Universidad Complutense de Madrid

Preámbulo | Forma y forma cultural: la estructura doblemente formalizada de los objetos antropológicos | Forma cultural y sociedades históricas i.: El *factum* de la *confusio linguarum*. | El *factum* de la *confusio linguarum* frente al *proceso de la civilización* | Forma cultural y cultura moderna | Modernidad y superproducción | Nota sobre la distinción infraestructura – superestructura | Modernidad y superproducción (ii): La subjetividad moderna | Tecnología y praxis: la subjetividad moderna (ii) | Recapitulación.

Preámbulo

Estas páginas tratarán de determinar la Idea genérica de *forma cultural* (antropológica). La cuestión tiene, sin duda, profundas resonancias metafísicas, no en vano el español “forma” remite al griego “morphé” que Aristóteles utilizara para designar su propio concepto de aquello para nombrar lo cual Platón hubo de recurrir al neologismo “Idea”. Así en el enunciado que titula estas páginas, y amarrados a la carga profunda que las palabras portan, nos encontramos con dos términos de un calado ontológico que es difícil no evocar.

El objeto que nos ocupa está enunciado en la parte primera del titular: La Idea de Forma cultural. A este respecto trataremos de ofrecer alguna determinación de la estructura de las producciones antropológicas, una estructura que definiremos por su doble formalización. Una configuración semejante caracteriza no solamente las producciones técnicas de los círculos sociales antropológicos, sino la estructura práctica, social o de relación de estos círculos o ciclos culturales antropológicos. En cualquier caso, esta determinación no es simple y entendemos que requiere un recorrido de cierta amplitud, al que dedicaremos la parte primera de este trabajo.

Posteriormente quisiéramos aludir a la transformación, en realidad la pseudomorfosis, que estas formas culturales, histórico – antropológicas, han sufrido en el contexto de la modernidad. Se trata del último avatar de las formas culturales: la palabra “avatar”, antigua y sonora, señala en sánscrito a la encarnación de una deidad, queremos indicar con ella la trascendencia de estas formas, cuya arquitectura designamos también por medio de un término griego de resonancias evangélicas: *logos*. Esta trascendencia no es objeto de estas páginas, aunque quisiéramos que constara al menos a través de los ecos, para los que tan sordos somos hoy, que las palabras traen adentro.

Se trata en este punto de esbozar un análisis de la crisis infinita que, lejos de afectar como una circunstancia externa, entendemos que define constitutivamente esa paradójica figura histórica que ciframos bajo el rótulo de la modernidad. Se trata, en suma, de contemplar la citada crisis moderna en referencia a la idea de *forma cultural* definida en la primera parte del trabajo.

Quisiéramos sortear inicialmente las dificultades de orden ontológico que la idea de *forma* arrastra. En torno a esta Idea la tradición filosófica alcanza un rango de complejidad y exhuberancia que nos resulta inabarcable. Desde hace un siglo la discusión sobre la naturaleza y el origen de las formas se ha extendido a través de las ciencias naturales y físico matemáticas con una riqueza constructiva enorme, aunque a menudo con un obscuridad filosófica impropia de los promotores de tan magnífico desarrollo. Al respecto acaso pueda considerarse signo de este florecimiento el libro de D’Arcy Thompson *On Growth and Form*¹ una obra magistral en que las formas orgánicas eran puestas bajo la mirada del geómetra. Pero otros muchos nombres podrían mencionarse en el terreno de la biología así como en los terrenos de la *química de la morfogénesis*, por citar un artículo de Alan Turing². Desde la Topología a la Acústica, de la Cristalografía o la Psicología de la Forma a la Física de sistemas

¹ Thompson, D’Arcy W. *On Growth and Form*. Cambridge Univ. Press. Cambridge. Reino Unido 1917. (2ª ed. 1942) Traducción española (parcial). *Sobre Crecimiento y forma*. Cambridge Akal. Madrid.2003

² Turing, A. M. *The Chemical Basis of Morphogenesis* en *Collected Works of A. M. Turing* vol. 4. North-Holland. Lond. 1992.

dinámicos etc. en suma, una enorme cantidad de áreas de investigación científico natural han progresado en el análisis de las formas.

La Idea de Forma en el terreno de las ciencias sociales, sobre todo en la segunda mitad del siglo bajo su modulación *estructural*, ha constituido el objeto de desarrollos que, desde la Lingüística, irradiaron al conjunto de las ciencias sociales y las disciplinas antropológicas. Nos vamos a limitar en estas páginas a una determinación específica de la Idea de Forma a sabiendas de la enorme complejidad que su misma mención evoca. La determinación cultural de las formas o, de otro modo, la idea de forma cultural es el objetivo de nuestro enfoque.

Estas formas objetivas culturales abren paso a una escala de configuración de la realidad característica de los ciclos antropológicos desde el neolítico hasta nuestros días, una escala inédita en el mundo zoológico, a la que designamos sumariamente: *Historia*. La manida y adulterada frase de Ortega: “El hombre no tiene naturaleza sino historia” es quizás el más común tópico al respecto. Contemplaremos la presión moderna que las formas culturales han recibido y producto de la cual, acaso, estén sufriendo una transformación de la que los discursos del final de la historia han podido ser indicadores. Distinguiremos asimismo entre estas formas culturales y las obras de cultura en cuanto ensayos de totalización o integración de las sociedades políticas, que sirven a su propia representación y orientación. Una totalización que la modernidad ha bloqueado: los discursos sobre el fin de los grandes relatos puede estar indicando este bloqueo.

Finalmente, describimos el contexto histórico y económico en que pueden tener lugar las modificaciones “psicohistóricas”, que determinamos en la parte última de nuestro trabajo. A este respecto, la obra histórica de E. J. Hobsbawm nos ofrece el hilo rojo que hemos tratado de seguir. En cualquier caso, a modo de preámbulo, tampoco es posible una mayor determinación, que sí esperamos haber alcanzado a través de las páginas que siguen.

Forma y forma cultural. La estructura doblemente formalizada de los objetos antropológicos.

I.

La definición más inmediata de *forma cultural* supone el ejercicio de las Ideas holóticas: de todo y parte. Una forma cultural es, sin duda, una totalidad característica dotada de una estructura propia que es, justamente, la que hemos de definir. Nos remitimos a los diversos tratamientos que estas Ideas holóticas han recibido a lo largo de la tradición filosófica³. En efecto, se trata de Ideas filosóficas y no de conceptos científicos positivos, dado que recurren más allá del campo de cualquier ciencia siendo ejercidas en la práctica de las más diversas categorías científicas positivas.

Por nuestra parte haremos uso de las Ideas de todo y parte tratando de determinar en cada caso el sentido en que usamos estos términos. Nos abstenemos, por tanto, de elaborar o, ni siquiera, de reexponer, un análisis de las ideas holóticas, que consideramos pese a todo de importancia crítica. Así pues sólo en ejercicio determinaremos el sentido de tales términos.

En el terreno sociológico parece obligado recordar la sociología formal de G. Simmel. Ahora bien, la idea de *forma cultural* será utilizada en un sentido distante del que le otorga este autor. En efecto, la sociología formal de Simmel tiene como eje una precisa idea de tipo formal o forma social: señala a relaciones muy diversas por su contenido, pero que guardan, en virtud de su estructura, analogías determinadas. Así, por ejemplo, la relación social de subordinación adquiere formas características diversas en relación con la aparición de un poder objetivo, al que el sujeto se subordina únicamente de modo parcial en relación a objetivos definidos, subordinación mediada a menudo por el contrato. Frente a este modo de subordinación puede situarse una relación intersubjetiva en la que el dominio se ampara en la figura humana

³ Nos limitamos a remitir a dos lugares fundamentales de doctrinas filosóficas recientes, aunque opuestas: Husserl, E. *Investigaciones Lógicas*. (Investigación tercera) Alianza. Madrid. 1999. y Bueno, G. *Teoría del cierre categorial*. Vol. II, Capítulo 2. Artículo V. El marco holótico mínimo para un tratamiento gnoseológico de la doctrina de las categorías. Pentalfa. Oviedo. 1993

individual dotada de una autoridad ligada a la subjetividad del mando. En este caso la subordinación involucra un compromiso más intenso que suele abrazar a la integridad del subordinado. Cabe encontrar situaciones en que la subjetividad encarna instancias objetivas de las que recibe su autoridad. Simmel extrae de esta relación todos los matices que involucra, matices comprensivos de la subjetividad pero determinados únicamente a partir de las formas de la subordinación. Situaciones y modos en las que el detentador de la autoridad la ve limitada por los que, sin embargo, le son subordinados, de suerte que éstos han de ser vistos no ya como elementos inertes o pasivos en la relación mutua, sino como principios activos determinantes de la forma de la acción recíproca. Al margen de esa reciprocidad el fenómeno no sería justamente un fenómeno social, su índole social deriva de la acción recíproca que media entre los sujetos que sostienen la relación. En suma: se trata de estructuras de relación – entendida, en principio, como acción recíproca (*Wechselwirkung*) entre sujetos – determinadas por factores estructurales específicos: la presencia de un tercero, la reversibilidad posible de la subordinación, la definición o indefinición de las funciones objetivas respecto de las cuales se produce la subordinación etc. Tales factores estructurales, presentes en muy diversas relaciones sociales materiales o concretas, dan lugar a aspectos comunes que trascienden las diferencias de contenido.

Por nuestra parte, el sentido que atribuiremos inicialmente a la expresión *forma cultural* es, de entrada, menos complejo por ser más inmediato, en cuanto tiene una denotación ubicua y, acaso, humilde. Remitimos inicialmente bajo el signo de *forma cultural* a cualquier objeto de las culturas antropológicas, a cualquier objeto de la enorme multitud de productos de la labor cultural. Los **enserres**, bienes, cosas de la producción. Tal es el referente más inmediato de nuestra idea de forma cultural⁴.

Ahora bien, cosas tan humildes y cotidianas como los objetos que constituyen el mundo antropológico esconden, sin embargo, un secreto paradójicamente velado – pese a su ostensiva evidencia – por la presencia común, libre de prestigio y de soberbia, de los más sencillos bienes culturales: vajilla, vestido, alimento, vivienda...

La estructura de estos objetos de la producción antropológica debería señalarnos la diferencia específica de la cultura antropológica, destacándose sobre las semejanzas genéricas que la obra cultural humana comparte con los resultados de las culturas animales. Un modo de metáfora resulta – siguiendo a Aristóteles – de la inmersión de la especie en el género: ésta es una metáfora habitual en las “ciencias de la cultura”, en las que a menudo se reduce o absorbe en rasgos genéricos la especificidad de las producciones antropológicas, la cual es patente, al menos, desde el Paleolítico Medio. Naturalmente esta diferencia entre la obra cultural humana y los resultados del comportamiento zoológico es una diferencia formal que admite la más estricta continuidad material entre unos y otros productos. Por expresarlo de un modo sumario: todo el contenido de las culturas antropológicas **comienza** materialmente **con** las producciones zoológicas, pero no por eso todo ese contenido **procede** formalmente **de** estas producciones. Por lo que sabemos esa diferencia formal se determina a la velocidad del rayo – a escala biológica – y no en el lento y gradual proceso al que una tendencia, interna al darwinismo, nos inclinara. De este modo nos encontramos con la irrupción de componentes antropológicos de un modo súbito, considerando lapsos de tiempo de escala biológica. Por lo demás la cuestión del tiempo que necesitó este proceso – una cuestión que hoy podríamos responder – no es fundamental:

⁴ La caracterización que aquí vamos a ofrecer de las normas antropológicas, tanto productivas o técnicas, como sociales, en cuanto que dotadas, por analogía con la doble articulación lingüística, de una doble articulación o formalización, parte de los análisis antropológico-filosóficos realizados por Juan B. Fuentes al respecto. Este autor propuso en efecto – por vez primera en Fuentes, 1992 – la idea del carácter análogamente morfosintáctico o gramatical de las normas antropológicas – productivas y sociales – y, asimismo, señaló la necesidad de encontrar un análogo de la estructura funcional fonológica lingüística en los objetos de la producción. Ulteriormente ha ido desarrollando esta idea en diversos trabajos suyos, entre los que cabe destacar: Fuentes, 1994, 2000a, 2000b, 2001, 2002 y 2003. Por nuestra parte, hemos realizado un primer intento de desarrollar la idea de un análogo de la fonología en la forma de los objetos de la producción en Muñoz, 2004 (Filosofía y ciencias humanas. Elementos para una crítica de la Antropología del Conocimiento de Norbert Elias); intento que proseguimos en este trabajo.

“Un suceso no es más o menos comprensible en función del tiempo que tarde en producirse. Para un hombre que no cree en los milagros, un milagro lento será tan increíble como uno repentino”⁵

Sin duda, algunos procesos requieren un considerable lapso temporal, así como otras muchas condiciones de cuya convergencia resulta su posibilidad; sin embargo, la duración del proceso de constitución del rasgo formal característico de los enseres antropológicos puede estimarse en una inmediatez casi súbita, por supuesto relativamente y por respecto a la duración característica de procesos no ya geológicos, sino también respecto de procesos biológicos previos. Esta nueva escala temporal es otro índice de la novedad que el campo antropológico supone. Semejante génesis acelerada, por respecto de procesos biológicos o geológicos, supone una determinación precisa de la estructura o naturaleza del término mismo de esa génesis. Génesis y estructura son conceptos conjugados: nadie puede buscar el origen de aquello cuya esencia, naturaleza o constitución desconoce. Así pues hemos de contar con una idea del campo antropológico, si queremos rastrear el proceso de su conformación, y, a la par, es necesaria, al menos, alguna idea relativa a su génesis como medio para la determinación de su estructura misma. Así pues, sólo desde la determinación de la naturaleza presente del campo antropológico podríamos abordar la cuestión de su origen, partiendo de la figura argumental conocida como *dialelo*⁶. Pero a la vez, lograda esta construcción del origen, culminaremos la comprensión de su naturaleza.

En principio, la operación que practicaremos aquí al objeto de comprender adecuadamente la estructura general del campo antropológico, se apoya en dos posiciones básicas: i. la primera sostiene que la determinación de la figura de los objetos de la producción antropológica en general sirve para definir la figura integral del campo antropológico. Entendemos que cada objeto cultural disfruta, por decirlo de algún modo, del carácter de *fractal* del círculo cultural al que pertenece y, aún más allá, constituye un signo total, una suerte de *parte holoméica* del campo antropológico en cuanto permite reconstruir su estructura genérica fundamental, según una caracterización lógicamente anterior a su distribución en una pluralidad de círculos culturales determinados. Lógicamente anterior no supone anterioridad cronológica, dado que, de hecho, el campo antropológico sólo se realiza en una multitud de culturas antropológicas, diversas en cuanto a su contenido que, sin embargo, en cuanto a su forma, comparten una característica fundamental, y en esta medida toleran su consideración desde un plano abstracto “lógicamente anterior”. ii. la segunda sostiene que la idea de *doble articulación o doble formalización*, procedente de la lingüística, desborda, sin embargo, su campo de procedencia, en cuanto que define, a nuestro juicio, con notable exactitud, la característica propia de los objetos de la obra cultural humana. Haciendo honor al sentido primitivo del término griego “*logos – legein*” hablaremos de un *logos antropológico* que no se reduce a la producción lingüística sino que pretende nombrar a la totalidad de la técnica (*cultura*) y la práctica (*sociedad*) antropológica.

Sobre estas dos posiciones iniciales la operación que practicaremos será de generalización de un concepto inicialmente lingüístico, a saber: el concepto de *doble articulación*, a la determinación de la realidad antropológica en general. En esta generalización, el terreno lingüístico, en que históricamente surgió el concepto, quedará desbordado apareciéndonos la *doble articulación* antes como una idea recurrente a los diversos campos de las “ciencias humanas”, en cuanto forma genérica mínima de la realidad antropológica (*ordo essendi*), que como un concepto categorial específicamente lingüístico.

II.

La cuestión por el origen y naturaleza de los lenguajes filogenéticos (idiomas) o, en general, una teoría del lenguaje se encuentra secularmente en el centro de las cuestiones antropológicas, cuestiones de las que, evidentemente, no pueden descargarse o

⁵ Chesterton, Gilbert K. *El hombre eterno*. Cristiandad. Madrid. 2004, pág. 23

⁶ *Dialelo* es el círculo que se produce en una argumentación en la que se comienza admitiendo “metodológicamente” aquello que se va a demostrar. Los escépticos antiguos, en particular Agripa, consideraron el argumento mediante dialelo una forma de círculo vicioso, sin embargo, el dialelo es a menudo imprescindible en la construcción científica. En el caso que nos ocupa y, en general, en el terreno de la Antropología habremos de suponer al *hombre constituido* a la hora de dar razón de su *génesis*.

desentenderse las Ciencias Sociales. Secularmente también, la cuestión por el *logos* es el modo nuclear de plantear la cuestión del **lugar** del hombre en el mundo.

Decimos “lugar del hombre en el mundo” atribuyendo a “lugar” no un sentido *cardinal* propio de contextos no jerárquicos (distributivos), sino en sentido axiológico y normativo. En este sentido con “lugar” aludimos a la función, contribución, papel, actividad o misión que el término correspondiente (en este caso el hombre) desempeña en el contexto (en este caso un contexto singularísimo: el mundo). En este sentido “lugar” no es recinto o receptáculo pasivo sino punto de aplicación de la fuerza del contenido, lugar estratégico y específico⁷.

Nos aplicaremos a la determinación de la *forma del logos*⁸, a partir de la concepción de la estructura doblemente articulada de los lenguajes humanos de palabras, tal como fue definida, fundamentalmente, en la obra de A. Martinet (1908 – 1999), una autor que, conocido por ser uno de los promotores de la *interlingua*⁹, ha sido capaz de sintetizar la tradición lingüística moderna del estructuralismo, la lingüística funcional de la Escuela de Praga y la glosemática. Martinet ha tenido contacto directo con las principales escuelas lingüísticas del período clásico de la disciplina en los años treinta y cuarenta del siglo pasado. Estudiante de germanística en París y Berlín, accede al comparativismo de Meillet y al estructuralismo de De Saussure. Desde 1932 se relaciona con la Escuela de Praga participando en sus trabajos colectivos. A la vez mantiene contactos directos con la Escuela de Copenhague, en especial con Louis Hjelmslev. Entre 1945/55 trabaja en Nueva York donde se asocia al llamado descriptivismo americano. Así pues, cabe considerar a André Martinet un auténtico “catalizador” de la lingüística moderna, situado en el cruce de sus más potentes tradiciones¹⁰. Junto a Martinet, Émile Benveniste (1902-1976) ha elaborado un enfoque afín en el análisis del lenguaje: discípulo de Antoine Meillet (1866-1936) es uno de los autores que con más exactitud han distinguido sistemas zoológicos de comunicación del habla antropológica siguiendo el criterio de la doble articulación, al que aquí nos acogemos.

Desde el enfoque al que aludimos la característica genérica común de los lenguajes naturales, de obligado uso en plural dada la inexistencia de un “lenguaje natural” del hombre, radica en la articulación de dos niveles de formalización constructiva de elementos del lenguaje: una formalización fonológica que se conoce como *segunda articulación* y una formalización morfosintáctica, que se conoce como *primera articulación*. De suerte que estos dos estratos se conjugan en la cadena hablada constituyendo sistemas de comunicación irreductibles a la forma genérica de comunicación simbólica que se encuentra entre los animales¹¹.

La articulación fonológica deviene significativa al conjugarse con su articulación morfosintáctica. Por una parte, la articulación fonológica (segunda articulación) es ya un sistema articulado, en primera formalización, de los sonidos discriminados - fonemas - que constituyen el cuerpo sonoro de un idioma. Tales sonidos han de resultar, en efecto, discriminables por el oído humano y sobre esta discriminación sensorial se produce la fijación ulterior, por inscripción en una estructura combinatoria, que constituye una segunda formalización (primera articulación).

Así pues, la articulación morfosintáctica (primera articulación), que ha debido proceder genéticamente de un proceso de morfologización que los filólogos se esfuerzan por aprehender, da lugar a una segunda formalización, por cuya mediación el cuerpo sonoro de elementos combinatorios – fonemas – deviene significativo.

⁷ Sobre la idea de *lugar* véase: Bueno, Gustavo. *¿Qué es filosofía?* Pentalfa. Oviedo. 1995

⁸ Usamos del término griego *logos* o, en forma verbal: *legein*, como dije arriba, en un sentido amplio y cercano al que el término tenía en griego. El sentido general es el de una práctica – que incluye al habla y/o al pensamiento, pero que no se reduce a ella – que está dotada de un carácter comparativo o selectivo, de modo que puede traducirse tanto por *habla o pensar* como por *escoger, seleccionar, o comparar*. Su significado más frecuente – aunque no es ése el caso, por ejemplo, en Homero – es el de *habla (legein: decir)* pero significa más en detalle: reunir, recoger selectivamente, es decir, reconociendo una calificación determinada, lo que, precisamente, sucede en el *decir*.

⁹ Puede verse: <http://www.interlingua.com>

¹⁰ Cf. Martinet A. *Elementos de lingüística general*. Gredos. Madrid. 1991. Benveniste E. *Comunicación animal y lenguaje humano*. En: *Problemas de lingüística general*. I y II Siglo XXI Méjico y Madrid 1971 y 1977 (París 1966)

¹¹ Cf. vgr. Cheney, D. L., Seyfarth, R. M. y Smuts B. (1986) Social relationships and social cognition in nonhuman primates. *Science*. 234: 1361-1366.. Cheney D. L. (1992) Meaning and mind in monkeys. *Scientific American*. 267: 122-128.

La morfosintaxis refiere, por tanto, a nexos sintácticos entre unidades morfológicas de dos escalas integradas: fonológica y morfológica o propiamente morfosintáctica. Estos nexos regulan la combinatoria de las unidades monemáticas, constituyendo las reglas mismas de su combinatoria. Estas unidades formales (*monème*) construidas por composición de unidades fonológicas o de segunda articulación, se combinan en una nueva articulación (primera) según los principios de una sintaxis que constituye una suerte de sistema de variaciones algebraicas. Martinet propuso llamar *monemas* a todos los elementos superiores a los fonemas y obtenidos a partir de ellos, de cuya construcción procede todo mensaje lingüístico complejo, insistiendo en la *doble articulación*: primero del enunciado en monemas y, segundo, de los monemas en fonemas. Por su parte, E. Benveniste atendiendo a las funciones específicas que los monemas asumen, distinguió en la clase de los monemas: *lexemas*, que expresan nociones, *morfemas* que corresponden a clases o subclases formales (relaciones) y *merismas* que señalan a los rasgos característicos de los fonemas, que pueden ser tanto aislados como distintivos¹².

En resumen: una morfosintaxis es un sistema articulado combinatorio que puede descomponerse en dos tipos de partes morfológicas, las cuales pueden entenderse como posiciones múltiples y heterogéneas, cuyas leyes de combinación constituyen el sistema sintáctico de un idioma. Estos tipos de partes morfológicas son campos de variables desiguales de modo que las leyes de variación de estas variables son las reglas de la sintaxis del idioma de referencia.

Insistimos en poner de manifiesto que la sintaxis lingüística, como toda praxis antropológica, es *corpóreo operatoria*. En efecto, las unidades mínimas de toda praxis tienen que estar siempre dadas a la escala de lo que es ejecutable operatoriamente por la morfología somática, por el cuerpo del hombre, en este caso el aparato fonador de nuestra especie. En efecto, las unidades operatorias del habla son las partes sonoras discriminables en que puede descomponerse el proceso de las cadenas ejecutadas por el lenguaje de palabras: los sonidos en cuanto golpes de voz discernibles unos de otros auditivamente (fonética). En suma: movimientos operatorios de la musculatura de fonación discriminables perceptivamente para el individuo emisor o para cualesquiera otros individuos del grupo de hablantes.

Por otra parte, las unidades mínimas operatoriamente ejecutables – acompañadas a los gestos musculares – se relacionan entre sí en función de las estructuras morfosintácticas, dentro de las cuales los sonidos mismos adquieren un valor específico, de orden distinto al de las meras preferencias sonoras, constituyéndose en fonemas (fonología). Las unidades fonológicas se inscriben en el orden de la articulación morfosintáctica, que posee una legalidad específica, una lógica propia, a cuya escala se encuentran *refundidas* las imprescindibles unidades operatorias musculares sonoras.

Esta re-formalización de la formalización fonológica en las estructuras morfosintácticas es la característica crítica en la que depositamos el rango propio de los lenguajes humanos de palabras, y por generalización analógica la característica exclusiva – respecto de las “culturas animales” – de la obra cultural humana. Esta **forma dentro de la forma** es la figura misma del *logos*.

"La formalización conoce grados. Cualquier emisión articulada para cualquier contenido supone formalización, pero un desarrollo enérgico y consecuente de ésta no para hasta haber diferenciado una *forma dentro de la forma*, esto es, medios fónicos para expresar *sólo relaciones*, no objetos"¹³

Nuestra tesis defiende, como dijimos, la generalización de esta Idea de doble articulación al conjunto de la obra cultural antropológica de manera que un equivalente de los fonemas, como unidades operatorias musculares ya formalizadas, habría de hallarse en toda morfosintaxis, no

¹² La distinción entre merismas y monemas (morfemas y lexemas) reitera la distinción platónica entre partes y especies: *méros* (de donde *merismas*) y *génos/eídos*. Partes formales y partes materiales. Cf. vgr. Platón. *Político*. 262a y ss *Fedro* 265d y ss. Estos *merismas* constituyen el material de la variabilidad lingüística al modo en que la corriente genética constituye la materia de la variabilidad orgánica. Su relevancia como rasgos diferenciales en la constitución de los fonemas los erige en momento esencial en el curso diacrónico (evolutivo) de las lenguas.

¹³ Agud, Ana. (1980) *Historia y teoría de los casos*. Madrid:Gredos, pág. 18

sólo lingüística. Acaso el gesto formalmente significativo caracterice toda actividad productiva, gesto ligado a su vez a la pieza en cuanto parte formal del objeto técnico productivo.

Así como las unidades morfológicas de la cadena lingüística resultan de diferente índole, en toda norma productiva hallaremos una diferencia interna (qáteron) de sus partes morfológicas, análoga a la heterogeneidad de las partes lingüísticas. Esta diferencia es, a la par, razón y efecto de su síntesis interna (sintaxis). Semejante heterogeneidad o desigualdad entre las posiciones o lugares morfosintácticos se extiende al orden íntegro de la producción. No sólo a la producción de objetos técnicos, sino a la simultánea producción práctica de los propios sujetos, cuyos cuerpos operatorios - en cuanto partes formales de redes normativas - figuran como sujetos efectivamente amarrados a estas redes combinatorias (¿no puede entenderse así la idea foucaultiana de la *asujettissement*?). Estas estructuras de la praxis, aunque manifiesten una notable continuidad con la estructura misma de las sociedades animales, que incluyen una pluralidad desigual de tareas u ocupaciones, sin embargo involucran una auténtica *metábasis*¹⁴ desde el momento en que se alcanza una cota crítica en el proceso de formalización o morfologización, cota definida por la figura de la doble articulación de la producción; en analogía con la doble articulación que logran en el proceso de su constitución histórica (filológica) las lenguas filogenéticas.

III.

"Las palabras y el lenguaje no son envolturas donde se empaquen las cosas para el comercio de aquellos que escriben y hablan. Las cosas llegan a ser y son, antes que nada, en las palabras y el lenguaje"
(M. Heidegger)

Nadie dudará de que existen muy complejos sistemas de comunicación entre los animales, y, sin embargo, en ningún caso estos sistemas han desarrollado esta doble formalización. Con todo, sigue siendo cuestión debatida por parte de los diversos enfoques naturalistas en el análisis social, la relativa a la posible reducción de los lenguajes humanos de palabras a la comunicación simbólica propia de multitud de animales. En otra ocasión hemos ofrecido, al menos, las líneas generales de una interpretación de la génesis de los lenguajes doblemente articulados. Nos limitamos a señalar aquel aspecto de dicha interpretación que nos resulta especialmente relevante en función de nuestros presentes intereses: la íntima conjugación entre el habla y la obra cultural. En nombre de nuestra defensa de esta intimidad entre **hacer** y **hablar**, consideramos imposible una sociedad de productores afásicos o de locuaces individuos improproductivos¹⁵.

Al reparar en el isomorfismo estructural entre *las palabras* y *las cosas* trataremos de evitar tal yuxtaposición incluyendo las *palabras* en la clase genérica de las *cosas*, si bien reconoceremos asimismo su índole especial, derivada de la materia sobre la que recae su construcción: la sutil materia espiritual, respiratoria, aérea; así como la operatoriedad característica de la musculatura que interviene en su composición: el aparato fonador humano. Pero, al margen de esta sutileza efímera de las palabras, éstas no han de verse sino como un tipo de cosas que portan, como los restantes enseres¹⁶ antropológicos, la característica de doble articulación o formalización arriba definida.

Que los objetos culturales de nuestro entorno propio consten de una doble formalización, estructuralmente idéntica a las de las palabras que salen del "arco de nuestros dientes", puede

¹⁴ "En la metábasis el desarrollo de un esquema material de identidad (según su ley propia) conduce a una configuración que se encuentra "más allá de la serie" (*metabasis eis allos genos*) y que, aunque no es contradictoria en sí misma implica la resolución del proceso por "acabamiento" (la continuación indefinida del proceso de lo mismo sería incompatible con ese límite)". Bueno Martínez, Gustavo. Sobre la idea de dialéctica y sus figuras. *El Basilisco*. 2ª época. nº 19 Julio - Diciembre 1995. Oviedo. pág. 48

¹⁵ Imposibilidad referida a los tramos primitivos del desarrollo cultural. No olvidamos, por ejemplo, el ulterior silencio del trabajador y la locuacidad de sus representantes.

¹⁶ Hacemos constar nuestra preferencia, como hace asimismo Fuentes - siguiendo a J. D. García Bacca (García Bacca, 1984) por la palabra española *enser*, preferencia derivada de un prurito favorable a la filosofía mundana, frente al lenguaje técnico en asuntos antropológicos. En efecto, el término resulta idéntico al usado por M. Heidegger para nombrar, en el contexto de su compleja ontología, al ser humano: *Dasein*, que José Gaos vertió por *Ser-ahí* pero que podríamos traducir como *ser-en* o simplemente *enser*. Ahora bien, el *enser* del español llano es, si se me permite la expresión, lo más humano del hombre: los bienes o productos culturales.

sorprendernos inicialmente, dada una evidencia sedimentada que hace patente la diferencia entre las palabras que **proferimos** y las cosas que **producimos**. Una diferencia asentada en última instancia en la larga tradición que distingue la actividad del espíritu de la actividad del cuerpo y que, a nuestro juicio, ha de ser destruida, si ha de ser profundamente reconstruida.

Pero junto a este esquema dualista convive hoy, como su presunta réplica científico naturalista, un esquema reductor de toda diferencia, que resuelve el viejo tema del *cwrismóc* o la *separación* ontológica, diseñando un mundo *ajorismático* de la perfecta continuidad. Bajo este enfoque, un mismo gesto reduce los *idiomas* a los sistemas zoológicos de comunicación y los *enseres* a las cosas que resultan de la actividad zoológica. Esta vía destructiva de la diferencia indicada en el párrafo anterior no tolera, sin embargo, su reconstrucción. Se trata, a nuestro entender, de una destrucción de la diferencia, característicamente nihilista o moderna.

Por nuestra parte, pretendemos definir la diferencia estructural entre las culturas antropológicas, desde el paleolítico, respecto de las sociedades animales, sin perjuicio de la continuidad genética con las conductas homínidas anteriores. Una diferencia estructural que, asumiendo la continuidad genética no admita, sin embargo, su reducción a ninguna de las líneas causales diversas y convergentes que están en su génesis, así como tampoco a la mera suma abstracta de todas ellas. En efecto, esta convergencia de líneas causales diversas da lugar a un espacio de estructura diferente de *cada una* de estas líneas causales y de la mera suma de *todas* ellas, generando un espacio resultado de su composición *integral o multiplicativa* que, en el caso que nos ocupa, es justamente el *espacio antropológico*¹⁷.

Ahora bien, no es el objetivo de estas líneas determinar ese proceso genético, sino destacar la identidad estructural entre enseres y palabras o, de modo sintético: describir la estructura gramatical del orden antropológico.

"Entiendo por gramática la organización articulada de la percepción, la reflexión y la experiencia; la estructura nerviosa de la consciencia cuando se comunica consigo misma y con los demás"¹⁸

Incluso más allá del círculo subjetual al que se atiene G. Steiner, entendemos por *gramática* la propia arquitectura objetual del mundo histórico, que envuelve al sujeto. Una gramática que determinamos partiendo de la figura misma de los primeros enseres de las culturas llamadas *prehistóricas*.

A dos rasgos evidentes e inmediatos nos atenemos para distinguir los enseres antropológicos de las cosas que los animales más cercanos a nuestro taxón zoológico, sin duda, manipulan y transforman:

a. En primer lugar los objetos antropológicos son *duros*, están fabricados sobre materiales de gran dureza, inicialmente la piedra. Se objetará inmediatamente: i. que numerosas culturas zoológicas manejan la piedra: casos bien conocidos de utilización de "yunques" y "martillos" para abrir frutos etc. y ii. que las primeras culturas humanas, de especies diversas, pudieron y debieron utilizar objetos blandos que, dada su naturaleza, no se han conservado, aunque nos constan restos importantes: tallas de hueso, piel, pigmentos y, por supuesto imágenes pintadas, adornos de conchas o dientes etc.

Admitimos la debilidad de este primer criterio que, sin embargo, esconde un rasgo de importancia en su sencillo signifiante. *Dureza* y *duración* se involucran, si los objetos del paleolítico pueden ser rescatados es porque estaban hechos para durar y es su simple duración, *fundada en la transmisión*, la que abre a los herederos a un ámbito temporal que, no casualmente, ha recibido títulos que evocan la materialidad dura de los enseres: Edad de la Piedra Vieja, Edad de la Piedra Nueva, Edad del Cobre... Enorme dificultad supondrá hallar círculos culturales zoológicos en los que pueda aducirse transmisión hereditaria de los objetos: el gesto del pánido que, tras utilizar, *olvida* el instrumento del que se ha servido, le devuelve al

¹⁷ Cf. Bueno, Gustavo. *Sobre el concepto de "Espacio Antropológico"*. En *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Pentalfa. Oviedo. 1996. § II. págs. 89 - 114

¹⁸ Steiner, George (2001). *Gramáticas de la creación*. Madrid: Siruela. pág.15

tiempo conductual etológico que no desborda el círculo de su generación. Paleontólogos y arqueólogos notan la persistente obstinación heredada de los enseres.

"Ya se trate de puntas, de raederas o de cualquier otro instrumento, el resultado final de la talla se retoca a continuación de manera muy cuidadosa para aguzar su filo. El exquisito cuidado con el que se trabaja el material (se trata de la técnica Levallois) es, para Bordes (1953) una prueba de que se trata de útiles destinados a durar mucho tiempo en un lugar de habitación permanente"¹⁹

G. Simmel, tratando de la *trascendencia de la vida*²⁰, señalaba dos formas de incorporación del pasado en el presente, formas articuladas e inseparables, una de ellas se define en un terreno subjetual: es la *memoria*; la otra refiere, en un terreno objetual, a caracteres heredados por la transmisión cultural hereditaria: *la objetivación en conceptos y figuras*. Entendemos tales *conceptos y figuras* son indisociables de los enseres productivos, que llamamos, justamente, formas o figuras culturales, y en relación a los que internamente se construye el lenguaje de palabras doblemente articulado, sin el cual no tendría sentido hablar de *conceptos*.

b. En segundo lugar los objetos de las culturas antropológicas llamadas *prehistóricas* toleran un análisis tipológico, sus enseres pueden ser clasificados o, lo que es lo mismo, están fabricados según una notable pluralidad de tipos o modelos de suerte que están originalmente enclasadados. En realidad semejante característica no es más que otro aspecto ligado a su doble formalización.

Es en virtud de este rasgos por lo que negaríamos carácter de enseres antropológicos a los llamados *pebble tools* asociados a la especie *habilis*, pese a una mínima distinción posible entre talla unifacial y talla bifacial. En este caso, estaríamos ante aquellos objetos zoológicos que se encuentran en continuidad material con la explosión del Modo II, ca. 1.6 millones de años, plenamente sometida al enclasmamiento. Un enclasmamiento que resulta asombroso ya en el Modo III.

"Se trata de útiles (musterienses) mucho más especializados que los achelenses a los que se da forma previa antes de aguzar su filo. Entre ellos destacan como típicas de la tradición musteriense europea y del Próximo Oriente unas lascas obtenidas mediante la técnica Levallois a las que se retoca luego para obtener diversas formas y filos. (...) pueden llegar a identificarse hasta sesenta tipos diferentes de lascas y láminas de piedra"²¹

La importancia de este característico enclasmamiento (vgr. 60 tipos de lascas) acaso deba ser encarecida enfatizando los rasgos que arrastra. No se trata de una sencilla cuestión de cantidad, de suerte que la producción antropológica, a partir del modo II, genera un gran número de tipos de enseres, siendo así que las culturas zoológicas se limitan a un número menor de tipos de objetos. Sucede que la producción de un número de tipos de enseres suficiente abre paso a la posibilidad de ejercitar las operaciones características del pensamiento específicamente antropológico: análisis y síntesis.

Análisis por **diferencia** y síntesis por **semejanza** o asimilación objetiva. Operaciones que no son reductibles al ejercicio de *continua* generalización y discriminación en que consiste la percepción o inteligencia zoológico-genérica: la conducta en general. No es el lugar de determinar con mayor precisión la índole de la inteligencia y/o conducta animal que concebimos, con una larga tradición psicológica, como un continuo perceptivo de contingencias discriminadas²².

¹⁹ Cela Conde, Camilo J. - Ayala, Francisco. J. (2001) *Senderos de la evolución humana*. Madrid:Alianza pág.452

²⁰ Simmel, G. La trascendencia de la vida. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Nº 89, pág. 297/313

²¹ Cela Conde, Camilo J. - Ayala, Francisco. J. (2001) *Senderos de la evolución humana*. Madrid:Alianza pág. 452 ss.

²² Cf. Muñoz, Fernando: Inteligencia animal: prólogo para un ensayo de determinación de la génesis y naturaleza del campo antropológico. Interior/Exterior – Cerca/Lejos. Determinación del concepto de conducta zoológica. En *Filosofía y ciencias humanas. Elementos para una crítica de la antropología del conocimiento de N. Elias*. Tesis de doctorado. UCM. Febrero 2004, págs. 259 y ss.

Baste señalar que aunque sostenemos que la conducta animal incluye un primer distanciamiento de la "región infinita de la desemejanza", en expresión platónica²³, su indudable inteligencia no alcanza al ejercicio de las operaciones genéricas máximas del conocimiento específicamente antropológico, que son momentos de toda clasificación: análisis y síntesis. Los hombres de las primeras culturas del paleolítico medio, capaces de construir objetos enclasadados, ejercitan la operación conjugada de **unir** en una clase ejemplares de un mismo tipo lo que supone, a la par, discernirlos de tipos distintos, es decir, **separar** ejemplares pertenecientes a tipos diversos: discriminar objetivamente unos modelos (ideas) de otros.

Concebimos que pensar en sentido antropológico-específico es tanto como comparar y/o clasificar, y que es en el ejercicio de la producción enclasadada de la obra cultural humana donde hallamos por vez primera la práctica de estas operaciones; una labor no ejercida por un órgano especial del pensamiento – cerebro o mente – sino por el cuerpo humano en su totalidad, aplicado a la producción técnica.

En nuestra tradición filosófica ha persistido una arraigada *conscupinscentia oculorum*, es decir, una tendencia profunda a concebir el pensamiento como resultado de una intuición o visión de las ideas, esencias de las cosas, ya fuera por los ojos de la cara o por el ojo del alma. Es la concepción que late tras la comprensión del conocimiento como *contemplación*. Es cierto que, sin ser extraña a esta tradición, no logra imponerse propiamente una concepción constructiva u operatoria del conocimiento, que ni siquiera ha de considerarse alternativa sino, acaso, complementaria de la primera, debidamente descargada de su profunda carga metafísica, ligada a la grave distinción entre el interior de la representación y el exterior del mundo, una distinción cuyo esclarecimiento ha sido objeto de intensa atención durante siglos²⁴.

Al margen de un problema de semejante envergadura, aquí nos proponemos insistir en la identidad estructural entre los objetos enclasadados de la labor cultural antropológica y los lenguajes de palabras. En realidad la índole enclasadada reconocida a los objetos de la obra cultural humana supone ya el reconocimiento de carácter doblemente formalizado, o dicho de otro modo, esta doble formalización está ya exigida por el característico enclasadamiento, según el cual se producen los enseres antropológicos. Se notará que, por enclasadados, los enseres portan las siguientes características que los vinculan íntimamente a los objetos aéreos que llamamos palabras: las palabras se distribuyen en clases heterogéneas según su función en la cadena sintagmática concordando según la sintaxis de la lengua en cuestión, asimismo las cosas se hallan funcionalmente trabadas en la arquitectura de su circunstancia; podemos distinguir en los enseres núcleos y piezas o nexos, elementos a través de los cuales se conjugan con el resto de enseres de su ciclo cultural. No podemos imaginar una palabra aislada de su idioma como no podemos pensar un objeto en un horizonte ajeno a su órbita cultural, a menos que lo consideremos entre comillas como una suerte de cita o mención exótica en la lengua original. Fuera de lugar el objeto fuerza la cuestión por su esencia: ¿Qué es esto?, o bien: ¿esto qué significa? Semejante espacio cultural tiene, en suma, la forma de una gramática.

Esta cuestión no tendría sentido al margen de las clases de objetos, los cuales sólo por su índole enclasadada pueden tener un nombre que da respuesta a esa cuestión. Una pluralidad de tipos es, en suma, un conjunto heterogéneo de cosas con nombre propio. Hegel en los primeros capítulos de su *Fenomenología del Espíritu* señala el límite que constituye una *conciencia ingenua* que sabe inmediatamente su objeto, sin distancia comparativa; de ahí que resulte "ingenua", es decir, no cognoscitiva y por tanto inefable - alogon -:

"...la conciencia es en esta certeza como puro yo; yo soy en ella como puro éste y el objeto asimismo como puro esto"²⁵

²³ Platón. *Político*. 273d. Cf. Gilson, E. (1947) Regio Dissimilitudinis de Platón à Saint Bernard de Clairvaux. *Mediaev. Stud.* págs.108/130.

²⁴ Una propuesta sistemática de una concepción constructiva y operatoria del conocimiento, tanto animal como humano, sin perjuicio de sus diferencias esenciales, puede encontrarse en Fuentes, 2003. Por lo demás, en este mismo autor puede asimismo encontrarse una comparación entre el conocimiento animal y el humano que, sin perjuicio de reconocer la continuidad genética entre ambos tipos de conocimiento, destaca en todo caso la irreductibilidad estructural entre ellos. Al respecto, además del trabajo mencionado, puede verse Fuentes 2000a y 2000b.

²⁵ Hegel, G. W. F. (1807) *Fenomenología del espíritu*. Madrid :F.C.E. 1985. pág.63

En fin: inocente silencio que responde, dice Hegel, al “estado espiritual de los negros”. Pero es más antigua la tradición que vincula la comparación o clasificación con la posibilidad misma del conocimiento humano, desde el principio platónico de *symploké* que sostiene la imposibilidad del conocimiento en el caso de que todo estuviera en relación con todo, o nada tuviera relación con nada, es decir, de no darse la realidad de las clases²⁶. Ahora bien, las clases no están *dadas*, puesto que son *producidas* en el ejercicio de la obra cultural humana desde una fecha relativamente determinada, en torno a hace casi dos millones de años.

La eficacia ontológica del nombre estriba pues en su función íntimamente asociada a la producción del mundo según clases, no en vano nombrar es asimismo fijar un enclasmiento.

"Los signos lingüísticos organizan formalmente nuestro conocimiento de la realidad, puesto que no son elementos puramente mostrativos sino simbólicos y generalizadores, es decir, que no designan individuos, experiencias aisladas, sino que significan géneros, clases, o sea, conceptos generales elaborados por la razón. Es un hecho irrefutable el de que incluso los particulares se designan en las lenguas mediante "universales" (...), por lo cual, en los actos concretos de hablar, efectuamos constantemente una operación lógica, que es la de afirmar implícitamente la inclusión de un individuo en su género."²⁷

Clasificación del individuo en su género que, antes de ser ejercida en el lenguaje, es practicada en la producción misma del objeto en cuanto que esa labor productiva sigue la forma (idea) que determina la adscripción a un tipo. En resumen:

“Alegaríamos que el lenguaje es por de pronto un “momento de la praxis”. Solamente el lenguaje escrito puede haber sugerido la tendencia a hipostasiar el lenguaje, como si fuera una plataforma autónoma, un “discurso sin boca”, exento, desde el cual pudiesen organizarse las formas que él luego aplicaría a la realidad. Pero el lenguaje oral sólo puede funcionar en el contexto de la conducta operatoria de los sujetos corpóreos, una conducta controlada por los pares nerviosos que inervan músculos estriados”²⁸

No es nuestra pretensión multiplicar las referencias en relación a una cuestión que envuelve un problema ontológico fundamental y que podría llevarnos del problema clásico de los universales a las modernas filosofías del lenguaje, del *Cratilo* platónico a la lingüística contemporánea.

IV.

La índole enclasmada de los enseres ha de asociarse a modificaciones esenciales en la conducta del *homo faber*. Transformaciones tales que con la producción objetiva queda roto, a nuestro juicio, el género de la conducta zoológica dando lugar a un tipo de actividad de estructura característicamente antropológica que preferiríamos llamar *praxis*, para evitar cualquier equívocidad.

Aunque ni hemos determinado, ni vamos a determinar con el rigor que acaso requeriría, una idea general de conducta, lo que nos sacaría del objetivo final de este trabajo, hemos de ofrecer alguna noción al respecto para, desde ella, engranar con una concepción específica de la actividad humana asociada a, y generada por, la producción enclasmada de los enseres.

En sentido amplio llamamos conducta a los movimientos o desplazamientos de un organismo dotado de “percepción a distancia” del ambiente, no meramente registro del medio por sensibilidad paratética o por contacto. Estos movimientos se orientan por una percepción cuya textura es la de un continuo de generalización-discriminación internamente lábil o contingente,

²⁶ Platón. *Sofista*. 250e / 255a Madrid: Gredos. También al respecto Agud, Ana. (1980) *Historia y teoría de los casos*. Madrid: Gredos pp. 12 a 17

²⁷ Coseriu, Eugenio. (1986) *Introducción a la lingüística*. Madrid:Gredos pág. 54

²⁸ Bueno, Gustavo. (1993) *Teoría del cierre categorial*. Vol. II Oviedo:Pentalfa págs. 74/75. Reproducimos la siguiente cita que figura a pie de página en el texto de G. Bueno.

“...las categorías de la gramática que se ha formado en el tiempo infinito de la historia lingüística y que el niño aprende en pocos años en las formas de su lenguaje patrio... son en cierto modo el alfabeto según el cual ha de ordenarse el catálogo real del mundo” (F. Mauthner. (1911) *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Trad. José Moreno Villa, Madrid:Jorro pág. 131.)

carente de firmeza o sujeción, sometido a la continua variabilidad de los fenómenos que el ambiente ofrece. Respecto de esta conducta general vemos precisarse una actividad específicamente práctica ligada a la producción enclasada de objetos.

En efecto, los enseres en cuanto que objetos enclasados constituyen auténticas normas objetivas en un sentido preciso que observamos en dos momentos, genético y estructural: **i.** normas en cuanto al proceso de su producción y de su uso. La producción de objetos enclasados seguirá pautas normalizadas ya desde los más simples de tales enseres a los montajes complejos de objetos avanzados y, por supuesto, el uso ha de respetar la forma del objeto la cual se configura en el horizonte de su función específica. Forma y función, causa formal y causa final, orientan la actividad del productor o del usuario del objeto (causa agente) a la hora de fabricar o de utilizar el objeto en cuestión: bien dando forma al volumen mostrenco o componiendo los elementos desarticulados (causa material), bien ateniéndose en el uso a las partes formales, funcionalmente articuladas, a efectos de su utilidad. En su producción y su uso el *homo faber* se rige, en suma, por la forma del objeto, que determina así cada uno de sus gestos. De este modo queda restringida severamente la variabilidad alternativa en las operaciones de producción o de utilización de objetos, estrechando la contingencia conductual a los márgenes de la norma objetiva en que el artefacto consiste.

Pero también en un sentido estructural los enseres constituyen normas objetivas **ii.** en cuanto que no figuran aislados o exentos, al modo en que las palabras sólo tienen sentido en el seno del idioma y no como voces aisladas, puesto que los monemas de relación (morfemas), que constituyen precisamente el elemento característico de la doble articulación, consisten en la trabe maestra sobre la que descansa la arquitectura del lenguaje, dado que sirven de elementos articulatorios de otras partes morfológicas del idioma. Asimismo los objetos sólo tienen sentido en el ciclo cultural – en su propia red idiomática – en la que están formal y/o funcionalmente articulados con el resto de enseres. De este modo, antes que de un objeto habríamos de hablar de círculos o ciclos de objetos que constituyen, justamente, las diversas culturas humanas. Estas redes culturales, morfosintácticas o normativas constituyen, éste es el aspecto fundamental de la cuestión, auténticas arquitecturas objetivas a las que los sujetos atienen sus operaciones prácticas, su praxis normativa, pese a que han sido generadas y son continuamente repuestas por esos mismos sujetos a los que envuelven. Es una metáfora significativa la que considera estos enseres en sus redes articuladas, o círculos culturales, como un **endoesqueleto** que, a la vez que es alimentado por los sujetos, generación tras generación, sin embargo, sostiene a estos mismos sujetos en cuanto que integrados en la totalidad de su cultura.

Nuevamente el lenguaje nos puede servir de orientación en la comprensión de la característica de los enseres y de su praxis, la cual genera y regenera los enseres que, a la vez, sostienen y determinan dicha praxis.

Recordamos la clásica distinción saussuriana entre Lengua (*Langue*) y Habla (*Parole*): el *Habla* consiste en operaciones de fonación actuales que, sin embargo, están regidas por una estructura anterior a cada acto de habla, esta estructura anterior es en la que consiste la *Lengua*. Pero, por su parte, la Lengua no puede considerarse al margen de todo acto de habla, a no ser como lengua muerta. Así pues, son los actos de habla los que nutren la Lengua y, a la vez que la sostienen, la modifican pero, de tal modo, que estos actos están sujetos a normas lingüísticas que los trascienden.

Del mismo modo el uso y producción recurrente de los enseres según sus tipos mantiene viva la cultura del caso; pero las operaciones de producción y uso, del mismo modo que cada acto de habla, están sujetas a la estructura anterior en la que consiste la cultura. A su vez las operaciones normativas prácticas nutren la cultura de referencia que, al margen de estas operaciones sólo podría contemplarse como una cultura muerta y, sin embargo, estas operaciones se atienen a normas que trascienden su ejercicio concreto, y en las que consiste la cultura.

Estamos ante el caso de unas operaciones capaces de generar estructuras que acaban envolviendo o refundiendo a su escala íntegramente las operaciones que, sin embargo, están en sus génesis. En relación a este proceso, Marx, que extendió el uso del término *praxis*,

también utilizó la metáfora referida, a la que nos atendremos por considerarla estrecha y perfectamente significativa, que presenta como *esqueleto* de la sociedad su estructura productiva. Así, nuestro enfoque se sitúa en la perspectiva general de la antropología filosófica marxista, al margen de otras consideraciones:

“En el acto mismo de la producción no sólo se modifican las condiciones objetivas – por ejemplo, una aldea se convierte en una ciudad, un desierto se convierte en tierra cultivada – sino que se modifican también los productores mismos, en cuanto éstos extraen nuevas cualidades de sí mismos, se desarrollan a sí mismos en la producción y se transforman creando nuevas fuerzas y nuevas representaciones, nuevos modos de relación: nuevas exigencias y un nuevo lenguaje”.²⁹

De un modo más específico y determinado seguimos la orientación que expresan las palabras siguientes:

“Proponemos, en resolución, entender a las normas como reglas morfosintácticas de construcción co-operatoria orientadas bien a la producción (y/o uso) de objetos fisicalistas o bien a la instauración (y/o mantenimiento) de las propias relaciones sociales - de producción -, y de modo que habida cuenta de su carácter morfosintáctico dichas normas pueden siempre dejar de cumplirse a la par que por ello mismo - por su propia normatividad morfosintáctica - siempre cabe a su vez especificar el sentido de dicho incumplimiento.”³⁰

En suma, los sujetos antropológicos se configuran en el proceso de la producción normalizada o enclavada de enseres, quedando *sujetos* a la forma que imprimen a los objetos y a las redes sintagmáticas que constituyen. Las operaciones subjetivas se ajustan al patrón formal del objeto producido, que actúa así a modo de catalizador o sintetizador que las estabiliza. Los sujetos *inscritos* en estas estructuras normativas de objetos merecen la consideración de valores de una estructura funcional morfosintáctica (de la que pueden ser ejemplos las estructuras de parentesco, pero también las partidas de caza o el batallón³¹, la empresa o el partido). En efecto:

"las normas afectan al proceso de tallar un sílex, al proceso de gramaticalización del lenguaje fonético o al proceso de establecimiento de relaciones de caza depredadora"³²

Los sujetos así *inscritos* son sustituibles en su individualidad somática por cualquier otro sujeto operatorio de su clase, que puede ocupar el mismo espacio normativo (*padre, soldado, subdirector* etc.). Nuestra idea de forma cultural se asimila así al tratamiento estructuralista que tan fértil resultara para las ciencias sociales de la segunda mitad del siglo XX, tal como señalábamos al comienzo. Acaso la distancia que pudiera separarnos del estructuralismo clásico se deba al excesivo privilegio que éste otorgó a las formas lingüísticas. Un privilegio que limitamos a la materia sonora – espiritual – sobre la que recaen las construcciones lingüísticas pero que en modo alguno hacemos extensiva a su forma. Por lo demás, las líneas aquí desarrolladas convergen casi enteramente con las ideas expresadas por Lévi-Strauss:

"La cultura posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Una y otra se edifican por medio de oposiciones y correlaciones, es decir, de relaciones lógicas, de tal manera que el lenguaje puede ser considerado el cimiento destinado a recibir las estructuras que corresponden a la cultura en sus diferentes aspectos, estructuras más complejas, a veces, pero del mismo tipo que las del lenguaje." ³³

Forma cultural y sociedades históricas: el *factum* de la *confusio linguarum*.

²⁹ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Dietz Verlag, Berlín, 1953, p. 394.

³⁰ Fuentes Ortega, Juan Bautista. Introducción del concepto de "conflicto de normas irresuelto personalmente" como figura antropológica (específica) del campo psicológico pág.4. *Psicothema*. Vol. 6. nº 3. pp. 421 - 446 (1994), pág. 426

³¹ El término "sintaxis" designa en el griego del que procede, por ejemplo en Tucídides, a la falange hoplítica en disposición de batalla.

³² Bueno Martínez, Gustavo. (1996) *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo:Pentalfa 1996. pág. 56

³³ Lévi-Strauss, C. (1974) *Antropologie Structurale*. Paris:Plon. (Traducción al español: *Antropología estructural*. Barcelona:Paidós. pág.110)

I.

Son evidentemente animales gregarios los que han configurado sistemas de comunicación y producción más cercanos al característicamente antropológico. Es notable el modo de comunicación de, por ejemplo, el *cercopithecus aethiops*, mono tota, capaz de emitir sonidos diferentes ante la presencia de depredadores asimismo diferentes, sonidos que forman acervo, siendo discriminados por los miembros del grupo. Se trata, sin duda, de una discriminación generalísima, pero que, en cualquier caso, les permite distinguir depredadores aéreos de depredadores terrestres. Ahora bien, ese sonido – símbolo sonoro – no está en modo alguno doblemente formalizado.

La escala comunicativa y productiva de los más complejos grupos zoológicos, siendo notable, carece, sin embargo, del grado de fijación normativa propio de las sociedades protohistóricas, incluso de las menos desarrolladas. Es preciso no menospreciar el grado de estabilización conductual que las sociedades zoológicas alcanzan merced a su organización social, por rudimentaria que pudiera parecernos; y, sin embargo, semejante grado de estabilización descansa en momentos de satisfacción orgánica individual, los cuales resultan críticos para el sostenimiento del grupo. De este modo, aunque la estabilidad así obtenida resulte notable, respecto del patrón de la conducta en general, no dejará de resultar muy escasa por comparación a la praxis de las primeras sociedades humanas.

Es evidente que la determinación, siquiera sea sumaria, de esta forma de estabilización social de la conducta en grupos zoológicos, nos permitirá contemplar desde un nuevo punto de vista la especificidad social humana y analizar, por lo mismo, los posibles desfallecimientos de la forma social antropológica y sus causas. No en vano se cifra muy a menudo bajo el tópico de *retorno de la barbarie* o de un cierto *primitivismo* la moderna crisis social; por más que sólo metafóricamente consideremos estas expresiones no dejaremos de analizar su posible fundamento real.

En estas formaciones sociales zoológicas figuran, presentes unos a otros, individuos de diversos *grupos de edad*; coexistencia intergeneracional que es condición evidente de la transmisión de pautas conductuales a través de los sujetos. Toda sociedad zoológica es ya mucho más que una pluralidad inconexa de organismos individuales,³⁴ habiendo de darse un principio de totalización o cierre de la sociedad del caso. Entendemos que toda sociedad se define genéricamente por constituir un sistema de distribución cooperativa de tareas u ocupaciones heterogéneas que persiste o recurre sobre la base de una satisfacción que la totalidad garantiza. A este respecto la satisfacción socialmente garantizada no es otra que la eficacia adaptativa, cuyo signo es el logro del placer o la huida del dolor, un placer relativo a los etogramas básicos de nutrición y reproducción. Los organismos individuales ocupan posiciones heterogéneas en el grupo que se sostiene como totalidad en la medida en que promueve el éxito adaptativo de estos organismos que lo integran. Así una sociedad zoológica es una formación que sigue estando sometida al principio de selección natural, por más que éste reciba una modulación específica en cuanto cursa a través de sociedades y ya no a través de organismos individuales³⁵. Por otra parte la posición del individuo en el grupo está estrictamente acompañada a su somaticidad individual, de modo que la distribución de tareas se establece de modo inmediato en función de rasgos orgánicos que, como es evidente, serán fundamentalmente de dos tipos: edad y sexo. Las diferencias morfológicas son completamente determinantes de la posición de cada individuo en la formación social, y la totalidad de las posiciones mantiene su cohesión en tanto en cuanto garantiza la distribución social del refuerzo: placer-dolor. No hay, por tanto, ningún espacio de simetría entre los individuos del grupo que se distribuyen desigualmente de modo ajustado a su morfología orgánica, es un orden en que se hace valer “la ley del más fuerte” o, mejor, de la diferencia somática, pues lo cierto es que la potencia física no es el único factor biológicamente determinante. Otro modo de contemplar la novedad de las primeras formaciones sociales antropológicas se hace posible al reparar en el distinto modo de cohesión sobre el que se erigen, frente a la única fuerza de cohesión zoológica: la distribución social del reforzador.

³⁴ Al margen situamos las comunidades de insectos, por razones biológicas relativas a su conformación orgánica y que apuntan a un ajuste paratético – bioquímico o mecánico – entre sus elementos.

³⁵ Al respecto pueden consultarse los análisis de Juan B. Fuentes, por ejemplo, en Fuentes, 2000b.

En efecto, las sociedades antropológicas se pueden definir, según la metáfora apuntada, por sostenerse sobre su esqueleto productivo, un nuevo tejido meta-subjetivo que, aunque resulta de las operaciones de los individuos, como no podría ser de otro modo, sin embargo, envuelve a estos sujetos refundiendo su conducta a la escala del tejido que ellos mismos generan, una escala objetiva, normativa, estructural que designamos con el solo término de *cultura*, de cuyos componentes se destaca eminentemente la lengua (*Langue*). Sometidas o sujetas las operaciones que, por definición, son atributo individual, a la forma doblemente articulada de la obra cultural (técnica y práctica) pierden su carácter *esencialmente* individual, aunque jamás pueden dejar de ser *existencialmente* individuales, para convertirse en prácticas históricas, ya no características de un individuo orgánico, sino de un sujeto formal: singular antes que individual.

A través de esta *refundición a escala de normas suprasubjetivas* han de satisfacerse las necesidades orgánicas mismas. Ahora bien, el modo de semejante satisfacción rompe la analogía con los medios zoológicos de garantizar la eficacia adaptativa, incluso cuando estos medios sean grupales o colectivos. Cabría incluso señalar que esta refundición no deja intacta la materialidad orgánica que, conformada a otra escala, adquiere características nuevas en lo relativo a su propia textura orgánica. En este sentido se habla de *enfermedades culturales* y, en general, de características orgánicas personales: fisiognómicas pero también fisiológicas. Esta refundición de la individualidad a una escala histórica objetiva (suprasubjetiva) alcanza a la íntima materialidad fisiológica del sujeto que queda por tanto configurada sin *residuo* alguno a semejante escala normativa. Charles Blondel lo expresaba del siguiente modo:

“...la mímica parece haber recibido, por decirlo así, de la colectividad su morfología y su sintaxis [...]. Pensándolo bien, no existe ni una sola de nuestras manifestaciones motrices que no esté así más o menos estrictamente definida y con respecto a la cual no exista un modelo colectivo. Es decir, un concepto motor al que tiene que adecuarse”³⁶

Parece oportuno referir en este punto a un componente esencial de numerosas teorías sociológicas, que resulta ambiguo por inespecífico. En efecto a menudo se concibe la acción social como interacción o acción recíproca entre sujetos abstractos: *Ego/Alter*. La idea de interacción o acción recíproca, o de acción y reacción –sirva de ejemplo la *wechselwirkung simmeliana*– es, en efecto, una idea genérica, pero no tanto ambigua puesto que tiene un sentido preciso en contextos físico-matemáticos, en cuyo ámbito puede expresarse en forma de ecuación plenamente formalizada.

Pero es cierto que esta idea de *acción recíproca* posee un valor analógico en contextos histórico-sociales. No es, sin embargo, su índole *meramente* analógica lo que nos resulta criticable, dadas nuestras reservas relativas a la posibilidad misma de un lenguaje antropológico unívoco y meridiano, que no se reduzca a una sintaxis formal depurada, según el programa de la moderna filosofía analítica.

La idea de *acción recíproca* o *interacción* puede estimarse procedente de modo inmediato de la física newtoniana, su recorrido mediato nos llevaría a la antigüedad. Conduce inmediatamente, en efecto, a la tercera de las leyes del movimiento, la ley de acción y reacción que, en el lenguaje de palabras de Newton, reza:

“A cada acción se le opone siempre una reacción igual: o bien, las acciones mutuas de dos cuerpos, unos sobre otros, son siempre iguales y dirigidas hacia las partes contrarias [...]. Siempre que tiramos o presionamos algo, somos tirados o presionados por aquello. Si presionamos una piedra con nuestro dedo, el dedo también es presionado por la piedra. Si un caballo tira de una piedra atada a una soga, el caballo (si puede hablarse así) será igualmente tirado hacia la piedra; pues la cuerda distendida, por el mismo intento de relajarse, arrastrará tanto al caballo hacia la piedra como a la piedra hacia el caballo, e impedirá tanto el avance de uno como favorecerá el de la otra...”³⁷

³⁶ Blondel, Charles. (1914) *La conscience morbide*. París. págs.259/260. Citado por Starobinski, Jean (1999). Breve historia de la conciencia del cuerpo. En: *Razones del cuerpo*. Valladolid: Ediciones Cuatro. pág. 59.

³⁷ Newton, I. citado por Holton, Gerald. *Introducción a los conceptos y teorías de las ciencias físicas*. Reverté editorial. Barcelona. 1993, pág. 190

Así pues, la fuerza exige la presencia de dos términos, una sola partícula por sí misma no puede ejercer, ni experimentar, fuerza alguna. Las fuerzas surgen como interacción (acción recíproca o mutua) entre dos o más entes. Dos cuerpos interactúan de suerte que el cuerpo A experimenta una fuerza (por contacto, por interacción gravitatoria, magnética o por cualquiera otra) simultánea a otra experimentada por el cuerpo B de idéntica magnitud y dirección pero de sentido contrario. Ahora bien, esta formulación no alcanza la sencilla claridad de la fórmula: $F_1 = - F_2$. Fórmula que podría determinarse con la introducción de otras variables fijando situaciones específicas.

Entendemos que en el lenguaje natural la ambigüedad analógica no constituye un déficit de suyo, sino por respecto del inequívoco formalismo simbólico. El lenguaje natural debe su riqueza y sus límites justamente a esta potencia analógica irreductible a la que nadie escapa; de ahí el titubeo del propio Newton ante la expresión lingüística de la tercera ley: "...si puede hablarse así...", en sentido estricto no hay, ciertamente, otro modo de *hablar*. Aquí depositamos, por lo demás, nuestra consideración de la hermenéutica como método de análisis propio de los saberes antropológicos.

La idea de *acción recíproca* pretendía, en el contexto de la obra de Simmel, rechazar la posibilidad de un análisis sociológico del individuo aislado. Indudablemente el individuo no puede considerarse en su aislamiento, como una entidad exenta. Pero hemos de plantear más determinadamente la cuestión relativa a la forma misma de esa acción recíproca. En el grado de indeterminación con que esta noción se nos presenta, vale tanto para un complejo de partículas físicas como de individuos, o de especies zoológicas – ¿no están en acción recíproca los animales del mismo ecosistema o las especies de una misma biocenosis? – y, por supuesto, para los sujetos antropológicos de una estructura social.

II.

Por nuestra parte definimos la forma de esta acción recíproca refiriéndola a la idea de norma o morfosintaxis, tal como queda detallada arriba. En el seno de estas estructuras metasubjetivas la acción no puede considerarse en rigor *interindividual*, como si fueran términos individuales indeterminados los que *interactúan* en un espacio no jerarquizado o distributivo. El lugar a que nos referimos tiene el sentido de puesto o posición en un espacio o contexto – el espacio antropológico – jerarquizado, en cuanto que está inserto en una estructura normativa. En el espacio antropológico doblemente formalizado la expectativa de la acción del otro excluye *en el límite* cualquier suerte de alternativa o contingencia, si bien es cierto que esta completa ausencia de expectativa constituye un grado límite que, como tal, jamás se alcanza positivamente. Pero en rigor no debiéramos hablar de expectativa en la medida en que la praxis del otro no es la de un *alter* abstracto, sino que está *sujeta* al lugar o posición que ocupa en la estructura morfosintáctica en que ejercita su *praxis*. La mutua relación en modo alguno puede concebirse como una suerte de interacción entre *ego* y *alter* en un espacio distributivo, abstracto y homogéneo, puesto que está sujeta por el lugar que el individuo inviste.

Semejante **investidura** es mucho más que la ocupación de un lugar en sentido meramente físico-espacial, se trata de un lugar normativo en un sentido análogo al que apuntábamos arriba, en relación a la cuestión por el lugar del hombre en el mundo. De tal manera que no cualquier término puede eventualmente ocupar el lugar de referencia, como si se concibiera el espacio antropológico como un espacio homogéneo distributivo, dado que los sujetos están **enclavados** (término que, si no al remitirnos a los objetos técnicos, muestra su costado político directamente al referirnos a los sujetos). Por esta razón cabe que un determinado sujeto "esté fuera de lugar", resultando un suplente o sucedáneo del sujeto o clase de sujetos a los que semejante lugar corresponde. En resumen: esta investidura – *catexis* según el barbarismo freudiano – no consiste en la ocupación de un lugar en sentido cardinal, dado que "lugar" ya no es receptáculo pasivo sino el punto de aplicación de la fuerza del contenido que lo inviste. Es evidente que es la estructura de parentesco, la familia, el espacio de las primitivas *catexis*-investiduras, que están, a juicio de Freud, en la raíz de la psicopatología, concebida como un conflicto entre un impulso anterior y las estructuras normativas a las que ese impulso (*Trieb*) ha

de atenerse. Instintos o impulsos que recuerdan la potencia inefable, destructora de formas culturales, que Simmel ocasionalmente evoca³⁸ bajo el nombre de *vida*.

En el seno de este espacio normativo no rige el principio de que un lugar sólo puede estar ocupado por un cuerpo a la vez que cada cuerpo sólo puede ocupar un lugar en un tiempo dado³⁹. En este ámbito, en efecto, un mismo sujeto puede investir diversas posiciones o lugares diversos, acaso de contextos o campos diferentes de suerte que un sujeto, que en un determinado *campo* ocupa una posición elevada, puede decaer de ese rango en otros. Es evidente que la tercera ley newtoniana del movimiento pierde en el terreno específico de las sociedades antropológicas el valor que posee en el terreno genérico de la física. No es preciso señalar que en el terreno antropológico la igualdad de acción y reacción no es siquiera un caso límite hipotético, no sólo por la dificultad de medir las fuerzas que, metafóricamente, entran aquí en juego, sino porque en el ámbito histórico antropológico la acción no sólo no da lugar a una reacción equivalente de modo mecánico sino que abre paso orgánicamente a una *síntesis* victoriosa que trasciende los momentos anteriores refundiéndolos a una nueva escala.

Cuestión crucial es la de qué hayamos de entender por **cuerpo**. Una cuestión de actualidad ante la relevancia que la cuestión del lugar histórico político del cuerpo del hombre ha ido adquiriendo en las últimas décadas en las más diversas ciencias humanas. Pero también una cuestión clásica – aunque olvidada – en la que halló un importante punto de anclaje el humanismo renacentista del siglo XVI⁴⁰.

El cuerpo, como materia conformada al investir una posición en la estructura morfosintáctica a cuya totalidad hemos llamado cultura, podemos considerarlo *signo*, sin que incurramos en metáfora alguna. En un conocido pasaje platónico – *Crátilo* 400 b-c – se atribuye precisamente esta índole significativa al cuerpo, si bien la traducción más inmediata de la palabra (*sema*) con que se le define, ha llevado a la idea de que el cuerpo es prisión y tumba del alma. Ahora bien, *sema* significa primordialmente *signo* y, si las tumbas recibieron este nombre, es precisamente porque señalan o son signo del enterramiento, la tumba es esencialmente la marca o el signo del lugar en que se ubica el cuerpo. En definitiva y según esta metáfora el cuerpo es significativo del alma y, recíprocamente, es el alma significado del cuerpo. Cada gesto es anímicamente (prácticamente) significativo. No olvidemos que no hay significado al margen de la totalidad normativa de la Lengua del mismo modo, proporcionalmente, el sentido del gesto procede de la estructura morfosintáctica, que conforma el círculo cultural de referencia, en la cual el cuerpo está *investido*. Escribe Platón:

“Sóc.- ¿Te refieres al cuerpo (*sôma*)?”

Herm.- Sí

Sóc.- Éste, desde luego, me parece complicado; y mucho, aunque se le varíe poco. En efecto, hay quienes dicen que es la *tumba* (*sêma*)⁴¹ del alma como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste (del cuerpo) se lo llama justamente *signo* (*sêma*)⁴²

Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en que se resguarda (*soizétai*)⁴³ bajo la forma de prisión del alma, tal como se le nombra, mientras ésta (el alma) expía sus culpas y no hay que cambiar ni una letra.”⁴⁴

³⁸ Simmel, Georg. El conflicto de la cultura moderna. *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Nº 89. Enero-Marzo 2000. págs. 315-330. (Traducción de Celso Sánchez Capdequí).

³⁹ *Principio de unilocación circunscriptiva* es el nombre que le otorga G. Bueno: *¿Qué es filosofía?*. Pentalfa. Oviedo. 1995, pág. 22 ss.

⁴⁰ Ronzón, Elena. *Sobre la constitución de la idea moderna de hombre en el siglo XVI: el “conflicto de las facultades”*. Fundación G. Bueno. Cuadernos de Filosofía. Oviedo. 2003

⁴¹ La cuestión es que el cuerpo es signo del alma, su señal o marca, no tanto su “tumba” porque el sentido de *tumba* dado a *sema* es posterior al de *signo*, precisamente dado bajo la consideración de que la tumba es la marca, el túmulo o señal que indica donde está enterrado el cuerpo (cadáver). El alma es, en rigor, el cuerpo significativo en cuanto que inviste un lugar normativo.

⁴² En efecto el alma no es subsistente o, al menos, en incapaz de indicar o hacerse manifiesta, si no es a través del cuerpo, que aparece así como medio indicador, o señal del alma, al modo en que la tumba consiste en la señal indicadora del cuerpo enterrado.

⁴³ El verbo traducido por *resguardarse* es *soizetai* que guarda relación con la palabra *soma*, que está en relación asimismo con un verbo afín *soizo* que significa recobrar o recuperar. El *soma* sería lo que se recupera, o el despojo

Un significado expiatorio, que no hemos de desatender, aunque nos limitemos ahora a reparar nuevamente en la índole del signo doblemente articulado, para comprender la íntima forma significativa del cuerpo del hombre en el seno del ciclo cultural que lo construye. El cuerpo es significativo cuyo significado el texto platónico y una tradición milenaria llamarán *alma*. Apuntamos al tópico de la construcción social de la subjetividad, pero en un sentido objetivista, por cuanto nuestra más íntima constitución procede, justamente, de nuestra inscripción en una estructura de relación metasubjetiva y sostenida por un endoesqueleto de producción y uso de objetos. “Yo”, lejos de mi unicidad inefable, es justamente una posición que puede adoptar cualquiera, y no parece posible considerar forma alguna de “identidad personal” en el ámbito de un lenguaje que careciera de pronombres personales.

"Cuando se alcanza un nivel de abstracción, culturalmente determinado por el lenguaje que contiene el sistema completo de los pronombres personales, tal que se hagan posibles los procesos pertinentes de transitividad y de reflexividad, a través de las materialidades más diversas (movimiento simbólico, trabajo cooperativo etc.) podrá comenzar a elevarse la *figura de la persona como sujeto de derechos y deberes*, de normas abstractas funcionales, que suponen a los individuos como variables o argumentos de esas mismas funciones, es decir, como personas. La constitución de las personas es un proceso cultural, pero no por ello arbitrario o convencional"⁴⁵

I

El factum de la confusio linguarum frente al proceso de la civilización

Un aspecto de la mayor importancia debemos anotar en este momento. Venimos apuntando a una característica formal propia de las culturas antropológicas, respecto de las cuales hemos utilizado ocasionalmente el singular (casi siempre en forma adjetiva en la expresión: “forma cultural”). El singular “cultura” remite siempre a esa característica genérica, trascendental a todas las culturas antropológicas: su doble formalización técnica y práctica, a la que hemos apuntado también con el sustantivo griego “logos”. Pero esta forma cultural se determina **inmediatamente**, especificándose en una pluralidad de materias, esto es: de círculos materiales que constituyen la indefinida pluralidad de culturas antropológicas, existentes o existidas. En la actualidad se cifran, como si fueran unidades exentas de rasgos megáricos, en una cantidad en torno a las seiscientas veinte. Al margen de la cuestión de la relación entre estas esferas culturales (*kulturkreise*), no es posible dudar de su multiplicidad, tanto menos en los tramos anteriores que en los posteriores del curso histórico. Esta pluralidad cultural insoslayable no puede ser considerada tanto un *hecho* histórico positivo, un dato contingente del que queda constancia, cuanto un *factum histórico trascendental* con fundamentales consecuencias históricas, políticas y ontológicas. Designaremos este *factum* de la constitutiva pluralidad cultural como el *factum* de la *confusio linguarum*. Multitud de círculos culturales, a los que, por sinécdoque, llamamos lenguas, y de cuya fractura interna desde el amanecer de la historia hacemos abstracción en este momento.

Entendemos que esta pluralidad no es simplemente un hecho positivo que, como tal, resultaría contingente, sino un *hecho* que funda un *ius* y de ahí que lo llamemos *factum* – recogiendo el sentido kantiano de la expresión -. Si no hubiera muchas culturas la historia sería inviable, tal es el sentido de su pluralidad como *factum* trascendental: la multiplicidad de las culturas es condición de la posibilidad de la historia misma. La reducción de las culturas en el proceso de la Civilización – concebida en singular – significaría justamente el final de la historia, con el final de la multiplicidad cultural, casi siempre polémica. Acaso quiénes hablan del final de la historia estén considerando realizado en nuestro presente el Imperio del Hombre, el Género Humano o simplemente La Civilización. Estimamos que se equivocan.

que queda tras el combate, dicho rápidamente el cuerpo muerto, la mera *señal*, la tumba vacía sin el cuerpo que la llena, o el cuerpo sin el alma que le actualiza (porta y soporta).

⁴⁴ Platón. *Cratilo* 400a. Gredos. Madrid. 2000, pág. 388

⁴⁵ Bueno Martínez, Gustavo. (1996) *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo: Pentalfa. 1996 Pág. 184. Arriesgamos la corrección de lo que entendemos constituye una errata. Donde citamos "pronombres personales" el texto reza "problemas personales."

Señalemos inmediatamente las consecuencias ontológicas que esta constitutiva pluralidad arrastra: si fuera *una* la lengua del género humano haría cierto el conocido aserto atribuido a L. Wittgenstein: los límites del lenguaje serían los límites del mundo⁴⁶. En semejante unicidad exclusiva no cabría distinguir entre la articulación del léxico y las estructuras de la ontología. Por el contrario:

"...la comprobación de la diversidad de las lenguas y la consiguiente comparación de las mismas nos permiten separar el lenguaje de las cosas designadas y advertir, de este modo, que el lenguaje no es una nomenclatura para cosas ya dadas como tales, que no obedece ni fúsei ni quései a una experiencia extralingüística, que ninguna delimitación idiomática es necesaria "por naturaleza" y que, en consecuencia, tanto los contenidos como los hechos materiales ("sonidos") de las lenguas son, como suele decirse, "arbitrarios", o sea, motivados sólo históricamente y no "naturalmente" (en sentido causal)"⁴⁷

Son muchos los idiomas y sus significantes diversos apuntan a unos referentes que trascienden así los significantes de cada lengua, situándose más allá de cada una de ellas en cuanto pueden contemplarse desde las otras. Los diferentes idiomas sin resultar íntegramente conmensurables o mutuamente reducibles toleran la comunicación, la traducción y el tránsito. Es cierto que no podemos escapar del lenguaje, pero podemos desbordar cada uno de ellos para ingresar en otro que desplaza, modifica y abre los límites del mundo. Así frente a la clausura en la cárcel dorada del idioma cabe oponer la apertura indefinida de unas a otras lenguas. Dígase otro tanto, *mutatis mutandis* en relación a la totalidad de los círculos culturales: "se es tantos hombres, cuantos idiomas se habla" (Goethe).

La cuestión encierra, sin embargo, mayor complejidad y arrastra cuestiones histórico políticas de primera importancia. En efecto, siendo múltiples pero no íntegramente conmensurables, la potencia asimiladora (traductora) de una lengua o de un círculo cultural, no puede estimarse en términos meramente internos, gramaticales o lingüísticos, asumidos como dados. En efecto, hemos concebido el lenguaje como un momento del mundo cultural en curso. Su potencia es pues correspondiente a la potencia cultural del círculo social de sus hablantes y ésta es siempre una cuestión política, la intensidad de cuya presencia se acentúa en los días de nuestra ultramodernidad cuando, al parecer, ya no se la esperaba.

No todas las lenguas resultan mutuamente traducibles del mismo modo, como si sus términos remitieran a unos significados universales, ajenos a los significantes diversos a través de los cuales se manifestaran unívocos y exactos. El significado es una construcción cultural, histórica o política y la capacidad semántica de una lengua se manifiesta no tanto armónica, cuanto dialécticamente, en la oposición con otras lenguas que como diferentes "horizontes de significado", pueden ocasionalmente traducirse, si bien nunca de modo unívoco y sin resto. Por otra parte, las lenguas, como las culturas en su integridad, no coexisten en un plano de equivalencia, mutuamente aisladas, sino en el decurso histórico en que unas sobrepujan a otras reduciéndolas o asimilándolas en un pugna que no es desde luego la biológica lucha por la vida, pero tampoco el diálogo siempre armónico, sino un enfrentamiento histórico-político a cuyo través surge el *universal concreto* en que consiste la historia humana y que a veces se designa con el sonoro título de *proceso de la civilización*. Éste no debe, a nuestro juicio, considerarse en singular a menos que se considere realizado el género humano, para lo que habríamos de negar la persistente consistencia de la confusión de las lenguas, una negación que no se sostiene pese a la práctica universalidad del inglés anómalo que se ha erigido en la *koiné* de nuestro tiempo.

En sumaria recapitulación: hemos tratado de sostener el carácter doblemente articulado o formalizado, en la más estricta analogía con la forma de los lenguajes humanos de palabras, de los contenidos todos de las culturas antropológicas. Contenidos que pueden situarse en un doble plano conjugado: objetos técnicos o enseres, resultado de las operaciones productivas de unos sujetos operatorios articulados a su vez en estructuras sociales o de relación en

⁴⁶ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico Philosophicus*. 5.6. Trad. Jacobo Muñoz/Isidoro Reguera. Alianza editorial. Madrid. 1987 pág. 142 En rigor reza así: Los límites de *mi* lengua, son los límites de *mi* mundo: *Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*

⁴⁷ Coseriu, Eugenio. (1991) *El hombre y su lenguaje. Estudios de teoría y metodología lingüística*.. Madrid: Gredos p. 18

función de su actividad productiva. En el ejercicio de producción de estos enseres los individuos construyen una estructura en la que se insertan, y cuyo primer analogado es justamente la Lengua (la *Langue* distinta de la *Parole*). Esta estructura constituye a su escala propia, metasubjetiva, la operatoriedad individual de suerte que, frente a una idea genérica de conducta, preferimos en este contexto utilizar el término *praxis*. Hemos llamado *logos* en general a esta atmósfera normativa técnica y práctica que de un modo, no siempre definido, suele llamarse *cultura*. Al respecto y dada la ideología y, por tanto, la equivocidad adherida al término *cultura*, nos parece incluso más adecuada la designación que utilizara Theillard de Chardin: *noosfera*.

Hemos destacado la índole constitutivamente plural de estos círculos culturales desde la génesis neolítica hasta el presente y pese a la moderna clausura del mundo en un único sistema productivo. Más allá de la esfera económica el mundo ha avanzado desde 1914 en la vía de su conversión en una única unidad operativa, lo que todavía no era posible al comienzo del "corto siglo XX", iniciado en 1914. Pese a todo, nos parece constatar una persistente pluralidad irreductible de sociedades políticas y/o ciclos culturales que cuando puedan estar modificando su forma moderna, el Estado nacional o Nación política, siguen distinguiéndose y contándose en número elevado, pese a su intrínseca porosidad mutua (traducibilidad). Esta pluralidad la estimamos históricamente constitutiva de suerte que su final significaría el acabamiento de la historia misma. Ahora bien, no encontramos en el horizonte del presente algo semejante al género humano finalmente constituido, sino un resurgido panorama de enfrentamientos no siempre pacíficos entre círculos culturales diversos, que, desde luego, en el mapa presente del mundo no ocupan lugares equivalentes en ningún sentido: histórico, político, económico o cultural.

El discurso de la superación de la historia, del final definitivo del factum de confusión de lenguas y el advenimiento crepuscular de la paz perpetua, es un discurso extendido en las últimas décadas. En la mayoría de los casos semejante discurso figura implícito y silencioso, aunque se hace visible en el uso de un pertinaz singular: el que habla del proceso de la Civilización o de la civilización contemporánea, obviando la pluralidad pretérita y presente de círculos culturales no reductibles, ni siquiera hoy, tras las décadas doradas de crecimiento masivo del consumo y la pretendida constitución del mundo como una única unidad operativa.

Y, sin embargo, las condiciones de existencia de estas culturas han sufrido en los últimos siglos una transformación sobre cuya constatación han crecido discursos más o menos apocalípticos o reconciliados. En todo caso, discursos relativos a una modernidad que queremos contemplar desde la idea genérica y trascendental de *forma cultural*, que consideramos capaz de detectar propiedades de esta era moderna que, dotada de un dinamismo atroz, parece incapaz de sedimentar o generar formas mínimamente estables. En efecto, acaso su rasgo característico podría cifrarse, así se ha hecho a menudo, en su ausencia de constitución: la modernidad no resultaría de una crisis sino que consistiría en la paradójica institución de la crisis como naturaleza.

Forma cultural y cultura moderna.

I.

El signo de la modernidad es la libertad. La apertura histórica de la época moderna se fija en la Gran Liberación asociada al proceso revolucionario que desde 1789 y 93, a través de 1848, 1871 conduce a un siglo XX que no ha dejado de desarrollarse al compás de sus revoluciones...; un largo curso que, con ritmos distintos en función de las diversas sociedades, ha abolido barreras, destruyendo los viejos sistemas de privilegios en un proceso de liberación que tiene visos de resultar infinito. Liberación inicialmente de servidumbres jurídicas, que había de ser liberación de sumisiones políticas y económicas, pero en el horizonte también liberación final de formas culturales que, como el eco hondo de la historia, actúan como el Ello que lastra la luminosa libertad de las conciencias. Liberación, por tanto, a favor de la Razón, en cuyo nombre la liberación se concibió a menudo como un proceso de *depuración* del *logos* y, en primer lugar, de su paradigma: el lenguaje. *Limpiemos las palabras de la tribu*, consigna de Mallarmé, mucho antes de la práctica psicoanalítica: que donde reinaba el Ello, gobierne el Yo.

Liberación de las instituciones que encadenan la libre expansión de la individualidad: liberación sexual contra el límite y la barrera de las instituciones de una era de confusión y obscuridad: matrimonio y familia. En nombre de la higiene o de la salud, en nombre de la felicidad. Emancipación cultural en el clima del relativismo: indistinción de lenguas, multiculturalismo...

Una liberación cuyo impulso alcanza a los críticos y analistas de la modernidad. Así también Georg Simmel hace el canto de la vida frente a las formas culturales. Léase su breve artículo *El conflicto de la cultura moderna*, en el límite de un vitalismo inefable, en cuanto que situado más allá de las formas y/o las ideas. Manifiesta apenas la intuición que no puede *decirse*:

“Como la vida es la antítesis de la forma, y como aquello que es conformado sólo puede describirse conceptualmente, el concepto de vida no puede liberarse de cierta imprecisión lógica. La esencia de la vida sería negada si uno pretendiera construir una definición conceptualmente exhaustiva...”⁴⁸

Este vitalismo simmeliano, heredero de la tradición idealista a través de Schopenhauer y Nietzsche, se configura en una metafísica de la vida más allá de las formas, formas orgánicas pero también culturales, esto es, en un monismo vitalista en la herencia del idealismo germánico, que revoluciona la revolución en cuanto que es, sobre ilustrado, romántico y plenamente moderno.

Este idealismo eleva el sujeto metafísico o vida a un plano absoluto que lo hace, a nuestro juicio, ininteligible⁴⁹. Este sujeto en su trascendencia recurrente más allá de las formas o cristalizaciones orgánicas (la enorme diversidad de los seres vivos) y de las configuraciones culturales, que van sucumbiendo al paso de la historia, no deja de latir como la potencia infinita de la vida. Justamente la modernidad, encarnada en la “Ilustración crítica”, se presenta como una exaltación de esta subjetividad que se trasciende en las formas, de suerte que en ellas es más que ellas en un proceso continuo que ofrece sólo ruinas al ángel de la historia, en un curso de incesante demolición. Así la vida trasciende las formas, pese a configurar estructuras orgánicas y culturales que son otras tantas manifestaciones de su informe potencia. El inevitable laberinto de palabras es del propio Simmel:

“Ésta es una corriente incesante que no sólo fluye más allá de esta y aquella forma definitiva, sino que inunda toda forma porque ella es *forma*; a causa de este contraste esencial la vida no puede perderse en la forma, debe superar toda cristalización bajo otra forma en la que el juego – configuración necesaria e insatisfacción necesaria en la configuración como tal – se repite. La vida necesita forma y más que forma”⁵⁰

La vida se experimenta o vivencia, ¿no es una consigna de actualidad?, difícilmente se describe conceptualmente. Ahora bien, la *vida*, sujeto metafísico de difícil determinación, que parece requerir una capacidad de visión como la que Nietzsche reclama de aquellos que, pudiendo ver, detestan el entender, no puede realizar su anhelo de trascender las formas, porque la vida sólo a través de las formas se trasciende.

En realidad Simmel concibe la vida, definiéndola por la distensión temporal frente a lo inerte, que habita en un presente sin dilación. Todo ser vivo se trasciende en cuanto que “su pasado existe actualmente dentro de su presente y su presente existe yendo más allá hacia el futuro” y esta trascendencia que desborda la inmediatez exige alguna configuración ya en el terreno zoológico, en la inteligencia y/o percepción animal encontraríamos el germen de la capacidad configuradora que exige la superación de la inmediatez.

Pero, sin duda en el terreno antropológico hallamos un orden de trascendencia incomparable, pese a su origen en aquella inteligencia zoológica, e íntimamente ligado a la capacidad operatoria, constructora de formas culturales de la labor humana. Quizás la banalización de las

⁴⁸ Simmel, Georg. *El conflicto de la cultura moderna*. En: REIS Nº 89, Enero – marzo 2000. Págs. 315-330. nota a pié 2, en pág. 329

⁴⁹ El propio Simmel admitiría esta ininteligibilidad que exige del *Intuitus* o la *Intuitio Mystica* de la vivencia (*erleben*) silenciosa: “es posible que se llegue al nivel en el que las dificultades lógicas imponen irremediamente silencio – porque éste es de donde se nutre la raíz metafísica de la lógica misma -.” (Simmel, G. La trascendencia de la vida. REIS 89. pág. 313).

⁵⁰ Simmel, G. La trascendencia de la vida. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Nº 89, pág. 297/313.

superabundantes formas culturales esté detrás de la falta de trascendencia, en todos los sentidos, de la modernidad reciente.

Paradójicamente, respecto de su vitalismo metafísico, Simmel encuentra en el conato de desasimiento de toda forma, de positividad sin mediación, las más profundas contradicciones de la modernidad:

“La vida anhela lograr algo que no puede alcanzar. Desea trascender las formas y aparecer en su desnuda inmediatez. Los procesos de pensar, desear y conformar sólo pueden sustituir a una forma por otra. Nunca pueden reemplazar la forma como tal por la vida que, como tal, trasciende la forma. Todos estos ataques contra las formas de nuestra cultura, que alinean contra ellas las fuerzas de la vida “en sí misma”, encarnan las contradicciones internas más profundas del espíritu. Aunque este conflicto crónico entre forma y vida ha sido más acusado en otras épocas históricas, ninguna como la nuestra la ha revelado como su auténtico tema de controversia.”⁵¹

Moderna liberación, en suma, de formas insidiosas. Porque bajo la apariencia revolucionaria se inscribe la restauración, la liberación siempre se manifiesta insuficiente a la hora de alcanzar la vida al desnudo. De hecho el siglo XVIII que anuncia la liberación, señala también el comienzo de la era de la represión, que caracteriza a la sociedad burguesa. Una exigencia, en fin, de liberación infinita o de “revolución permanente”, en la expresión de Marx difundida por el joven Trotsky durante la revolución de 1905: otra y la misma moderna revolución. Este proceso inicialmente político en su primera generación ha sufrido una metamorfosis, por indeterminación paulatina, hasta alcanzar un notable grado de indefinición en el seno de la *izquierda cultural - indefinida* de nuestros días. En el proceso, diríamos, la revolución ha calado los recónditos hábitos de la vida cotidiana.

Aquí no abordaremos formalmente la cuestión por el desarrollo político de las sociedades modernas, ni siquiera en lo que pudieran tener de común en su despliegue, tampoco atenderemos al aspecto económico en sentido propio, sino en la medida en que la consideración de estos aspectos es ineludible a la hora de abordar las profundas modificaciones culturales que las sociedades han ido padeciendo y produciendo y en las que se deposita justamente su modernidad. No parece necesario insistir, pese a la creciente especialización que sufren las distintas ciencias humanas, en que las distintas dimensiones del desarrollo social son, en sentido estricto, indisociables. No es reciente la reclamación de enfoques multidisciplinares o integradores en el análisis de las cuestiones antropológicas.

La contemplación y análisis de estas modificaciones culturales se hace, evidentemente, desde la idea de cultura que hemos querido construir en páginas anteriores, así como desde el esquema histórico generalísimo que el *factum* de la *confusio linguarum* impone. La estructura de nuestro discurso puede parecer rota, no en vano el ensayo es quizá el género de preferencia de la literatura analítica moderna, como lo es la novela de su literatura narrativa. Así las cosas, esta forma quebrada, incluso aforística, es ya un signo de un tiempo no tanto de pensamiento débil o fragmentario, cuanto de crisis constitutiva; al punto de hacer imposible, cuando paradójicamente resultaría más necesaria, la construcción sistemática. Apenas nos vemos limitados a señalar *rasguños* o difundir *radiaciones* que esperamos que de algún modo encierren el germen de más firmes estructuras.

Quisiéramos evitar cualquier adscripción política tanto a un progresismo vago o determinadamente *revolucionario*, movido por la indignación, cuanto a un tradicionalismo, lastrado por la nostalgia, conservador o firmemente *reaccionario*. No se trata aquí de promover ninguna doctrina o movimiento político. Cualquier asignación fundada en un vago sentimiento de pérdida más o menos conservador, o en un afán de transformación en función de un futuro de igualdad y libertad no dejará de ser una estimación psicologista fundada en una interpretación del anhelo subyacente a las palabras. No porque nos ubiquemos al margen de la realidad histórica o política, deseamos evitar semejante adscripción; sino porque intentamos no introducir valoraciones en la determinación de unas transformaciones cuya estimación, sin embargo, latirá en nuestras palabras. En efecto, ningún lenguaje natural consiente la

⁵¹ Simmel, Georg. *El conflicto de la cultura moderna*. En: REIS Nº 89, Enero – marzo 2000. Págs. 315-330. pág. 304

segregación perfecta de la subjetividad. Se trata de que la participación estimativa sea, al menos personal, apoyada en razones compartidas y no meramente subjetiva o caprichosa. La prueba de la posibilidad de esta contemplación no completamente subjetiva consistiría en que personas de distinta orientación política convinieran en las líneas con las que describimos esta transformación moderna, pese a juzgarlas de modos no sólo diversos, sino incluso opuestos. La dificultad es, indudablemente, enorme; pero renunciar a esta posibilidad haría de cualquier ensayo de esta naturaleza un ejercicio propagandístico – más o menos encubierto - reduciendo la discusión a una forma de *agon* en que se manifestara, incluso por cauces dialógicos, la mera voluntad de poder.

I

Modernidad y Superproducción

Una definición de Modernidad puede tratar de fijarse desde diversos puntos de vista: económicos, políticos, sociológicos, históricos o culturales... que hemos de suponer integrados en un mismo objeto, y, por tanto, distintos en cuanto al objeto formal, en función de la perspectiva adoptada, pero materialmente uno en cuanto a la cosa.

Las características económicas estarán en función de rasgos políticos o culturales y la recíproca. La Modernidad es, en suma, una totalidad histórica característica, una estructura epocal cuya determinación no puede hacerse de un modo unidimensional sino complejo e integrado. Esta determinación compleja no va a ser ensayada aquí; nos limitamos a señalar un rasgo que consideramos esencial, el punto de apoyo de la profunda mutación que ha llevado a considerar esta época no ya como una nueva época histórica conmensurable, a pesar de su diferencia específica, con aquellas otras que, en un mismo género, pudieran señalarse en el curso histórico: Antigua, Media o, en términos alternativos: esclavista, feudal, asiática...; sino como una era consumativa y culminante que incluso pretende significar el final del proceso histórico mismo. Un rasgo que puede haber servido de *atractor*, si puede hablarse así, en la constitución histórica de la Edad Nueva.

Este factor esencial hace de la modernidad, paradójicamente⁵², una era desmedida en virtud de la nueva escala consecutivamente reampliada de su capacidad productiva. Desde la llamada, por V. Gordon Childe, *revolución neolítica*, la capacidad productiva de las sociedades antropológicas ha desbordado los niveles de subsistencia, ofreciendo un excedente de producción en relación al cual el marxismo se explica la historicidad de las sociedades antropológicas. Sin este excedente productivo las sociedades antropológicas carecen de dinamismo, a estas sociedades sin excedente se las califica a menudo, en alusión a este rasgo estático, como sociedades *frías o sin historia*. La constitución de las primeras sociedades políticas se desarrollaría en función de su potencia productiva. El estado *sensu lato*, esto es, la forma política de estas sociedades, radica en la constitución de un cuerpo separado, como una suerte de cristalización de las relaciones sociales inmediatas, en rigor, como un aparato de regulación y ordenamiento cuyo fin último es el de estabilizar la tensión que, en torno al excedente, se generaría entre los productores inmediatos y aquellos que se apropian de la producción: las *clases sociales*.

Semejante esquema se sostiene, naturalmente, en una construcción mucho más compleja que exige y, a la vez, procede de un importante registro de materiales antropológicos e históricos en los que el marxismo contrasta y sobre los que sostiene su construcción⁵³. Por nuestra parte, apenas incoamos sus líneas generales para desarrollar la figura del proceso histórico tal como lo contemplamos, pero esencialmente para destacar en éste la morfogénesis distintiva de las sociedades modernas. Una morfogénesis que procede inicialmente de un incremento de la capacidad productiva que, en cuanto tal, sostiene la misma dirección y sentido que los incrementos productivos acumulados históricamente, diríamos que es un incremento vectorial de la producción, pero que acaba arrastrando un profundo cambio de escala que supone, finalmente, una transformación anagenética, capaz de dar de sí esa nueva estructura histórica

⁵² Paradoja fundada en la derivación del latín *modus*, siendo así que *modus* se derivaría a su vez del sánscrito *mā*, según Bopp, que significa *medir o limitar*.

⁵³ Al respecto pueden consultarse los análisis de Fuentes, J. Bautista. Por ejemplo, en Fuentes, 2001.

y política, en virtud de la cual hablamos de una época nueva que hemos llamado, justamente, *modernidad*.

Con extrema brevedad: esta transformación en principio acumulativa acaba suponiendo una inversión, en la que el riesgo de una insuficiencia del excedente se convierte en el riesgo inverso de su sobreabundancia.

“Existe una diferencia substancial entre el tipo de economía agrícola en que las ventas al exterior son marginales u opcionales y aquel cuya suerte depende de ellas; y para considerarlo desde otra perspectiva, entre aquellas obsesionadas por el espectro de una mala cosecha y su consiguiente carestía y aquellas otras obsesionadas por lo contrario, es decir, por una superproducción o por una repentina competencia y un colapso de los precios”⁵⁴

Si el logro de un grado productivo excedentario es el acontecimiento en que se funda la revolución neolítica, con la que amanece la historia, parece adecuado pensar que con la revolución industrial se abre una nueva era que, como tal, constituye *el fin del neolítico*, y quizás de ahí el sentido general de los numerosos ensayos sobre el acabamiento y final de la historia o de la prehistoria, según dijo alguna vez Marx: “La historia de la humanidad sólo comenzará propiamente después de la revolución”

“Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica del proceso social de producción, antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que emana de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver dicho antagonismo. *Con esta formación social se cierra, pues, la prehistoria de la sociedad humana*”⁵⁵

La inversión arriba mencionada se manifiesta fundamentalmente como una inversión de la relación producción-consumo reflejada en la *ley de Say*, formulada a comienzos del siglo XIX, y que señala a la producción capacidad de determinar la demanda, suponemos que siempre en proporción a la renta disponible, que nos cuesta imaginar como infinita.

En todo caso la inversión aludida se puede formular como sigue, si la producción tradicionalmente se ejercía en función de la demanda, en la modernidad la relación se invierte de suerte que la demanda está en función de la producción o, más exactamente, la producción envuelve íntegramente la demanda, alcanzando a constituirse en producción de la demanda misma. Para evitar la abstracción diremos, en rigor: producción de los propios consumidores.

Por lo demás se data con alguna precisión la fecha de constitución de esta sociedad del consumo, aunque la precoz ley de Say demuestra que venía siendo preparada a lo largo de toda la época moderna. La fecha de inauguración de esta sociedad de consumo se ha fijado en torno a 1927, poco tiempo antes de la fecha crítica de la economía política moderna del 29 de octubre de 1929. Por entonces, la alarma alcanza un grado crítico: el paro tecnológico lleva aparejado, sin embargo, un incremento desproporcionado de la producción; aunque el fenómeno se venía produciendo desde hacía décadas, su grado comienza a resultar preocupante. La aplicación tecnológica al proceso productivo, con abaratamiento de costes salariales, suponía aumento de la producción a la par que del número de desempleados, carentes de renta y por tanto vedados al consumo. En 1925 el *Senate Committee on Education and Labor* advertía de peligros próximos. Pero también podríamos situar el germen de la nueva sociedad a fines del siglo XIX, cuando en torno a la década de 1890 aparece, por vez primera y junto a la gestión “científica” de la producción (taylorismo), la nueva industria publicitaria, apoyada en unos medios de comunicación por vez primera realmente masivos: un periódico británico lograría una tirada de un millón de ejemplares en 1890, lo que sucedería en Francia tan sólo en 1900. Del mismo modo cabría señalar el hito en 1907, cuando Ford lanza su modelo T *revolucionando* la industria del automóvil. El proceso es diverso pero su indicador, la *Ley de Say*, formulada en la primera mitad del siglo, contiene ya la posibilidad cuya realización puede señalarse con suficiente definición en la década final del siglo XIX y la primera década del siguiente, al menos para la vanguardia de las sociedades industriales modernas.

⁵⁴ Hobsbawm, E. J. *La era del capital 1848-1875*. Crítica. Barcelona. 2003, pág.184

⁵⁵ Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política*. Progreso. Moscú. 1989. pág. 8

Auténticas modificaciones psichistóricas acompañan a esta inversión, indiquemos un signo: la distribución de las virtudes sufrió un inmediato cataclismo cuando el ahorro se convirtió en un pecado contra la sociedad. De paso quedó demostrada la debilidad de la tradición frente al enorme poder de la producción capaz de generar al consumidor.

En el invierno de 2001 pudo el presidente de los Estados Unidos apelar al patriotismo de sus conciudadanos, tras el atentado que derrumbó las torres del *World Trade Center*, solicitando que gastaran profusamente en las Navidades inmediatas. El gasto como virtud, en contradicción con la ética protestante que animó a las comunidades de pioneros americanos. La llamada fue obedecida con acendrado patriotismo.

II

Nota sobre la distinción superestructura/infraestructura

Al reparar en la producción, y en la nueva potencia productiva de la edad moderna, no le asignamos, sin embargo, un papel *infraestructural* como fondo explicativo de los fenómenos sociales y/o históricos. En el dibujo rápido sobre nuestra concepción de las formas culturales hemos tratado de no anteponer como causa, en sentido unívoco y reductivo, ni a la producción de enseres, ni a las relaciones sociales que se organizan en torno a la producción y en cuyo seno los individuos resultan sujetos históricos. Consideramos el círculo social como una estructura en la que se conjugan objetos y sujetos en función de la producción, pero sin anteponer, a modo de término explicativo (infraestructural), las "fuerzas productivas" a los modos de pensar: doctrinas filosóficas, teológicas o científicas, modas y gustos socialmente compartidos... Marx concibe como superestructurales en *La ideología alemana* a "la moral, la religión, la metafísica, y, en fin, el resto de la ideología", con una amplitud de la misma extensión que la atribuida comúnmente a la *cultura*.

El amplio mundo de la ideología no lo concebimos como floración de superficie o efecto derivado de estructuras productivas profundas. Semejante disociación ha de considerarse como una distinción de razón, realmente impracticable, puesto que tanto como las estructuras productivas dan razón de las obras de cultura, éstas configuran a aquellas y las alimentan. La distinción infraestructura-superestructura nos resulta una de las distinciones escolásticas más perniciosas para el análisis social.

En el *Prefacio a la Introducción a la crítica de la economía política* recurrió Marx a la metáfora arquitectónica que distingue en la estructura social una base o infraestructura productiva y una superestructura cultural, dispuesta a desplomarse en el momento en que la base sobre la que se sostiene sufra los desplazamientos determinantes del curso histórico. Justamente estos desplazamientos de la base pondrán de manifiesto el carácter superestructural de las morfologías culturales. A través de esta metáfora se concibe de un modo disociado la conjugación entre la estructura productiva y esa excrecencia superficial que serían las obras de cultura, situadas sobre - y sostenidas por - la producción.

Es evidente que semejante metáfora no puede conciliarse con nuestra posición, desde el momento en que consideramos como forma cultural, por antonomasia, precisamente a los bienes y objetos técnicos producto del trabajo. La distinción marxista escolar no permite entender qué efecto pueda tener la superestructura sobre la base como tampoco si ésta tiene alguna función en la producción. Se ha acudido a conceptos *ad hoc*, como el de sobredeterminación (Althusser), para dar razón de esta reacción de la superficie sobre la base, pero la índole estática de la metáfora bloquea la comprensión de la distinción entre las morfologías culturales y las fuerzas productivas. En el *Díamata* la distinción acabaría fosilizando en una oposición equivalente a la que enfrenta materia o naturaleza/espíritu o cultura.

La distinción es, sin embargo, pertinente y necesaria; si bien es preciso no construirla en un formato dicotómico que separe ambos términos en círculos disyuntos, como totalidades separadas (*metaméricamente*).

Entendemos, siguiendo la metáfora arriba aludida y también presente en textos de Marx, que la base soporta a la *superestructura*, pero no como los cimientos los muros del edificio, sino como el tronco de un árbol soporta las hojas o como el esqueleto interno de un vertebrado al resto de tejidos y órganos del animal, los cuales tejidos no son secreciones externas del endoesqueleto, aunque figuren en un plano topográficamente superficial. En modo alguno funcionan como epifenómenos o excrecencias superficiales puesto que son el contexto o armadura indispensable, a través del que el organismo absorbe y sintetiza la energía procedente del entorno, que permite al endoesqueleto su propio desarrollo y recuperación, dotándole de crecimiento y de forma. Por lo demás los tejidos y órganos, topográficamente superficiales, no brotan del endoesqueleto, sino, juntamente con el esqueleto interno, de formas orgánicas anteriores en el curso de su embriogénesis.

Así nos oponemos en general a la concepción del enlace entre estos términos según esquemas de yuxtaposición o de reducción. La conjugación entre la producción y las formas culturales no resulta de alguna forma de *paralelogramo de fuerzas* constituido por las fuerzas del trabajo y las fuerzas de la cultura, pero tampoco por reducción de unas a otras: ya sea por reducción de la conciencia al ser social, o la recíproca reducción del curso histórico a la conciencia.

Se trata de aplicar a este enlace esquemas de conjugación, lo que aquí hacemos a través de la idea de forma cultural arriba definida. Se hace uso de estos esquemas reductivos, objeto de nuestra crítica, cuando, por ejemplo, se considera que una guerra se desencadena *en el fondo infraestructural* por motivos económicos que, sin embargo, se encubren *en la superficie* por fórmulas ideológicas como puedan ser la defensa de determinados derechos, la aplicación de determinada legalidad internacional etc. Esto no significa, en modo alguno, que hayamos de justificar cualquier guerra sino que la crítica de una guerra ha de desenvolverse en otro terreno. Cuando, por ejemplo, se habla de control económico de los yacimientos de petróleo hay que considerar que el petróleo no es una substancia exenta cuyo valor económico pudiera considerarse desligado de la industria, con su compleja tecnología, resultado del proceso histórico y asociada a una forma de organización social característica, en definitiva a un modo de vida que incluye toda suerte de formas culturales. El petróleo no se yuxtapone a estas formas culturales ni tampoco éstas formas se reducen al petróleo puesto que consisten en los objetos técnicos y las relaciones sociales involucradas en su producción y uso que, entre otras cosas, suponen la explotación de fuentes de energía entre las que se cuenta el petróleo. La impugnación de una determinada guerra no puede limitarse a declararla medio o instrumento para el control de yacimientos petrolíferos o, en general, de lucha por recursos energéticos, materias primas o mercados. La oposición a una guerra ha de incluir la oposición a la forma propia de las sociedades políticas que a través de las guerras se sostienen, contando con sus ideologías. Las dificultades que esta oposición supone son, sin duda, importantes, pero sólo afrontándolas podrá tener sentido el rechazo al enfrentamiento bélico o político.

“El petróleo significa muy poco (económicamente, históricamente, políticamente) fuera del contexto de una industria y de una tecnología muy compleja, resultado de un específico proceso histórico, que implica a su vez a todo un “modo de vida”, a toda una “cultura” o “civilización”. El “control del petróleo” equivale al “control de esta civilización”. Cabría decir, por tanto, que las *ideas* se hacen presentes, no como “contenidos de una mentalidad” sino como las formas mismas de los automóviles que se utilizan (o se desea destruir), de las lámparas que alumbran, de los materiales con los cuales se construyen las autopistas, las casas, los trajes y hasta los alimentos y las medicinas”⁵⁶

Por otra parte, las producciones comúnmente consideradas *culturales* en las sociedades modernas, las obras de cultura (artísticas, filosóficas, jurídicas...) que se contraponen a la producción, reciben de esta consideración una especie de valor trascendental. En nuestra perspectiva pierden, sin embargo, esta estimación suprema, no constituyendo otra cosa que un tipo especial de productos cuyo valor puede estimarse en términos políticos, sociales e, incluso, económicos. Esto, que suele considerarse una especie de caída, cifrada a menudo como *mercantilización* de la cultura, entendida esta cultura en un sentido hipostático casi sagrado, no constituiría forma alguna de caída o decadencia, lo que no significa, de ningún

⁵⁶ Bueno, Gustavo. *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*. Biblioteca Riojana. Logroño. 1991, pág. 161

modo, que los contenidos culturales carezcan de valor sino, antes al contrario, que tienen un valor determinado en los mismos términos en que lo tienen el resto de productos de la sociedad moderna: los términos del mercado.

¿Cómo situar aparte los productos llamados comúnmente *culturales*, como si no fueran tales las producciones no expuestas en bibliotecas o museos, en teatros o auditorios? Su valor – cuando ya no puede estar teológicamente fundado – sólo puede medirse en términos comunes al resto de productos antropológicos y sólo serán distinguibles por su función característica pero en un mismo plano estimativo. No en vano se ha visto en la moderna Idea de Cultura una secularización de la Idea teológica de la Gracia⁵⁷, pero, una vez retirado todo resto metafísico de la idea de cultura, plenamente secularizada, ha de perder su potencia “santificante y elevante”.

Ahora bien, el carácter ideológico de estas obras de cultura – ensayos, piezas teatrales o musicales, montajes y coreografías, novelas y tratados que envuelven doctrinas políticas y antropológicas, éticas y estéticas... - no lo concebimos, como queda expuesto, a modo de sobrecubierta que impide ver u oscurece la estructura económica de la sociedad, sino como parte indispensable de la totalidad social a través de la cual garantiza su recurrencia. El carácter distintivo de estas *obras de cultura*, en virtud del cual suelen contraerse a los objetos de la producción – *formas culturales* – radica en su función totalizadora o política, ocasionalmente llamada *crítica*.

Venimos utilizando el término *cultura*, casi siempre en forma adjetiva en la expresión *forma cultural*. En esta expresión, se trata, lejos de la hipóstasis con efectos de apoteosis estimativa de la Cultura, de los muy humildes y cotidianos *enseres*, desde hace un par de siglos producidos industrialmente y tecnológicamente complejos, y de las *relaciones* sociales construidas en el curso de su uso y producción. Junto a estos objetos humildes y fragmentarios, pero de ningún modo desprendido de estos enseres y sus redes, una sociedad ha de llevar a cabo una totalización de su propia posición y destino, a esta es justamente a la que referimos mediante la expresión *obras de cultura*, respecto de las cuales el término *cultura* adquiere precisamente ese sentido integrador⁵⁸ que a veces resulta hipostasiado.

Pero unas y otras, formas culturales y obras de cultura, no pueden dejar de contemplarse prendidas a través de un cordón que mutuamente las nutre. Si este cordón se rompe la sociedad decae, pierde su rumbo en la medida en que el *mapamundi* según el cual orienta su posición y su destino mediante sus obras de cultura, resultará falso. Si las obras de la cultura persisten por un momento, será al modo en que un órgano desprendido o un tejido aún respira cuando, sin embargo, está ya eliminada toda posibilidad de supervivencia. Las obras de cultura – en suma la ideología – han de cumplir su función de totalización, que supone determinación de la unidad e identidad de la sociedad de referencia y del papel y curso histórico de esta sociedad – lo que no supone necesariamente la legitimación falsificadora de las relaciones sociales, sino acaso su remoción o transformación esencial en nombre de la prudencia política. Naturalmente estas obras de cultura no se distinguen por su índole “teórica”; porque “teórica” – valga aquí por *cognoscitiva* - es también la organización industrial de la producción y las operaciones prácticas de fabricación del cualquier objeto. No son tampoco específicamente lingüísticas porque el lenguaje es un soporte universalmente intercalado en toda práctica productiva y social. Su diferencia característica radica en su función totalizadora o comprensiva de la estructura de la sociedad, lo que supone alguna doctrina, siquiera sea en ejercicio, relativa a la unidad e identidad de la sociedad de referencia y de su lugar en el curso histórico en el que no dejan de estar co-presentes otras sociedades históricas. Multitud de obras literarias o artísticas escapan a esta consideración, precisamente en cuanto totalmente reducidas a la industria del ocio, medida en la que resulta socialmente ambigua su calificación como obras de cultura y en la que su estimación se mide en la sociedad moderna en los términos del mercado del ocio o del entretenimiento.

A su vez, en la medida en que concebimos a las sociedades históricas o políticas como internamente fracturadas en partes políticas – clases sociales – estas obras de cultura o

⁵⁷ Cf. Bueno, Gustavo. *El mito de la cultura*. Prensa Ibérica. Barcelona.1996

⁵⁸ Hacemos notar la distinción entre los enseres y redes de objetos a los que referimos como formas culturales (con adjetivo *cultural*) y los ejercicios de totalización ofrecidos en las obras de cultura (con sustantivo *cultura*).

ideologías habrán de configurarse en la compleja dialéctica entre sociedades (Estados *sensu lato*) y partes (clases sociales): sociedades políticas y partes políticas, esto es, estados y clases. De semejante dialéctica nos ocuparemos sumariamente más adelante.

Acaso pueda notarse en nuestras palabras una aparente “ambigüedad” sobre la que queremos llamar la atención, para poner de manifiesto que no se trata, en rigor, de tal ambigüedad, sino de una reversión derivada del enfoque adoptado, al modo digamos en que, en las “ambigüedades gestálticas”, contemplamos como fondo lo que en otro momento se nos destaca como figura, manteniéndose, sin embargo, la unidad material de la representación.

Hemos incurrido en aparente ambigüedad al cifrar la metáfora del endoesqueleto de las sociedades antropológicas: inicialmente hemos señalado a las redes de enseres como la parte dura o endoesqueleto de las sociedades antropológicas, redes normativas en las que se inscriben los usuarios y fabricantes de estos objetos y en cuyo seno reciben su constitución supraindividual o metasubjetiva, su estructura normativa. En el presente apartado, sin embargo, atribuíamos a las producciones llamadas “ideológicas” por el marxismo (metafísica, derecho, literatura, religión... en general *obras de cultura*) el papel de esqueleto interno de las sociedades antropológicas, ya políticas o históricas. Entendemos, sin embargo, que esta aparente ambigüedad procede de la posibilidad de continua reversión de una perspectiva que contempla las ideas en las cosas, las palabras como enseres, los objetos como significantes. Por una parte un mínimo desplazamiento de la mirada nos hace destacar en unos puntos el costado objetivo (objetual) enfatizando el lugar de los enseres (obra), en otros el costado subjetivo (subjetal) enfatizando el lugar de los individuos u operadores. Pero, sobre todo, podemos contemplar los enseres en una cota mínima de integración llevando a cabo análisis parciales o sectoriales y fragmentarios, propios de *especialistas*; pero también podemos tratar de contemplar la sociedad en conjunto determinando su estructura, señalando sus fallas y proponiendo su orientación en una cota máxima de integración, es lo que ensayan las llamadas obras de cultura (la *ideología*) de suerte que las obras de cultura, en cuanto responden a esta función de integración o totalización, tendrán siempre un valor político. En suma, entendemos que la ambigüedad es sólo aparente y en realidad indispensable; seña de que está siendo evitada la reificación de una distinción dicotómica y estática del tipo de la clásica distinción entre base y superestructura.

III

Modernidad y Superproducción (II): la subjetividad moderna

“...desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel yo no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso” (W. Benjamin)

I.

Algunas palabras se abren paso pocos años después de 1789, umbral de la modernidad. Su irrupción es índice de la mayor transformación histórica desde el Neolítico, una enumeración rápida nos daría: *industria, fábrica, ferrocarril, científico, nacionalismo, ingeniero, proletariado, estadística, periodismo, crisis... y sociología*. O son términos nuevos, o su significado adquiere la acepción moderna que aún hoy les caracteriza. La palabra *modernidad* se extenderá en la década de los años 50, tras la oleada revolucionaria de 1848⁵⁹.

El componente de cataclismo que la palabra *revolución* lleva asociado, en su doble faz política y económica (revolución burguesa/revolución industrial), se extiende paulatinamente desde 1789, sin perjuicio de sus antecedentes. Si la aparición del campo antropológico puede considerarse súbita por respecto a escalas de tiempo biológicas, el despliegue político industrial de la modernidad se extiende a una velocidad nuevamente inusitada, por respecto a la escala histórica clásica. Hablamos de *décadas* de multiplicación productiva, demográfica, urbana.

⁵⁹ Según E. J. Hobsbawm. *La Era del capital. 1848/1875*. Crítica. Barcelona. 2003, pág. 305

Fenómenos de una profundidad histórica fundamental culminan en menos de un siglo. Es sólo en 1851 y únicamente en Inglaterra, cuando por vez primera, la población urbana supera a la población rural, pero el fenómeno es imparable. En este punto un fenómeno histórico de envergadura, incoado en 1851, puede considerarse culminado un siglo después:

“El cambio social más drástico y de mayor alcance de la segunda mitad de este siglo (siglo XX) y el que nos separa para siempre del mundo del pasado, es la muerte del campesinado. Y es que, desde el Neolítico, la mayoría de los seres humanos había vivido de la tierra y de los animales domésticos o había recogido los frutos del mar pescando.”⁶⁰

Como es sabido de etnólogos y folcloristas, la agricultura constituye una labor profundamente anclada en el pretérito, y atravesada de supervivencias populares que, incluso persisten en la agricultura más revolucionaria. De este modo en 1850 el mundo conservaba todavía su composición neolítica pero portaba ya en su seno una metamorfosis incontenible.

Y, sin embargo, las relaciones de servidumbre caen a un ritmo que hoy se nos antoja lento, al ritmo parsimonioso en que varían los hábitos campesinos y se vencen las resistencias aristocráticas. En cualquier caso entre el 1800 y el 2000 el conjunto del mundo, reducido finalmente a unidad operativa pero dividido en unidades económicas nacionales todavía hoy, ha visto los dos siglos de mutación de más hondo calado que pueda haberse ofrecido en un lapso históricamente tan disminuido y en proceso de aceleración creciente.

La fase de metamorfosis esencial, por lo que aquí nos interesa, habría de considerarse incluso más breve. En 1850, y en Inglaterra que estaba a la vanguardia del proceso, la productividad multiplicada respecto de cincuenta años antes, se mantenía todavía subordinada al mercado existente. Buena parte de la expansión industrial del siglo XVIII no condujo a la constitución de “Talleres mecanizados” capaces de producir sus bienes de modo masivo, con disminución de costes, generando su propio mercado. La producción creció en función de un mercado existente. Pero ya en 1890, al límite del siglo, la industria automovilística, por ejemplo, no responde a una demanda ampliada de antemano, sino que su capacidad de producir automóviles baratos dará lugar a una abrumadora masa de peticiones. No en vano es la década de 1890 la que ve nacer la nueva industria publicitaria.

Este proceso ha generado las áreas del cultivo desacralizado del consumo en que consisten los grandes centros comerciales, aparecidos inicialmente en Francia (*Bon Marché*) luego en EE. UU y Gran Bretaña (*Whiteley's Universal Emporium* o *Wanamakers*) aunque éstos todavía no se orientaban a un consumo masivo, que, sin embargo, ya pudo tener a la vista Simmel en la figura del novísimo centro comercial berlinés de la *KaDeWe* (*Kaufhaus des Westens*) que se inauguró en 1907.

La producción industrial – partiendo de Inglaterra – aumentará exponencialmente, generando mutaciones históricas singulares, sirva de ejemplo: el Oriente abrumado de riquezas, del que había procedido a lo largo de la historia la seda, las especias, las joyas más puras y primorosamente elaboradas se verá, por vez primera, anegado de productos occidentales; en 1840 Inglaterra exporta a Asia 145 millones de yardas de algodón. La periferia de este centro anglosajón de producción, que hará de Gran Bretaña el “Taller del mundo” hasta fines del siglo XIX sobre todo entre 1860 y 1890, se limita a nutrir la maquinaria productiva de materias primas y fuentes de energía, a la vez que a asumir – con severas dificultades – la invasión productiva que esta maquinaria arroja a coste reducido, según criterios de la metrópolis. Es el equilibrio precario de la primera fase de la única revolución, puesto que no puede verse como fase inaugural de una época sino como la naturaleza del mundo desde hace dos siglos.

“Claro que la Revolución Industrial no fue un episodio con principio y fin. Preguntar cuándo se completó es absurdo, pues su esencia era que, en adelante, nuevos cambios revolucionarios constituyeran su norma. Y así sigue siendo.”⁶¹

La aplicación tecnológica cuya importancia es imposible exagerar, parte de una primera fase en la que estuvo limitada a las que llamara Th. S. Kuhn *ciencias* baconianas, en realidad técnicas

⁶⁰ Hobsbawm, E. J. Historia del siglo XX. Crítica. Barcelona. 2004, pág. 292

⁶¹ Hobsbawm, E. J. *La Era de la Revolución. 1789-1848*. Crítica. Barcelona. 2003, pág. 36

empíricas basadas en el trato cotidiano con procesos, instrumentos y sustancias sin construcción científica de sus operaciones. Las ciencias aplicadas a la producción a todo lo largo del XVIII y buena parte del XIX, hoy resultarían lamentablemente empíricas, apegadas a prácticas casi artesanales: el modelo de su máquina más científica – la giratoria de vapor de James Watt de 1784 – no requirió más construcción científica que la asequible a los técnicos de la mayor parte del siglo. En realidad la teoría de las máquinas de vapor sólo surgiría cuando estas llevaban ya un largo tiempo de funcionamiento en la obra de Sadi Carnot en 1820.

Pero esta productividad industrial lleva desde el inicio aparejada una nube de mala sombra cuya invencible persistencia ha hecho del mundo moderno escenario de una tragedia fría, maquina, tecnológica, terriblemente envuelta, en aparente paradoja, en el escenario del ocio y del consumo: inicialmente las condiciones de trabajo de la clase obrera, pero a la vez la explotación de mano de obra esclava sobre la que, por ejemplo, pudo crecer la industria textil británica; hoy los millones de excluidos del consumo, pero también de la producción, para la que resultan inasimilables. Sin intentar teñir el horizonte de los colores del Apocalipsis cabría añadir un fondo de conmoción profunda de los elementos: del *smog* producido por la combustión de carbón a los clorofluorcarbonados que afectan al ozono de la atmósfera (de 1945 a 1975 se pasó de su ausencia en la producción a un total de más de 700.000 toneladas al año), de nuevas pandemias ligadas a modos de explotación agropecuaria a hondas descompensaciones en el lábil régimen climático etc. en fin, todo ello en el cíclicamente creciente desequilibrio entre las poblaciones arrojadas al consumo y las excluidas del mercado. Una oposición que necesariamente ha de teñir de resentida culpabilidad a las sociedades de consumo occidentales, de la segunda mitad del siglo XX.

En esta situación, el viejo fantasma de la revolución social ha sido el constante compañero de una producción que se organiza sobre la destrucción de todos los lazos antropológicos, en el espacio sin piedad de la individualista racionalidad del contrato. Este espacio es el de un mercado universal y autorregulado, que propugnara el liberalismo radical y que se nos muestra como una especie de anarquismo burgués, negador del Estado.

Pronto aparecen problemas fundamentales en el nuevo sistema productivo, al margen de la descomposición que su puesta en marcha supuso para una sociedad organizada sobre lazos de relación comunitaria. Problemas internos al nuevo orden: disminución continua de la tasa de beneficio o, dicho de otro modo, la disminución de oportunidades de inversión provechosas y la constatación de ciclos comerciales de alza y baja: crisis periódicas que conducen al paro, la baja de producción y la bancarrota. Si en el XVIII todavía las crisis tienen como razón de ser un fenómeno *neolítico* como es la catástrofe agrícola, en los años treinta o cuarenta del siglo XIX se reconoce un fenómeno de periodicidad regular en el terreno del comercio y las finanzas. Esta periódica quiebra no se contemplaba por entonces como un fenómeno interno al sistema productivo, sino acaso como un error contingente que siempre puede ser evitado.

La competencia y aumento de la productividad reducen el margen de ganancia, si bien el ascenso total de ventas puede paliar la caída de la tasa de beneficio, aunque la ganancia por unidad sea menor. El recurso inmediato ante esta caída consiste en la reducción de los costos, que se producirá básicamente sobre el capital variable: el salario de los trabajadores. No olvidemos la oscura tragedia que late en el cálculo. En efecto, dos recursos: mecanización y reducción salarial; pero ambas tienen un límite constante: el cuerpo del hombre, su infranqueable realidad. Sólo posteriormente se apelará al viejo compañero del cuerpo en el compuesto substancial humano: el alma. En efecto, se encontrará en el fantasma de su deseo un recurso, al parecer infinito, capaz de coordinarse con una productividad interminable. Sólo esto habría debido bastar a todos los que conciben el alma como un interior metafísico: los expertos en su manejo – tratamiento o manipulación – demuestran que el alma se encuentra a distancia, en las formas de nuestra percepción. En el sentido más amplio diríamos que se encuentra en el paisaje incitador de la ciudad moderna⁶².

En cualquier caso, la situación crítica forzó la apertura de las fronteras generando una tendencia al cierre de un sistema mundial, realizado hoy bajo la forma de *una única unidad* operativa. Esta unidad producto de la apertura de fronteras no ha de concebirse olvidando las

⁶² Véase: Pérez Álvarez, Marino (1992): *Ciudad, individuo y psicología. Freud, detective privado*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

fronteras mismas, como si consistiera en la realización de la sociedad humana, porque seguía siendo producto de unas fronteras que podían volver a cerrarse.

Así las cosas, bajar los costes supone bajar los salarios, un descenso que tiene como límite la subsistencia misma del trabajador. Pero ésta podría ser evitada si se abren fronteras a la importación agrícola, lo que a su vez allegaría medios al mundo no industrializado, cuyos productos agrícolas servirían para pagar sus importaciones manufacturadas. Ésta ha sido secularmente la línea de la política exterior británica. Sin embargo, esta apertura universal lo es de unos recintos o bloques a cuya escala actúa el mercado universal: las naciones políticas o estados nacionales. El imperialismo colonialista dejará claro, fundamentalmente a partir de 1890, que ese mercado planetario cursa a través de los mercados nacionales, contando con la insoslayable presencia del Estado.

Abrir fronteras al mercado supone remover viejas leyes proteccionistas. Así, las *Corn Laws*, *leyes de cereales* que defendían la agricultura británica, amparadas en un parlamento de terratenientes tras las guerras napoleónicas. Las leyes de cereales caerán en 1846.

No ha de irse contra el tiempo nuevo que conduce todos los movimientos a la unidad del mundo en un mismo sistema de producción y a la substitución de las grandes tasas de beneficio por pequeños márgenes por unidad pero sobre una nueva dimensión – masiva – de las ventas, y con ello mayor racionalización – división funcional del trabajo – y mecanización.

Por otra parte, un nuevo problema: la producción de bienes de equipo y de producción, inexcusables para el despliegue industrial, requieren una inversión de escala ampliada que, sin embargo, no cuenta de antemano con un mercado suficientemente amplio, capaz de garantizar semejante inversión. Así la producción de bienes de equipo y de producción es condición de posibilidad de la revolución industrial y, sin embargo, la producción de este tipo de bienes sólo es posible bajo la condición de existencia de la propia revolución que debieran posibilitar. Presentado el asunto en términos analíticos es irresoluble, pero el tiempo histórico considera el problema en el transcurso de los acontecimientos, en el que la contradicción se resuelve: en primer lugar modestas pero importantes innovaciones tecnológicas en la metalurgia del hierro facilitarán su producción (pudelación, laminado) y, luego, la terrible demanda de metal: la guerra que es ya una auténtica *tempestad de hierro* y, acaso no menos terrible, el ferrocarril.

Por su parte, el carbón que, además de ser la fuente energética industrial en el siglo XIX, es también un artículo de consumo doméstico en la era neotécnica: su extracción y transporte estimularán la industria de mercancías con el desarrollo del ferrocarril, que supone la mejora de la maquinaria del vapor y abre una demanda masiva de hierro. En las dos primeras décadas de expansión del ferrocarril (1830 a 1850) la producción de hierro pasó en Gran Bretaña de 680.000 a 2.250.000 toneladas; cada milla de línea férrea requería de 300 toneladas de metal sólo para sus raíles. El ciclo se realimenta así continuamente.

Las enormes inversiones procedían de una acumulación de capital sin precedentes en las dos primeras generaciones de hijos de la revolución, el superávit dispuesto para la inversión en la década de los 40 se cifra en unos 60 millones de libras esterlinas. Para 1840 se calcula una inversión en ferrocarriles de 28 millones de libras esterlinas, la cifra alcanza los 240 millones en 1850.

El núcleo principal de inversores procede de una clase media ahorradora, que en 1840 disfruta de tal riqueza acumulada en mitad del océano de miseria en que naufraga la clase trabajadora. Su naufragio general comienza con la movilización industrial del trabajo, inicialmente todavía en contacto con la tierra. Un incremento de la producción agrícola es condición de la migración a la ciudad, dado que unas tierras labradas por menos manos han de alimentar más bocas. Los primeros incrementos proceden de una mayor atención en la cría selectiva de animales y de plantas, técnicas ancestrales pero agudizadas son suficientes para satisfacer inicialmente el incremento, bastante hasta el despliegue tecnológico en la agricultura industrial que se abre paso desde los años de 1840.

La innovación que permite el aumento primordial de producción agrícola procede de rupturas o reformas sociales y/o políticas, prácticas antes que técnicas, que tiene un título simbólico:

enclosures. Liquidación de los cultivos comunales en campo abierto, cierre de los pastos comunitarios medievales, negación de los “oscuros prejuicios” de apego a la tierra en nombre de su tratamiento racional, esto es, comercial. El fracasado *Sistema Speenhamland* de socorros y compensaciones de finales del XVIII, y todavía las *Corn Laws* son los indicadores del fin de una relación medieval del hombre con la tierra. El sufrimiento que acompañó a este desgarramiento permitió el aumento de la productividad agrícola y puso a disposición de la industria un ejército de trabajadores. La resistencia fue intensa: no es fácil desasir a los hombres de sus hábitos histórico sociales, de su persistencia neolítica. El hambre más atroz logrará, sin embargo, hacer fluir el trabajo del campo a la ciudad industrial.

El individuo desplazado flota en la ciudad como un auténtico *Luftmensch*, que podemos contraponer al *flaneur* ultramoderno, aunque se encuentre en su genealogía. Florece la nueva urbanidad en cuya forma habrá de fundir su subjetividad: morfología ciudadana, ritmo de sus operaciones, sumisión a los estímulos en dinero. La terrible indolencia primitiva del campesino desterrado le hace aparecer a los ojos del capital como un sujeto infantil, analogable a los colonizados. Es notable su tendencia a trabajar lo suficiente, a tener bastante con su salario semanal, a estar satisfecho... la solución inmediata: reducir el salario al punto de hacer necesaria una aplicación exhaustiva, intensa y fatal, que forzara un trabajo constante y agotador. En estas condiciones las mujeres y los niños resultarán preferibles por su docilidad y por su menor precio. Pero también es posible subcontratar la producción que queda en manos de los trabajadores expertos, convertidos en patronos y dispuestos a forzar a los auxiliares. Cadena de explotación calibrada en pasos sucesivos.

Sin duda de modo muy esquemático este proceso, cuyo primer tramo avanza sobre el mundo desde el Reino Unido, acaba produciendo asombrosas multiplicaciones de las cifras económicas, con cíclicas devastaciones, hasta la impensable llamarada productiva que ha cubierto el mundo entre 1948 y 1970, para arrojar después – que es hoy – nuevas dificultades.

II.

El término *capitalismo*, que a menudo se hace sinónimo de *modernidad*, sólo se extiende propiamente a partir de 1860. Es posible que la *modernidad* sea más que un sistema productivo, aunque la modificación de este sistema de producción, en la figura de un “capitalismo reformado” en la segunda mitad del siglo XX, va asociada también a especulaciones relativas a la post-modernidad. Quizás no resulte equivocado asimilar modernidad y desarrollo industrial: “*Con todo*, escribe Eric Hobsbawm, *es correcto hacer de la industria un criterio de modernidad*”⁶³. También es posible que la modernidad sea más que una forma política, aunque la expansión de la democracia y el Estado nacional, como resultado de las revoluciones burguesas a lo largo del XIX, es un rasgo de la modernidad y un proceso indudablemente asociado al nuevo modelo productivo⁶⁴. A este respecto, las revoluciones que se sucedieron en Europa en torno a la fecha de 1848 – la “primavera de los pueblos” – modificaron las sociedades políticas europeas que se configuraron paulatinamente como naciones políticas o estados nacionales: forma política cuya existencia sostenida, algunos ponen hoy en entredicho, pero que puede considerarse la característica de la era moderna.

A comienzo de los años de 1920 el economista N. D. Kondratiev describiría las pautas a las que, a su juicio, se había ajustado el despliegue económico industrial desde finales del XVIII: largas ondas expansivas que culminaban en la forma de un colapso violento. Duración aproximada de estos ciclos largos: 50 a 70 años, mediados por ondas cortas con sus correspondientes ascensos y caídas. El signo crítico del sistema explosivo abierto a finales del

⁶³ Hobsbawm, E. J. *La Era del Imperio. 1875/1914*. Crítica. Barcelona. 2003, pág. 29. Tal identificación entre modernidad e industria supondría que los países más desarrollados a finales del siglo XX estarían por lo mismo más allá de la modernidad, dado el proceso de desmantelamiento de la industria clásica que han favorecido.

⁶⁴ En una entrevista reciente Juan B. Fuentes ha caracterizado a la sociedad moderna como la sociedad “económico-técnica”, es decir, como aquella sociedad en la que las “relaciones económicas”, propulsadas por la forma industrial de producción, empiezan a “absorber” y “anegar” a cualesquiera otras “relaciones sociales antropológicas” que no sean meramente económicas (Fuentes, 2005b). Dicho en los términos de la imagen del “endoesqueleto” que aquí venimos utilizando, y según sugerencia del propio J. B. Fuentes, se trataría de aquel proceso por el cual el soporte productivo o endoesqueleto que en principio hace posible las relaciones sociales específicamente antropológicas comienza precisamente a fagocitar dichas relaciones a la par que adquiere un crecimiento propio desmesurado. Se trata ciertamente de la imagen “viva” de la muerte.

XVIII sería el 29 de octubre de 1929. El reconocimiento generalizado de la existencia de estos ciclos no está acompañado, sin embargo, de ninguna teoría plenamente satisfactoria relativa a su naturaleza y a sus causas.

Pero con nitidez se destaca, entre 1870 y 1890, una fase oscura que en su momento los contemporáneos ya nombraron *Gran Depresión*, señalando su extensión universal: más allá de los países implicados en la guerra, la revolución como la crisis económica, alcanzaría a América y al Oriente. En este contexto tuvo lugar la fundación, por Marx, de la Primera Internacional del Trabajo. Un nuevo ciclo acabaría en el hundimiento que abrió el paso a la 2ª Gran Guerra.

Ya antes, en 1848 una cadena de revoluciones había avanzado, a pesar de su rápido fracaso, en la extensión de la forma política del Estado nacional sobre los regímenes asidos a un Viejo Régimen, históricamente condenado. Esta revolución de 1848 proporcionaría el modelo de revolución universal a los alzamientos masivos posteriores; en efecto, sus repercusiones desbordaron ampliamente el radio europeo alcanzando a Brasil o Colombia y, consecuentemente, de su fracaso resultaría por lo mismo una enorme desesperanza universal. Marx, que escribiera el *Manifiesto del Partido Comunista* en el atmósfera revolucionaria del 48, se dispuso a aguardar a largo plazo, pero muchos pasaron, por decirlo en términos de los estudios bíblicos, del *profetismo* a la *apocalíptica*, es decir: de la revolución inmediata a un horizonte lejano aunque aún visible, para aumentar paulatinamente su distancia hasta acabar señalando una justicia transmundana: un reino que no es de este mundo. Fenómenos comunes y recurrentes desde fines del XVIII a nuestros días.

Pero las revoluciones no miden su éxito o su fracaso exclusivamente por los días de su duración, sino por los efectos posteriores que desencadenan tras su colapso. Éstos suelen ser mayores que los reconocidos en su círculo temporal más inmediato: tras 1848 los regímenes conservadores restaurados regresan muy dispuestos a ceder posiciones al liberalismo económico, jurídico y cultural, acordando su programa con el liberalismo moderado: salvo la constitución de una república social; el radicalismo democrático y el nacionalismo serían satisfechos a lo largo de las siguientes décadas. Pero esta concordia significa también que la burguesía dejó de ser en la Europa de los años 50 una fuerza revolucionaria. En suma: la década de 1850, década reaccionaria, es, sin embargo, un período de liberación sistemática. El gusano pisado se enrosca – dice Nietzsche – así reduce la probabilidad de volver a ser pisado. No hace falta señalar aquí la bota o el gusano.

Por lo que respecta al socialismo, 1848 es una fecha prematura, pese a que permite atisbar el perfil del enfrentamiento futuro entre el proletariado industrial y la burguesía liberal. Revisiones programáticas, análisis críticos, es un tiempo de definición y nuevas formulaciones: la revolución que permitiera construir una república democrática había de concebirse arrojando, a través de una revolución popular proletaria, la dictadura del proletariado. Reformulaciones que recogen la necesidad de una “revolución permanente”, en expresión extendida luego por Trotsky, que parece proceder de Blanqui, a través de Marx.

En fin, desde 1850 la burguesía se ha acompasado al curso histórico y las clases populares sólo se movilizan por la cuestión nacional, para caer derrotadas. Sin embargo 1848 ha significado el final de una política tradicional según la cual se consideraba que los pueblos aceptan el gobierno paternalista de los ricos y poderosos, o admiten la legitimidad del linaje por derecho divino. Las fuerzas del privilegio tendrán que modular nuevos discursos viéndose obligados a tomar en consideración la *opinión pública* que aparece como categoría política moderna en boca de los conservadores, que han comenzado a reconocerse en el término *reacción*. Dicho de otro modo: la reacción recurre también a la prensa. Los resultados positivos de la revolución pueden situar al frente del Estado a Luís Napoleón o a Bismarck, en todo caso sitúan una política de convergencia que permite contemplar que incluso el “sufragio universal” es compatible con el orden. Sólo al fondo se veía aparecer la figura de la clase obrera, de la que hoy apenas escuchamos el eco.

Si esta onda corta ha supuesto la importante turbulencia del 48, su pico y su caída han de inscribirse en un curso largo que tendrá una fecha crítica en la primera gran depresión que se abre a partir de 1871. Entre la década de los 50 y los comienzos de los 70 el mundo se hizo

capitalista y un grupo de países conformaron potentes economías industriales. Nos encontramos una vez más, no será la última, con el asombro ante cifras que aparecen desmedidas, aunque nuevas escaladas posteriores nos las presenten hoy reducidas. Excusamos los datos que indican el desarrollo económico sin precedentes, baste señalar la calma social, que sufrirá una importante perturbación hacia 1857 – una sacudida en el ciclo corto – aunque el proceso económico ascendente se recuperará nuevamente reampliando su escala productiva con rapidez a lo largo de los años sesenta. Eludiendo la estadística baste señalar el símbolo que representaron las enormes *Ferias Internacionales* cada uno de cuyos actos se representó en torno a un monumento tecnológicamente avanzado, económicamente abrumador: del Crystal Palace de Londres en 1851 a la Rotonda vienesa en 1873; para culminar en París en 1889: la Torre Eiffel. 14.000 empresas se exhibieron en Londres, serían 24.000 en París, superadas nuevamente por las siguientes 29.000, de nuevo en Londres, y las sucesivas 50.000 en París, en 1867. El proceso general es asombrosamente ascendente: la mayor del siglo se celebraría en Filadelfia en 1876.

Cabría preguntarse por las razones de este crecimiento, pero de mayor interés resulta preguntarse, a pesar de su gran alcance, por las razones de su bloqueo o de su incapacidad a la hora de ampliar la base de su desarrollo. Esta industrialización capitalista, sin duda espectacular halló, sin embargo, una dificultad insalvable para hallar mercado para sus productos. La razón de esta incapacidad explica también su explosión y crecimiento.

La posición política económica dominante a mediados del XIX consideraba prácticamente imposible, para cualquier grado de industrialización, dar empleo a una enorme cantidad de población “sobrante”. De ahí el temor continuo a la rebelión.

Ahora bien, el citado despliegue del ferrocarril, luego el telégrafo y el vapor aplicado a la navegación, en general de los medios de transporte y comunicación, supusieron la posibilidad de un mercado, por vez primera, efectivamente mundial. El desarrollo de esta posibilidad negaría aquel dogma asumido de la imposibilidad del pleno empleo y la ampliación de la base de riqueza al generar un mercado de escala universal.

La hegemonía universal de Gran Bretaña se consolidará precisamente en proporción a su potencia exportadora, dada su posición de vanguardia en el curso de la industrialización planetaria y a su condición insular. En un mundo en crecimiento demográfico intenso y en un proceso de desarrollo encabalgado o gradual de las diversas economías nacionales, la constitución del comercio internacional suponía la posibilidad de un crecimiento espectacular. Entre 1800 y 1840 el intercambio internacional apenas se había duplicado, entre 1850 y 1870 creció en un 260 por cien. Este mercado exigía asimismo inversiones del capital acumulado en varias generaciones industriales, y efectivamente la inversión británica en el extranjero se multiplicaría. En el caso de Francia, por ejemplo, entre 1850 y 1880 esta inversión se multiplicó por diez; pero Gran Bretaña avanzaba en vanguardia, por recurrir a la hoy vieja imagen del *progreso*.

Aspectos económicos menores como las nuevas explotaciones mineras de oro, sobre todo en California y Australia, tuvieron una notable repercusión. En este caso las minas pusieron en el mercado en 1853 una provisión de oro casi siete veces mayor que la existente en 1848, que contribuyó así a un aumento moderado de la inflación en un siglo generalmente deflacionario, con la consiguiente presión sobre el margen de beneficio. Además, la disponibilidad de oro supuso la estabilización del sistema monetario (sobre la base de la libra esterlina, ligada a una paridad oro fija) sin la que el comercio internacional se complica. La mera apertura de nuevas zonas económicas por la misma atracción del oro, su “fiebre”, generó rápidamente mercados poco antes imposibles. Por lo demás, en pleno crecimiento, la magnitud de las ventas superaba la dificultad, no sólo de la mayor cantidad de oro, sino de la nueva escala de la aplicación tecnológica y las nuevas fuentes de alimentos, que, en general, tendían a reducir los precios. El desarrollo de la tecnología química y eléctrica en las décadas centrales del siglo, sobre todo en el transporte y la comunicación, supuso el tránsito de una técnica compleja pero, como dijimos, todavía asequible a los prácticos más hábiles, a una tecnología que requería de una amplia formación científica ya propiamente académica (telégrafo, explosivos, fotografía...). La formación generalizada se vislumbraba ya como un factor fundamental del desarrollo industrial: la proliferación de escuelas politécnicas data de esas décadas medias del XIX. Será

justamente en el contexto de las nuevas tecnologías donde adquirirán un valor nuevo materias primas y fuentes de energía que habían sido del todo ajenas a la producción: níquel, manganeso, cobalto, aluminio y a nivel industrial por vez primera: el petróleo. Acaso debamos mencionar entre las nuevas técnicas en el ámbito subjetual, hoy diríamos del *management*, a la producción seriada o en cadena, gestión “científica” del trabajo. Producción en serie cuyas innovaciones hay que atribuir, fundamentalmente, a los Estados Unidos.

Los contemporáneos consideraron la más completa liberalización como un factor básico de la expansión económica, algo que difícilmente sostendríamos en la época del capitalismo reformado del siglo XX. Las barreras institucionales que se oponían al libre movimiento de los factores de producción desaparecieron completamente. La liberación fue, a este respecto, completa porque afectaría no sólo a los estados de gobierno liberal o bajo influencia liberal, sino a la totalidad de los estados incluyendo, y aun especialmente, a los principados y monarquías restauradas. La *Gewerbefreiheit/free enterprise* acabó con los restos de ataduras gremiales en la mayor parte de Alemania en torno a 1865, y en Austria ya en 1859. Suecia abolió los gremios en 1846, Dinamarca en 1849 y 1857... en una suerte de liquidación general del medievo que acabaría con las leyes contra la usura, con el control gubernamental sobre la minería, y con la aniquilación de toda medida proteccionista; generando mecanismos simplificados al máximo de constitución de compañías, un sistema monetario simple mediante la creación de zonas monetarias mayores (así la *Unión Monetaria Latina* de 1865 – Francia, Bélgica, Suiza e Italia -), tratados de libre comercio que reducen o eliminan tarifas arancelarias. Incluso Rusia o España (1868) tomarán parte en esta integración económica. Acaso la gran excepción haya sido Estados Unidos, dotado de un amplio mercado interior, que le llevaría a mantenerse en una vía proteccionista.

En la relación entre obreros y patronos hasta las más liberalizadas economías titubearon, pero finalmente llegarían a desprenderse de toda mediación. Incluso puede sorprender que entre 1867/75 se abolieran los obstáculos legales a las huelgas y sindicatos para que, finalmente, se fijara que sólo el mercado de compraventa de mano de obra gobernara esta relación, como gobernaba – es un modo de hablar – ya la totalidad de las relaciones de la vida de los hombres. Entre 1850 y 1870 se encuentra la era dorada del sueño liberal – la dura ilusión – del mercado autorregulado. Es indudable que esta liberación completa estimuló el desarrollo industrial-comercial aunque *de facto* muchos factores ya estaban liberalizados tiempo antes, así la emigración y el movimiento de capital no se veía subordinado a legislaciones que hoy los controlan.

La cuestión debatida sobre el carácter causal, determinante o sólo concomitante, del crecimiento que a esta eliminación de barreras haya de atribuirse, ha de quedar suspendida. No cabe duda de que se depositó una enorme confianza en este proceso de destrucción de barreras, de “profunda emancipación”. Ésta era, sin duda, muy favorable para los países de industrialización avanzada, eminentemente el Reino Unido, que podían vender libremente en un mercado mundial en el que, por su parte, compraría la materia prima, así como los alimentos, que en un ciclo creciente permitiría a los países no desarrollados seguir adquiriendo las manufacturas británicas. Entre estos países industrialmente no desarrollados ocupa un lugar fundamental el sur de los Estados Unidos, que estuvo tras el despegue de la industria textil británica, ligada al algodón. La guerra americana de secesión ha de verse como un enfrentamiento entre modelos económicos irreconciliables, un sur subordinado a las ventas masivas de algodón a Gran Bretaña y un Norte industrializado que busca la liberación de toda barrera, cuando menos al comercio interior y por lo mismo rechaza la esclavitud. En resumidas cuentas, será esta apertura de un espacio de comercio mundial la que hará de Gran Bretaña el “taller del mundo”, en el que sólo lentamente encontrará competidores.

Ahora bien, tan pronto como en 1860, veinte años después de la crisis de 1840, la economía liberal comenzaba a tomar nota de las dificultades internas a la organización productiva. Clement Juglar (1818/1905) calculó la posible periodicidad de los ciclos que, hasta entonces, sólo los socialistas y otros economistas extravagantes habían tomado en consideración. Sin embargo, la perspectiva de un crecimiento acelerado y continuo parecía definitiva, su máximo optimismo posiblemente se pudo detectar en torno a 1870. Entonces, inesperada, la primera *gran depresión* y la destrucción del liberalismo sin matices cuyo momento final, al margen de la estadística, supuso la tragedia de millones. Pero para entonces el capitalismo había

transformado la realidad histórica, apuntando la posibilidad de reducción del mundo a una realidad operativa integrada, una posibilidad que ha sido plenamente realizada en el siglo XX, si bien ya no bajo las coordenadas del absoluto liberalismo. El período que culmina con la crisis de comienzos de los años setenta, sin duda, unificó finalmente un mundo, la densidad de cuya integración económica sólo en la segunda mitad del siglo XX ha alcanzado una escala que la hace, a nuestro juicio, definitivamente irreversible. Ni el más rancio conservador de nuestros días sueña con un retorno al orden anterior a la explosión industrial.

III.

La crisis de comienzos de los años de 1870 fue vivida por los contemporáneos como una *gran depresión*. Sin duda, lo era. Solamente desde el conocimiento del hundimiento de 1929 podemos disminuir la escala de esta caída. El descenso de la tasa de beneficio, como dijimos, era contrarrestado por un aumento de la producción con aplicación tecnológica y reducción salarial. Pero estos mecanismos resultaban insuficientes: la deflación no parecía poder contenerse. El freno a esta recesión en el beneficio que pudiera proceder de la apertura de un gran mercado de bienes de consumo avanzaba a un ritmo excesivamente lento. Paulatinamente la situación crítica incitará a los gobiernos a escuchar las voces que piden protección para la producción nacional como recurso de urgencia contra la caída de precios. Desde los años 70 las tarifas proteccionistas acabaron con la época del liberalismo más extremo, en cuya doctrina más estricta el Estado – la nación política – no tenía ningún lugar: sus elementos son el individuo abstracto y la empresa, instancias que trascienden las fronteras nacionales actuando en un mercado que no conoce, en principio, fronteras. De hecho, sin embargo, serán las economías nacionales las que determinen nuevamente el rumbo del capitalismo a partir de la década de 1870. El ideal teórico liberal, por el contrario, diseña una división mundial del trabajo que asegure el mayor crecimiento, al margen de cualquier argumento político, cultural o histórico.

Ahora bien los Estados nacionales eran y son una realidad política a cuya escala se adecua el presunto mercado universal. Aunque algunas actividades financieras pueden considerarse cosmopolitas, incluso las menos políticamente polarizadas se vincularon a una economía nacional firme. Sin duda el capital que movilizan las grandes empresas transnacionales es enorme en relación a la potencia económica de multitud de Estados, sin embargo, estos siguen siendo la plataforma a cuyo través se canalizan las operaciones económicas, la producción y el consumo. El caso más conocido, el de los Rotschild, es muestra de esta mutua y metafórica catálisis política del capital y el Estado: la más cosmopolita familia de banqueros sólo logró el éxito en cuanto se asentó en la capital de un gran Estado, fracasó en cualquier otro caso. Los Rotschild de París, Viena o Londres serían una enorme potencia financiera, pero no los de Nápoles o Frankfurt. La pluralidad de los círculos políticos y culturales reaparecería, en suma, como irreductible.

Estas observaciones han de limitarse al grupo de países dotados de una economía industrial desarrollada, el resto les están subordinados y, justamente, nos cuesta considerarlos estados nacionales, dueños de su soberanía, que, al menos formalmente algunos – en especial las repúblicas hispanoamericanas – conservaron. Esta colonización alcanzará incluso a países europeos, entre ellos España, que padecieron una efectiva colonización, aunque menos intensa o profunda que los traspatios británicos, franceses o alemanes, de Oceanía o África. En estos casos una potencia económica decidía el curso de su economía, a menudo reducida al carácter de alfoz de la metrópoli.

Un segundo rasgo de importancia, el llamado mercado universal o planetario estaba formado por una pluralidad de unidades políticas, pero esta unidad de pluralidad es a su vez una unidad polémica. Las economías nacionales eran a la vez economías rivales. Signo de esta rivalidad el nuevo levantamiento de fronteras ante la crisis que volvía a poner en entredicho la existencia del mercado universal, hoy diríamos: *global*.

El proteccionismo intenso, sin duda, bloquea el crecimiento económico mundial – así sucedería entre 1918 y 1936 – pero el proteccionismo no alcanzará ese grado entre 1880 y 1914. En realidad contribuyó en buena medida a ampliar la base industrial del mundo, impulsó las industrias nacionales que abastecieron sus mercados domésticos, dando lugar en general a un

aumento de la producción y del comercio, incluso mayor que el resultado de la anterior época de liberalización completa. Su consecuencia sería la generación de economías nacionales industrialmente poderosas, que superarán la hegemonía británica.

Este proteccionismo ante la crisis estuvo acompañado de otro movimiento. Una vía directa para frenar la disminución de la tasa de beneficio consiste en la suspensión de la competencia por medio de la concentración económica. Cabe aún una tercera posibilidad: la racionalización empresarial que se conoció como “gestión científica”.

La concentración no sólo se produce bajo la forma de oligopolios que monopolizan el mercado, contra los que se alzaron las poco eficaces leyes antimonopolio. Se trata en general de un capitalismo “organizado” o “corporativo”, en que las empresas privadas eran substituidas por corporaciones, y en general grandes empresas por las llamadas, ya entonces, pequeñas y medianas empresas.

La tercera alternativa mencionada contra la crisis: la gestión científica del trabajo avanzó en tres direcciones: *i.* aislamiento del trabajador respecto de otros trabajadores y transferencia del control sobre el proceso productivo a gestores especialistas asalariados; *ii.* descomposición o microdivisión funcional del trabajo a la escala del gesto técnico y *iii.* diferentes sistemas de incentivo salarial en función de la producción. Una alternativa a la que no sacaron mayor partido los capitalistas que los planificadores bolcheviques tras 1917.

Pero aún podía hallarse un método más radical de solución de la crisis: el imperialismo colonialista. Es evidente que hay una relación incontestable entre la depresión (en torno a la década de 1870) y la fase más activa de división colonial del mundo. Que esta relación sea más o menos compleja que la mera continuidad de causa y efecto, es otra cuestión.

Por último la agitación social que acompañara a la depresión entre los 70 y los 80, es, paradójicamente, menos fácil de explicar, por lo que respecta a los obreros industriales. En realidad su salario real era mayor que en la fase anterior, dada la caída de precios fundamentalmente de los productos agrícolas. En cualquier caso su posición no dejaba de ser precaria, así durante el período descendente entre 1870 y 1890 como en el ascendente entre 1890 y 1914. Y aún más precaria en este segundo, dada la nueva relación de intercambio que se abrió paso en la época entre las zonas industriales y las áreas agrícolas del planeta, en general subordinadas a las economías industrializadas. Al margen de algunas catástrofes agrícolas, se produjo una ralentización del crecimiento de la producción agrícola, mientras la producción industrial se multiplicaba a un ritmo acelerado, descompensando su mutua relación de intercambio que, en esta coyuntura, favorecería a la agricultura: los agricultores pagaban menos por su consumo de productos industriales y la industria pagaba más por sus compras agrícolas. Esta descompensación aumentó los costes de producción en la industria, y así sobre el beneficio, que se palió trasladando el efecto a los salarios. El salario real de los trabajadores no sólo aumentó más lentamente sino que descendió en la *belle époque* entre 1899 y 1914, al menos en Gran Bretaña y Francia.

Si, pese a todo, la economía mundial vio un crecimiento importante, hay que hallar las razones en la vanguardia industrial que, por vez primera, generaba una masa ingente de compradores de productos y servicios, alejando a los ciudadanos de las grandes ciudades de las economías rurales tradicionales, y constituyéndolos en masas urbanas de consumidores. El crecimiento urbano es el signo más característico del período, las ciudades pudieron contemplarse en un continuo crecimiento y remodelación, como estando *en* marcha, según el título de A. J. Toynbee (*Cities on the move*) .

“...gracias al descenso de los precios, que se había producido durante el período de la depresión, esos consumidores disponían de mucho más dinero que antes para gastar, aun considerando el descenso de los salarios reales que se produjo a partir de 1900”⁶⁵

⁶⁵ Hobsbawm, E. J. *La Era del Imperio. 1875/1914*. Crítica. Barcelona. 2003, pág. 57

La élite intelectual meditaba sobre el riesgo de las masas, que empezaban a hacer las delicias de los vendedores. La industria publicitaria o la venta a plazos son signos aparecidos en la década de los 90.

IV.

Ahora bien, el siglo XX anunciaba una transformación cuyo mero esquema, al modo en que hemos recorrido el desarrollo general decimonónico, requeriría de un espacio desproporcionado.

Nos limitamos a considerar el lugar determinante que el incremento espectacular del consumo masivo ha tenido en el despliegue económico de los veinte años que median entre 1948 y 1970. Semejante crecimiento estaba visiblemente apuntado desde el tramo final del siglo XIX. Se trata de un despliegue del consumo masivo que entre una abundancia, indudablemente benéfica, en los países desarrollados, ha dado lugar a la destrucción de los últimos restos de estructuras de acogida y relación, que el liberalismo más radical nunca pudo demoler, puesto que, por el contrario, había de contar con ellas para su realización.

Un mundo moderno sobre la modernidad clásica industrial, que podemos, quizás, llamar *ultramoderno*⁶⁶. Este mundo nuevo del consumo hace de la abundancia un principio constitutivo.

“...a diferencia de los ferrocarriles, de los barcos de vapor o de la introducción del acero y de las máquinas herramientas – que reducían los costes -, los nuevos productos y el nuevo estilo de vida requerían para difundirse con rapidez unos niveles de ingresos cada vez mayores y un elevado grado de confianza en el futuro”⁶⁷

Pero esta abundancia tiene exigencias considerables. Podemos sostener hoy que el colapso económico de 1929 no tuvo sus causas en la guerra mundial. Antes bien la guerra mundial discontinua (de 1914 a 1948) tuvo las mismas causas que esta debacle económica del 29, causas que no son distintas a las que actúan tras los ciclos de Kondratiev. En especial, la contracción del beneficio y la competencia mundial no ya entre empresas transnacionales en el mercado libre, sino entre los estados colonialistas a través de los cuales la actividad productiva se informa. Hoy, fracasado el ensayo de construcción de un sistema económico que durante años apareció como alternativa, la extensión inusitada de la base de consumo está modificando la vida de los hombres a una velocidad nuevamente acelerada. La nueva sociedad alzada a un ritmo histórico nuevamente reamentado, en el lapso casi súbito de veinte años, ha procedido de un equilibrio acordado – a la vista de una economía alternativa – entre el rigor sin reglas del liberalismo y la apropiación colectiva sin propiedad del socialismo. “Agentes sociales” y empresas han convergido en la conformación de las nuevas sociedades del consumo que, pese a todo, han iniciado una difícil modificación tras la crisis de los años 70. Pero en este proceso estamos.

Ahora bien, esta ampliación del consumo juega en un complejo equilibrio inestable entre la producción “derivada” a áreas del planeta en la que es posible reducir los salarios (fenómeno al que se llama *deslocalización*) y la riqueza suficiente que garantice la salida de esa producción encontrando nuevos “yacimientos” de consumo en los países industrializados. Aunque éstos pueden hoy llamarse en buena medida desindustrializados, en ellos está apareciendo un paisaje muy diferente.

“Las clásicas regiones industriales “posfordianas”... no tenían grandes ciudades industriales, empresas dominantes, enormes fábricas. Eran mosaicos o redes de empresas que iban desde industrias caseras hasta modestas fábricas (de alta tecnología, eso sí) dispersas por el campo

⁶⁶ En la entrevista más arriba mencionada, así como en un artículo también muy reciente, Juan B. Fuentes ha caracterizado a la sociedad que aquí proponemos llamar ultramoderna como sociedad “económico-tecnológica optimizada y consumista” es decir, como aquella sociedad en la que la producción, cada vez más tecnológicamente especializada y desprendida de toda posible investigación científica básica sobre sus consecuencias, se orienta predominante y crecientemente a “producir para consumir” “lo más posible, lo más deprisa posible y lo más variado posible” (Fuentes, 2005a y b). Como se ve, se trata ciertamente de la apoteosis de la “producción del consumidor” ya iniciada a comienzos del siglo XX

⁶⁷ Rostow, 1978, Pág. 219. citado en Hobsbawm E. *Historia del siglo XX*. Crítica. Barcelona. 2004. pág. 108

y la ciudad. ¿Qué le parecería a la ciudad de Bolonia, le preguntó una de las mayores compañías de Europa al alcalde, si instalaba una de sus principales fábricas en ella? El alcalde rechazó educadamente la oferta”⁶⁸

El alcalde comunista de Bolonia excusa transformar su ciudad según el modelo de las viejas urbes industrializadas tipo Milán o Turín. Pero los viejos problemas no han desaparecido, la mano de obra no cualificada se ve arrojada por una tecnología asombrosamente versátil capaz de suplir la mano del hombre en labores antes insospechadas y de agilizar y hacer fluido el consumo. Ahora bien, los sistemas de seguridad social que restan de los veinte años de crecimiento económico y guerra fría permiten contemplar unas sociedades en las que la revuelta está adormecida, entre el consumo generalizado.

Este consumo – cuyo nuevo grado crítico produce fenómenos inéditos – abre una escala inesperada en el proceso de desarticulación social. Un viejo problema que ofrece rostros nuevos: se trata de la vieja ruptura de los hilos que habían imbricado a los individuos en el tejido social. Estos hilos son otro modo de nombrar al endoesqueleto antropológico de enseres hoy, sin embargo, abundantes y a la vez débiles, al punto de no poder realizar su función sustentadora y constituyente; junto a ellos el pensamiento débil, la crisis de las obras de cultura o el fin de las ideologías. El lento avance a lo largo del siglo XIX de la sociedad sobre la comunidad, por decirlo rápidamente, se contempló como un proceso netamente positivo, hoy topamos con sus límites negativos.

“Las ventajas materiales de vivir en un mundo en donde la comunidad y la familia estaban en decadencia eran, y siguen siendo, innegables. De lo que pocos se dieron cuenta fue de lo mucho que la moderna sociedad industrial había dependido hasta mediados del siglo XX de la simbiosis entre los viejos valores comunitarios y familiares y la nueva sociedad, y, por lo tanto, de lo duras que iban a ser las consecuencias de su rápida desintegración”⁶⁹

En el occidente abundante que ve desfallecer las estructuras morales o comunitarias hay inscrita una doblez que corrompe la alegría del paraíso, pero que quizás pueda ser vencida con la nueva economía de la virtud.

No ha sido fácil nunca comer abundante y alegremente junto a un hombre que muere de hambre, del mismo modo que nadie puede ignorar que el consumo tiene su revés productivo en una unidad compleja cuyo envés es el gasto generalizado. Hemos de ignorar este otro lado del consumo, para entregarnos a la satisfacción imposible de nuestros deseos. Un culpable rencor late en nuestra alegría forzada que, dando por resuelto el problema, exige el final de la guerra y la explotación, del hambre y la enfermedad, de la triste infelicidad. Gesto de pretendida generosidad en un ambiente fantástico de moda juvenil con hilo musical.

Pero el mundo colonial, ahora independiente, ha avanzado por la vía ardua de la industrialización, hoy, en competencia con las antiguas metrópolis, unas poblaciones que están a las puertas de los paraísos del gasto, en un presunto nuevo orden resultado de la desaparición de la economía socialista, exigen también su derecho al ocio y al descanso, a la dispersión y al gasto. Pero este orden nuevo sigue teniendo un fuste clásico, los estados nacionales no han desaparecido, ni el mundo de la abundancia les permite, al parecer, “bajar la guardia”.

IV

Tecnología y praxis: La subjetividad moderna (II).

I.

Ofrecer una doctrina integrada y sistemática de la figura de la subjetividad moderna es además de un programa difícil, hacia el que ha avanzado el trabajo de numerosos grandes autores contemporáneos con resultado diverso, acaso una empresa imposible: ¿la insistencia en la

⁶⁸ Hobsbawm, E. J. *Historia del siglo XX*. Crítica. Barcelona. 2004, pág. 306

⁶⁹ *Ibid.* pág. 341

índole fragmentaria, asistemática, rapsódica del débil pensamiento moderno no indica esa imposibilidad?

Por nuestra parte y al margen del éxito que pudiéramos lograr juzgamos que toda construcción teórica es sistemática, no existe la posibilidad de un pensamiento rapsódico aunque puedan obscurecerse las líneas de fuerza que integran una colección de aforismos al punto de hacerlos aparecer como colección, manojo o ható, pero también un racimo constituye alguna forma de unidad. La cuestión acerca de si esa unidad es o no sistemática, la dejamos aquí al margen. En realidad, quien adopta un estilo aforístico apunta las conexiones que laten bajo sus epigramas, componiendo en todo caso una suerte de *escolios sucesivos a un texto implícito*, por utilizar el preciso título de la obra de Nicolás Gómez Dávila. Que el texto emerja se deja en tal caso a cargo del lector. Hubiéramos querido construir el texto y no limitarnos a los escolios, a nuestro juicio es antes un defecto de luces, una deficiencia de dedicación, así como la propia naturaleza de nuestro interés en este momento la que nos fuerza a limitarnos a una labor de anotación, de descripción fenoménica o de comentario, dejando para mejor ocasión la labor de construcción del texto que pueda subyacer a lo que, con todo, no son escolios o notas, sino consideraciones que acaso arrastren un mínimo constructivo suficiente para seguir desarrollando la comprensión de la modernidad, que es realmente una hermenéutica de sí, como tal nunca definitiva, pero no por eso asistemática.

Nuestro acercamiento al tiempo de la gran transformación que lacónicamente ciframos en el nombre de *modernidad*, parte de la idea de *forma cultural* soportada en una concepción, apenas dibujada en estas páginas, del campo antropológico, es decir, en un concepto filosófico-antropológico general de la naturaleza y figura humana. La sacudida que el espacio antropológico ha sufrido en el curso de la revolución moderna, de una profundidad cuyo calado sólo hoy comenzamos a vislumbrar, es el objeto de estas páginas finales. Esta conmoción ha de integrarse en el marco que, a grandes trazos, han dibujado las páginas anteriores, dedicadas al curso histórico económico del mundo desde finales del siglo XVIII. Sin una referencia a ese contexto la composición psichistórica de la subjetividad moderna carecería de sentido. La morfología del campo antropológico es el trasfondo sobre el que puede dibujarse la forma de nuestros deseos, de nuestros temores y esperanzas, de nuestro inquietante naufragio y compleja insatisfacción. Tratar estos modos de ser en el terreno de la individualidad abstracta es condenarse al sinsentido. Acaso el espejismo que ilusiona las explicaciones meramente psicológicas de la "conducta" humana radique en la ilusión moderna de una *sociedad de los individuos*, un espejismo que lleva a contemplar las sociedades como convenios interindividuales, resultado del contrato, única forma de alianza entre los hombres que la modernidad *parece* reconocer.

Si hay un rasgo de la modernidad reciente, de la ultramodernidad, que pueda caracterizar nuestra praxis casi descompuesta es la de una indefinida negatividad, una profunda insatisfacción, la cual está íntima y evidentemente ligada a las exigencias de un mercado pletórico cuya viabilidad parece exigir un sujeto desmedido que, al modo del mitológico Erisicton, tanta más hambre padezca cuanto más coma, tanta más sed cuanto más beba: "toda comida es en él causa de comida", dice Ovidio⁷⁰. Erisicton alimenta finalmente su hambre con su propia substancia, y devorándose a sí mismo no consigue liberarse de su apetito: "y el infeliz alimentaba su cuerpo disminuyéndolo".

Que semejante estado generalizado de insatisfacción, en virtud del cual el consumo de la superproducción pueda ser asumido, ha sido desde luego un resultado histórico advenido pero, a la vez, un objetivo explícito, pueden mostrarlo, sin duda entre muchos testimonios, las palabras de Charles Kettering, hombre importante de la *General Motors*:

"la clave para la prosperidad económica consiste en la creación organizada de un sentimiento de insatisfacción"⁷¹

II.

⁷⁰ Un mito que ha glosado en este sentido Santiago Alba Rico en *La ciudad intangible. Ensayo sobre el fin del neolítico*. Hiru. Guipúzcoa. 2001

⁷¹ Citado en: Sánchez Ferlosio, Rafael. *Non olet*. Destino. Barcelona. 2003, pág 18.

Acontecimientos críticos, presentes en nuestro horizonte, han modificado la figura de la modernidad, tal como era accesible a los hombres de las primeras décadas del siglo XX: no tanto la larga guerra mundial entre 1914 y 1945, cuanto la *Gran Depresión* de la década de los años treinta y la imprevisible escalada económica que ha bendecido y asolado al mundo entre 1945 y la década de los 70 y, finalmente, el hundimiento de la Unión Soviética a finales de los años ochenta. Los análisis clásicos de la modernidad han de ser releídos a la luz de la nueva revolución de siempre, de la incesante aceleración de nuestro tiempo, paradójicamente revertido.

En primer lugar, insistimos en que la idea esbozada de forma cultural está desarrollada teniendo presente el proceso de constitución de los primeros ciclos culturales antropológicos, y, tal como ha sido arriba expuesta, todavía al margen del problema del principio de dinamismo histórico de estos círculos primitivos: una cuestión que supone alguna concepción de la fractura de los primordiales ciclos antropológicos integrados al límite a los que, en otra ocasión, hemos llamado *sínolon*⁷² (pl. *sinolones*). Semejante fractura se produciría en torno a la cuestión de la producción, control y distribución social del excedente, cuestión en torno a la que surge la sociedad política o el Estado *sensu lato*. Cuestión histórico-antropológica fundamental que aquí no podemos abordar y a la que aludimos como término de contraste respecto de la índole de las sociedades de la vanguardia histórica que constituyen la ultramodernidad. En términos generales nos hicimos cargo del problema al tratar del llamado *proceso de la civilización* en contraposición a la pluralidad de los círculos culturales (*factum de la confusio linguarum*).

La cohesión límite – antes momento asintótico de un esquema teórico que sociedades positivas cuya estructura pudiera mostrar la arqueología – se deriva de la estructura enteramente asimétrica, sin espacio posible de simetría entre los términos-individuos que la integran. En *Las civilizaciones actuales* Fernand Braudel arriesga una metáfora en relación al feudo medieval, del que afirma es “una persona robusta”⁷³, que creemos que cuadra más ajustadamente a los ciclos culturales más primitivos, en los que, por ejemplo, la identidad individual se presenta a la escala del grupo y no a la de cada cuerpo humano, que figura como término de una red integrada de relaciones asimétricas definidas por el parentesco: la ausencia de nombre propio para cada individuo del grupo, usándose un nombre colectivo, indica esta ausencia de identidad a escala de cada individuo. Así dos individuos aparecerán uno frente a otro obligados por su posición en la estructura de parentesco, en la que la edad o el sexo – características orgánicas – son determinantes; y no habrá, en el límite, ningún respecto en relación al cual pudieran figurar como términos de una relación simétrica y transitiva, ni siquiera la “fraternidad” o hermandad será en este contexto una relación simétrica puesto que estaría inmediatamente especificada en relación al sexo y la edad de cada uno de los hermanos. El varón de mayor edad no mantiene relaciones de simetría con otros hermanos o hermanas de la misma unidad de parentesco.

Además ningún miembro del grupo puede serlo sin estar integrado en las redes del parentesco, se trata así de *sociedades sin extraños* dado que el principio de ingreso en el grupo consiste en la *alianza* a través de la cual un individuo, inicialmente ajeno al grupo, establece relaciones con alguna unidad parental al formar una “familia” en su seno. Es el límite de integración que la sociología clásica pensaba bajo la idea de relaciones orgánicas, características del tipo de colectividades que, por ejemplo, F. Tönnies llamara *comunidades (Gemeinschaften)*. La figura del *yar*, el extraño entre los nómadas árabes – *ger / gérim* hebreo –, así como la del *meteco* helénico, son figuras posteriores e indicio de la desintegración de la unidad cerrada de estos grupos de integración límite. Si estas sociedades suponen la cota 0 del curso histórico, las sociedades de vanguardia de nuestra ultramodernidad, en la cota 1 del proceso, pueden ser vistas, por contraposición, como sociedades de individuos, según un esquema recurrente en la tradición sociológica, sin duda, simple y abstracto pero adecuado en su grado de generalidad. Tomamos nota de la contraposición entre ambos extremos, no entramos en las causas y fases del proceso, nos limitamos a anotar que frente a la comunitaria integridad del “sínolon”, por mencionar un único dato, casi un tercio de la población británica vivía sola en 1991⁷⁴.

⁷² Muñoz, Fernando. Gustavo Bueno: Edad y Realidad. *Anábasis*. 1ª época Nº 6. 1998

⁷³ Braudel, Fernand. *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*. Tecnos. Madrid. 1993, pág. 278.

⁷⁴ Hobsbawm, E. J. *Historia del siglo XX*. Crítica. Barcelona. 2004. pág. 324

El parto de nuestra individual singularidad en los albores de la historia, que alcanza su hipertrofia moderna en nuestro presente, ha tenido indudablemente efectos que estimaremos positivos, pero no se ha producido sin dolor:

"En su exhortación formulada en las penumbras de la noche que se disipa y tratando de incorporar en su propio ser la cabeza "compartida" de Ismena, Antígona llega, lo más cerca que puede expresarlo una lengua "moderna", a una conciencia, a una rearticulación, de aquellas oleadas osmóticas que en ciertos momentos pueden negar la individualidad, disolver la primera persona del singular y hacer que los seres humanos "fluyan los unos en los otros". (Recuerda uno el testimonio de Keats sobre la irrupción de otras presencias humanas en su propio yo psíquico y corporal)"⁷⁵

¿No está la tragedia de la cultura moderna, por evocar a Simmel, inscrita en la tragedia clásica?, ¿no expresa Antígona los dolores de parto de la singularidad individual cuyo paroxismo celebramos hoy?

"Cuando en los versos 71 y 72, con su vehemente "a él habré de sepultar" y su (rara) ruptura de sentido después del verbo, Antígona emplea el e1gw', la palabra es una amarga concesión. Ese "yo" es ahora el indicador de su soledad, de esa obligada ruptura con la unidad del parentesco, con la colectividad de la familia o del clan que hacía posible la fusión de sentimientos, propósitos y acciones. El coro trágico griego puede haber sido un vestigio tardío de esas fusiones"⁷⁶

La atomización individualista, que la ruptura final de los lazos medievales que anudaban la existencia de los hombres ha producido, significa un bloqueo, a menudo trágico, del flujo de unos hombres en otros. Es cierto que la consistencia neolítica del orden antropológico se recrea incluso sobre las ruinas de la tecnología y que los lazos pueden reconstruirse pese a las exigencias disolventes de la más recia ultramodernidad.

III.

La división funcional de la sociedad moderna, su grado límite de diferenciación, que lleva aparejado modos nuevos de integración alejados de la cohesión tradicional, es decir, de la *matriz neolítica* – a la que llamamos *cultura* - parece suponer el fin de la historia, en cuanto que esta diferenciación estaría trascendiendo las diferentes culturas; dando lugar a la superación de ese estado histórico que hemos nombrado de *confusio linguarum* y que consideramos *factum* histórico, esto es, condición de posibilidad de la historia misma. Esta apariencia late tras el fin de la historia que llevamos décadas oyendo narrar.

El curso histórico que Norbert Elias, entre otros muchos, cifra en el singular *proceso de la civilización* concebido como un proceso de diferenciación social creciente, integrada en círculos de radio consecutivamente re-ampliados, parece desbordar la diferenciación de ciclos culturales en la constitución final del Género Humano.

"Desde el punto de vista del comportamiento y de la vida afectiva, el proceso de la "civilización" es el mismo que desde el punto de vista de las relaciones humanas, esto es, el proceso de la interdependencia creciente, la intensificación de la diferenciación de las funciones sociales y, congruentemente, el establecimiento de vínculos cada vez más amplios, de unidades de integración cada vez mayores, de cuyo surgimiento y dinámica depende la vida del individuo, tanto si éste lo sabe como si no lo sabe"⁷⁷

Así tenemos este mundo de productores "de la decimoctava parte de un alfiler", según el ejemplo de Adam Smith, cuyas micro-operaciones, inscritas en el proceso productivo, se coordinan en radios de integración creciente que, en el grado de unificación del mundo propio de la sociedad industrial, alcanzan a la totalidad de la producción mundial. El proceso también ha sido descrito por Gustavo Bueno, con las siguientes palabras:

⁷⁵ Steiner, George. *Antígonas*. Barcelona: Gedisa. 2000 pág. 254

⁷⁶ Steiner, George. *Antígonas*. Barcelona: Gedisa. 2000 pág. 253

⁷⁷ Elias, Norbert. *El proceso de la civilización*. F.C.E. Madrid. 1993, pág. 330

“Ley del desarrollo inverso de la evolución cultural: la Cultura, en cuanto todo complejo que reúne a todas las culturas humanas, tomada en su estado inicial, reconocible ya como humano, evoluciona de suerte que el grado de distribución (dispersivo) de sus “esferas” (o “culturas”) disminuye en proporción inversa al incremento del grado de atribución (disociativa) constitutivo de sus categorías”⁷⁸

De esta suerte, el límite del proceso de diferenciación no constituye una meta trascendente, más allá de la historia, sino que se encuentra ampliamente realizado a lo largo de la historia, sobre todo en el mundo unificado del imperialismo y el colonialismo modernos, bajo la forma de una “refundición” de las esferas culturales en una única esfera universal que se realiza simultáneamente a la creciente disociación o diferenciación de las líneas divisivas de especialidades o categorías culturales: lo que suele llamarse “barbarie del especialismo”. Esta disociación o diferenciación – tecnológicamente mediada como cada gesto de la vida moderna – supone, en fin, una especie de distancia, metafórica dado que no se mide en metros, que aísla a los individuos en sus esferas especiales disociándolos, sin que la integración coordinada que da sentido a las micro operaciones especializadas de cada hombre y determinantes de su vida se le aparezca como un horizonte de sentido capaz de *comprometerle*, porque se trata de la integración en la racionalidad productiva del mercado mundial, y sin que pueda sentirse *acogido* en esta integración cuya forma es puramente *racional*, según se dice habitualmente para indicar que responde a cálculos de mercado⁷⁹. Queda lejos toda forma de acogida en nombre de viejas supersticiones, es el orden racional del mundo moderno el que debiera *calcular* el sentido de la existencia humana. Pero esta distancia que, a efectos *personales*, sólo es pseudo-salvada por esa integración “racional”, tiene un costado que nos limitamos a sugerir a través de las viejas palabras de D. Diderot:

“Como de todas las demostraciones exteriores que despiertan en nosotros la conmiseración y las ideas del dolor, los ciegos sólo son afectados por el lamento, sospecho que en general tienen algo de inhumanidad. ¿Qué diferencia hay para un ciego entre un hombre que orina y un hombre que sangra sin quejarse?, ¿y nosotros mismos no dejamos acaso de compadecernos cuando la distancia o la pequeñez de los objetos producen en nosotros el mismo efecto que la privación de la vista en los ciegos? ¡A tal punto nuestras virtudes dependen de nuestra manera de percibir y del grado en que nos afectan las cosas exteriores! Así que no dudo que, sin el temor al castigo, muchas personas sentirían menos pena matando a un hombre a una distancia en que no lo viesan más grande que una golondrina que degollando a un buey con sus manos. Si sentimos compasión por un caballo que sufre y si aplastamos a una hormiga sin ningún escrúpulo, ¿no es acaso el mismo principio el que nos determina?”⁸⁰

En el extremo del proceso histórico de integración-diferenciación, en el que se sitúa la modernidad, las afecciones externas están amortiguadas en grado máximo para individuos cerrados en el círculo de su función especializada, la sordina de este círculo funcional se ha hecho paulatinamente más densa con el grado creciente de atribución *disociativa* – dicho en términos estrictamente lógicos – de las categorías culturales. Pero no se trata de un problema de mera o pura lógica, sin que esto signifique que la tragedia de nuestra soledad no tenga su lógica propia.

La especialización ha sido llevada al extremo a través de la tecnología que resulta, desde mediados del siglo XIX y quizás no antes, de las construcciones de las ciencias físico matemáticas. *Ciencias por antonomasia*, frente a las *ciencias por analogía* que también llamamos ciencias: del espíritu, humanas o sociales; las cuales, precisamente, derivaron del ensayo de aplicación del presunto método de las ciencias físico matemáticas, el cual se identifica a menudo con la matemática misma constituida en *organon* de todas las ciencias, a los fenómenos antropológicos. Los resultados de las operaciones del agente de estas *ciencias por antonomasia* manifiestan un grado de *neutralización* o *segregación* de las operaciones de las que proceden, una total independencia, que hace de un teorema geométrico un producto praetercultural, en cuanto desligado del ámbito genético histórico-cultural en que haya sido

⁷⁸ Bueno, Gustavo. *El mito de la cultura*. . Prensa Ibérica. Barcelona. 1996, pág. 198

⁷⁹ A este respecto resulta muy relevante la vinculación que Juan B. Fuentes ha establecido, en la entrevista arriba citada, entre la “mera “ o “pura” “razón” (acaso la “razón pura”, nos atreveríamos a sugerir por nuestra parte) y el desarrollo de la sociedad “mera” o “puramente” “económica” (Fuentes, 2005b).

⁸⁰ Diderot, Denis. *Carta sobre los ciegos, para uso de los que ven*. El cuenco de plata. Buenos Aires. 2005, págs. 49-50

construido. Ahora bien, no sólo es singular la estructura de las ciencias, sino que las operaciones mismas del sujeto gnoseológico – la subjetividad científica – no guardan analogía con la práctica normativa o cultural del hombre, mucho menos con la conducta zoológica general, dado que no toleran un mínimo grado de contingencia, resultando estrictamente necesarias. Se trata de cursos de operaciones que pueden repetirse o reiterarse, algoritmos que pueden ser mecánica o electrónicamente procesados, tecnológicamente reproducibles manteniendo la *identidad* de sus resultados. El sujeto gnoseológico alcanza un rigor tal en la sujeción normativa de sus operaciones, que propiamente produce en esa sujeción sin holgura su objetivación más perfecta.

Por lo que respecta a las morfologías tecnológicas – aparatos, artefactos, instrumentos científicos... - derivadas de los teoremas científicos, diremos que se muestran con un rostro bifaz: por un lado su estructura esencial es definitiva en cuanto que responde a verdades científicas demostradas, pero su producción ha de contar, primero, con la industria humana y su grado histórico de desarrollo que puede no permitir la producción de artefactos científicamente posibles, pero, en segunda instancia, ha de contar también con cierta consistencia cultural que a menudo se contempla como un obstáculo tradicionalista, un lastre sociocultural al libre avance de la tecnología y de la ciencia. De ambas y la misma puesto que la distinción entre ciencia y tecnología es cada vez más artificiosa, ya que si la tecnología resultó de las construcciones científicas que, a su vez, proceden de técnicas anteriores, a día de hoy la tecnología resulta parte formalmente imprescindible del desarrollo de las ciencias ultramodernas. Este lastre resulta, por decirlo de algún modo, del contacto reanudado de la ciencia con la realidad histórico – social a través de sus producciones tecnológicas, es, en suma, un lastre histórico o social, no científico-tecnológico.

En cualquier caso las operaciones tecnológicamente formateadas, a través de estos aparatos, adquieren un carácter *analógicamente* praetercultural, por semejanza con las operaciones científicas del agente – sujeto gnoseológico – de las *ciencias por antonomasia*. Esta índole praetercultural se manifiesta en la “superación” de los lenguajes humanos de palabras mediante la formalización matemática que permite a los agentes científicos colaborar, por así decir, en silencio. El *logos* doblemente articulado queda trascendido por la formalización matemática, sobre la base de la reducción a magnitud, que permite a varios científicos hablantes de lenguas diversas cooperar simultáneamente, no porque todos ellos hablaran el “lenguaje matemático”, sino precisamente porque a través de la matemática precisamente *no hablan*, puesto que la matemática no es un idioma antropológico, una lengua natural.

"Por medio de su construcción geométrica y después puramente simbólica, las matemáticas rompieron los grilletes del lenguaje"⁸¹

Al llamar *lenguaje* a la notación matemática incurrimos sencillamente en una metáfora, tan habitual, sin embargo, que ocasionalmente olvidamos su índole metafórica y la hacemos pasar por designación adecuada. Basta observar la lectura de una serie de operaciones matemáticas para tomar nueva constancia de la índole no lingüística de la estructura formal o de la sintaxis matemática.

"Los signos numéricos, que llamamos figuras y cifras, los caracteres planetarios, las marcas para los minerales, y muchas otras cosas en química, aunque sean siempre las mismas y no varíen, son comprendidos por todos los pueblos de Europa, y cuando se leen cada uno los pronuncia en la lengua o dialecto de su país"⁸²

En cualquier caso, la semejanza entre las operaciones mediadas tecnológicamente y las operaciones científicas, no es meramente estética, sino una semejanza profunda a la que a menudo se señala en la denuncia de la nueva mecanización del mundo social o, en su límite, de la completa automatización del mundo de la vida. Límite que, sin embargo, no puede alcanzarse, en cuanto el hombre siga contando, como instancia irrebalsable, con su cuerpo orgánico. A no ser que, justamente, esta somaticidad pueda ser y, acaso, de hecho esté siendo reducida tecnológicamente.

⁸¹ Steiner, George. (2000) *Lenguaje y silencio*. Barcelona: Gedisa (2ª edición), pág. 31

⁸² Webster, John. (1654) *Academiarum examen*. Citado por Eco, Umberto. (1993) *La búsqueda de la lengua perfecta*. Madrid : Grijalbo - Mondadori pág.185

Signos no faltan, me limitaré a dos noticias recientes:

1. Kevin Warwick, catedrático de Cibernética en la Universidad de Reading, ha logrado la instalación de microchips en su propio cuerpo, funcionalmente equivalentes al sistema nervioso en relación a operaciones que alguien podrá considerar todavía elementales, pero que sin reducirse a la reacción refleja parecen abrir cauce a una objetivación completa del cuerpo humano, cuya repercusión sólo podríamos adivinar. En la primavera de 2005 Warwick comenta lo siguiente en relación a un brazo robótico, controlado por un microprocesador instalado en su propio sistema nervioso:

"no es algo que notes como extraño, como 'otra cosa', ya que la señal llega directamente al cerebro". Por tanto, la sensación no es que "tocas" algo, sino que "tu mano robótica está tocando algo" .

El profesor Warwick es la muestra de que un magnífico ingeniero y científico puede avanzar por el cauce de su especialidad con un bagaje filosófico no insuficiente, sino contradictorio o absurdo, incluso negado continuamente por los resultados de su propio trabajo científico o técnico.

"Es algo excitante, se trata de un cambio científico, pero también filosófico, ya que te obliga a redefinir la pregunta: ¿qué es 'yo'? Si tu cerebro es parte de una máquina, es parte de tu cuerpo, tu parte inmaterial y además eres parte integrante de una red. Tu percepción va más allá del cuerpo físico"⁸³

Ahora bien, no por desapercibido y meramente ejercitado ese bagaje filosófico deja de resultarnos, por lo menos, alarmante. El dualismo que el profesor británico ejercita no tiene, en principio, mayor trascendencia. Forma parte de una larga tradición metafísica (moderna) cuyo umbral puede hallarse en la obra de Descartes, pese a que suyas son estas palabras que, al menos, demuestran su conciencia de una posición aporética:

"Me enseña también la naturaleza mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed etc. que yo no sólo estoy en el cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa y percibiría esta herida con el sólo entendimiento como un piloto percibe por medio de la vista algo que se rompe en su nave;..."⁸⁴.

Hay un aspecto ultramoderno de esta metafísica que no podemos dejar de mencionar: la posibilidad que incluye de un tratamiento completamente objetivo del cuerpo. La concepción del cuerpo humano como susceptible de completa objetivación haría del cuerpo una suerte de medio o herramienta, en cualquier caso concedería al cuerpo una posición instrumental que, como tal, puede aplicarse al logro de unos u otros fines. El cuerpo se concibe pues como medio, a través del cual, se pueden controlar aplicaciones suyas distantes, ya sea unos metros o unos miles de kilómetros; la instancia de control – el *kubernh'thç* – habrá de ser ese "yo" o "parte inmaterial" que, a través de la percepción, "va más allá del cuerpo físico" como constituyendo un cuerpo metafísico.

"Cuando hice mi experimento en Nueva York, que consistía en controlar desde allí, con mi sistema nervioso conectado directamente a Internet para controlar una mano en el Reino Unido, en otro continente, eso demuestra que el cuerpo no es sólo esto, lo que ves ahora, sino cualquier cosa que puedas conectarte mediante cables. Es un concepto muy diferente. Es como ser un Supermán, en cierta manera"

Aunque hoy no es nuevo puede considerarse perfectamente moderno este programa de reducción tecnológica del cuerpo, que concibe la posibilidad de su completa objetivación. Por supuesto en un medio social mecanizado, en analogía con las operaciones gnoseológicas de las ciencias por antonomasia.

⁸³ <http://www.elmundo.es/navegante/2004/11/18/entrevistas/1100776909.html>

⁸⁴ R. Descartes. (1642) *Meditaciones Metafísicas*. VI. Madrid:Alfaguara. 1977. pág.68.

Con semejante objetivación perfecta, suspendida su somaticidad orgánica, *íntima y constitutivamente ligada al placer y al dolor*, habríamos alcanzado el extremo de la sordina aislante en que cada subjetividad puede envolverse. A partir de ese momento únicamente cabría una concepción instrumental del individuo. Las consecuencias políticas que, desde luego en otra circunstancia, se han extraído, son dignas de consideración. También han sido habituales a este respecto, como ahora en las palabras de K. Warwick, las referencias al *Übermensch*. Ernst Jünger escribía en 1934:

“Existen evidentemente actitudes que capacitan al ser humano para distanciarse mucho de las esferas donde el dolor manda como dueño absoluto. Semejante apartamiento se manifiesta en que el ser humano es capaz de tratar el cuerpo – es decir, el espacio mediante el cual participa en el dolor – como un objeto. Ese procedimiento presupone ciertamente la existencia de un puesto de mando situado a una altura tal que desde ella el cuerpo es considerado como un puesto avanzado que el ser humano es capaz de lanzar al combate y sacrificar desde gran distancia.”⁸⁵

La concepción del *dolor*, de la relación del hombre con el dolor, como piedra de toque de la constitución humana y del mundo en que habita, puede sernos aquí de ayuda. ¿Cuál es la relación del hombre moderno con el dolor? (otro tanto podríamos preguntar en relación al placer). En primer lugar es evidente que el dolor es ineludible porque no puede eludirse el cuerpo humano, aunque la consideración anterior, relativa a la distancia a partir de la cual las “afecciones externas” quedan amortiguadas, evoca las palabras de Jünger al comienzo de la obra que hemos citado.

“La ineludibilidad del acoso del dolor se pone de relieve con especial claridad cuando contemplamos vidas pequeñas, comprimidas en un breve espacio de tiempo. Así es como nos parece amenazado en proporciones inimaginables el insecto que va serpenteando a nuestros pies por entre las hierbas... su pequeño camino se asemeja a una ruta de espantos; un enorme arsenal de fauces y de pinzas se halla expuesto a ambos lados de ella. Y, sin embargo, esa ruta constituye un trasunto de la nuestra”⁸⁶

Ahora bien, ¿el cuerpo cibernético es susceptible de dolor?, pues no sentiría yo dolor, dice Descartes, si el piloto no fuese el navío mismo. Cuerpo anestesiado, distante, racionalizado íntegramente: cuerpo extraño.

Por otra parte, desde el final de la 2ª Guerra mundial, históricamente un lapso brevísimo que ofrece transformaciones de la mayor importancia, “el arsenal de fauces y pinzas” que amenazan la ruta vital de los individuos podría considerarse disminuido. Por el contrario esas piezas del terror se ofrecen hoy imbricadas con la vida cotidiana misma más que a los lados del camino como una amenaza externa: imbricadas en la forma de la maquinaria, la industria, la tecnología ordinaria de las grandes ciudades que, sin alcanzar el extremo del ideal de Warwick, mediatizan el cuerpo y, en su práctica ordinaria, tienden a su objetivación. Se trata de un uso pacífico de la tecnología industrial que no deja de arrojar, sin embargo, un número elevado de “víctimas”. Esta mediación tecnológica de la vida moderna supone una nueva economía del dolor, el hombre instalado en la máquina, atravesado por ella, vigilado o contabilizado electrónicamente, calculado, factorizado, rutinario y estricto vive en un medio en que el dolor está cuando menos adormecido. Pese a los caídos, la sensación puede calificarse de analgésica.

Pero el dolor es ineludible, si el cuerpo constituye efectivamente un límite. De esta suerte, su ensordecimiento y atenuación relativa, no impide su reaparición difusa, difuminada, sorda: su forma de irrupción es el *aburrimiento*, el *hastío*. Este dolor sordo pero continuo es razón de la presencia ubicua de la psicología, juzga Jünger.

“La sofocación artificial de las fuerzas elementales es capaz de impedir ciertamente las fricciones más groseras y de despejar las zonas de sombra muy densa, pero no la luz difusa con que el dolor comienza a llenar a cambio de eso el espacio. El recipiente que permanece

⁸⁵ Jünger, Ernst. *Sobre el dolor*. Tusquets. Barcelona. 1995, pág.34

⁸⁶ *Ibid.* pág. 16

cerrado a la corriente que afluye caudalosamente va siendo llenado gota a gota. Así el aburrimiento no es otra cosa que la disolución del dolor en el tiempo”⁸⁷

No podemos ahora atender a este *tedium vitae* que extiende su sombra entre nosotros, muy especialmente – y el dato es digno de consideración – entre la población más joven. Ha de bastar en estas páginas con recordar unas palabras que, casi como programa de investigación, recogen, aunque refieren al “siglo XIX largo”, una exigencia de comprensión del estado de tedio, cuyo extremo es el hastío, en que naufraga a menudo nuestra modernidad.

“Por cada texto de confianza benthamita, de orgulloso mejoramiento, podemos encontrar un texto contrario que habla de la fatiga nerviosa (...). Para mí, el clamor más obsesivo, más profético del siglo XIX es la frase de Théophile Gautier *plutôt la barbarie que l’ennui* [¡Antes la barbarie que el tedio!]. Si logramos comprender las fuentes de ese perverso anhelo, de ese prurito de caos, estaremos más cerca de comprender nuestro propio estado y las relaciones de nuestra situación con el acusador ideal del pasado”⁸⁸

2. Henri Atlan ha publicado en Francia este mismo año un libro de título luminoso: *L’utérus artificiel*⁸⁹. *Niños de Máquina* es el título del reportaje que el diario El País le dedicaba este verano de 2005⁹⁰. Se recogen, en el libro de Atlan, las cuestiones político-morales que la posibilidad biotécnica de la ectogénesis trae a primera línea y que introducen un nuevo post- en el catálogo: la posthumanidad.

Nuevamente una compleja ambigüedad característica de cada revolución moderna: por una parte la *liberación* del dolor del parto, que quedará a elección de la mujer que *individualmente desee* dar a luz de modo menos artificial o intervenido, el nuevo avance en el proceso casi secular de separación entre la reproducción y la actividad sexual, un nuevo grado de laminado de las diferencias corpóreas y simetrización perfecta entre hombres y mujeres respecto de la procreación. Frente a las estructuras rigurosamente asimétricas de las comunidades sinolóticas, las sociedades históricas se desarrollan según un proceso de simetrización de extensión creciente, lo que supone abstracción de rasgos somáticos o biológicos en general. La apertura de un orden de relaciones de carácter simétrico y transitivo a un círculo determinado de individuos, posibilita además relaciones reflexivas que, este es otro problema cuya consideración merecería una atención pausada, hay que poner en relación con la capacidad humana histórica de desdoblamiento o tratamiento endofásico con uno mismo. En cualquier caso el proceso de simetrización y transitividad creciente habría alcanzado, por medio del útero artificial, un grado máximo en relación a las diferencias de género. Todo esto se sitúa en el balance positivo de la nueva biotecnología.

Pero existe un enfoque que destaca ciertos riesgos que consideramos no sólo reales, sino muy profundos, por lo que, ¿es necesario insistir?, tanto una posición pesimista y “apocalíptica”, como otra ingenuamente optimista e “integrada” nos resultan parciales. En primer lugar riesgos inherentes a la objetivación – que, sin embargo, nos parece irrealizable en el límite – del cuerpo del hombre. Riesgos relativos a la confusión entre un proceso de simetrización política, en un espacio público, que ha de abstraer toda diferencia biológica, con una homogeneización material que, con un optimismo de resistencia, consideramos irrealizable, porque la única barrera que no podemos destruir, el único límite que no podemos desbordar es el de nuestra propia consistencia somática. Ésta puede refundirse y moldearse a distintas escalas pero no puede componerse mediante piezas electrónicas o mecánicas, razón por la que la expresión “biotecnología” se nos antoja un oxímoron, que hemos de utilizar para designar esos resultados de la bioquímica y la genética contemporáneas para cuya designación se ha convertido en término hegemónico. Es cierto que podemos avanzar largo trecho en transformaciones del organismo que han hecho de nuestro cuerpo plástico un trasunto de Proteo. Existe un límite para el hombre...y para el superhombre. El libro de Atlan apunta una responsabilidad y determinación que muestra su consciencia de la complejidad del problema, tanto frente al progresismo ingenuo de Warwick, cuanto a la más inmediata y negativa reacción. Atlan

⁸⁷ Ibid. pág. 30

⁸⁸ Steiner, George. *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Gedisa. Barcelona. 1998. págs. 26 y 27

⁸⁹ Atlan, Henri. *L’utérus artificiel*. Seuil. París. 2005

⁹⁰ El País Semanal. Nº 1498. 12 de junio de 2005

introduce la que resulte acaso la idea crítica en el planteamiento de estas cuestiones: la idea de persona; y la exigencia política irrenunciable: la de su discusión pública.

Viejas distinciones nos tememos que pueden lastrar sus planteamientos: cultura-naturaleza, cuerpo-mente, interior-exterior... la ectogénesis puede afectar al proceso histórico generando en los "ectonatos" una disociación con el pasado, no por el método biológico de su producción o génesis (¿?) sino por la estructura histórico cultural de su conformación personal al modificar – así lo nota el propio Atlan – la relación entre los adultos y sus proles.

"En mi opinión la gran cuestión que planteará el útero artificial será la de la relación entre los adultos y los niños"⁹¹

Pero, no hace falta esperar, ésta es una cuestión que ya ha sido planteada, al margen de la posibilidad de reproducción sin el vientre materno, porque no es un problema biológico o biotecnológico, sino histórico y político. Viene siendo planteada desde hace casi cincuenta años; y ya nos resulta perentoria.

IV.

"Nunca pude concebir una Utopía que no me dejase la libertad que más estimo: la de obligarme. La anarquía completa no sólo impide toda disciplina y fidelidad, sino que imposibilita todo capricho". (Gilbert K. Chesterton)

En nuestra muy sumaria determinación de la idea de *forma cultural* apuntábamos no sólo al carácter enclasado de los enseres, sino también a su dureza, base de la duración fundada en la transmisión, como un rasgo esencial de los enseres antropológicos. Estos rasgos característicos naturalmente se conservan en la modernidad, si bien con modificaciones críticas. Por una parte la enorme diversidad tipológica y la perfecta estereotipia de los objetos de la producción industrial masiva. Multiplicación de productos que supone el clímax de un *furor clasificatorio* lógicamente asociado a la doble formalización. Pero aquí nos interesa la modificación indirecta que los productos industriales suponen en la dureza de los objetos y en su duración proporcional, fundada en la transmisión.

Es apenas una evidencia que ha sido la transmisión de estos enseres enclasados el gesto fundamental que abre el curso histórico, el tiempo histórico no es meramente una especie de tiempo astronómico, sino una categoría ontológica especial en que los diversos géneros de materialidad adoptan una articulación específica. El gesto cotidiano y elemental de la transmisión de los enseres, que lentamente pasan de las manos de una generación a la de otra, inicia el curso parsimonioso del tiempo histórico.

A este respecto lo que en sociedades tradicionales se ha considerado riqueza no fue otra cosa que la disponibilidad abundante de bienes, herencia pletórica, así apenas hasta el siglo XIX y el XX. Paulatinamente, como es evidente, la herencia abrumadora y abundante se reducía a la forma general de la mercancía, la forma dinero, de suerte que el heredero, cuantitativamente envuelto por la riqueza adquiría un aspecto ruin, arruinado y pobre de contenidos culturales en sentido propio, en cuanto que su haber era de puro o mero dinero, pero nada menos que dinero. La forma general de cualquier mercancía, pero ninguna en concreto. El rico pudo resultar pobre de espíritu.

Pero la mutación ultramoderna es más profunda. En la ultramodernidad de los países desarrollados durante los treinta años posteriores a la 2ª gran guerra, en la que el consumo extendió su base constituyéndose, por vez primera, una auténtica economía del consumo masivo, el fenómeno evidente y no por ello menos crítico, ha consistido en un reblandecimiento de los objetos de la producción que, a enorme velocidad, se deslizan sobre nosotros como sobre una superficie perfectamente pulida. Objetos blandos que, como en los trabajos de S. Dalí, se escurren entre nuestras manos. Del mayor interés sería preguntarse por el efecto que semejante deslizamiento acelerado de los objetos tiene sobre nuestras propias manos, quiero decir, sobre nuestra propia estructura o característica personal.

⁹¹ El País Semanal. Nº 1498. 12 de junio de 2005, pág. 34

En este período, el ritmo propio de la historia pudo romperse quebrando la tradición, no por la circunstancia crítica que mantuvo en riesgo a las sociedades del pasado, en analogía con el riesgo clásico de crisis productiva, sino por una nueva circunstancia crítica que invierte el peligro antiguo en analogía con los nuevos riesgos de la crisis de superproducción. El problema ha dejado de ser el de romper la vía de transmisión intergeneracional a causa de la escasa densidad productiva y demográfica, sino de modo inverso la de quebrar la posibilidad de transmisión porque no hay objeto alguno de la producción *digno de conservarse*. Un carencia de dignidad que ha hecho de los enseres meros objetos de la producción, completamente sustituibles por novedades recientes funcionalmente avanzadas, que han perdido su carácter poético al perder su valor práxico. Cuando se habla de *crisis de valores* se apunta a objetos ideales, a entidades en la “conciencia colectiva” como “valores totalizadores”, sin pensar casi nunca en la cotidiana bolsa de la basura, en la escombrera continua que nuestras sociedades arrojan. Es tiempo de reparar en la mutua relación entre la vertedero de objetos sin importancia – en devaluación poética – y la crisis de valores totalizadores en una praxis que se evapora.

Por otra parte, la inversión histórica que mencionamos, ha modificado la polaridad histórica basculando, del pasado al futuro, desde las clases de edad más avanzada a las clases de edad más jóvenes y está detrás de la exaltación de la adolescencia y la juventud que se contemplan como la “fase culminante del pleno desarrollo humano” (E. J. Hobsbawm).

“La nueva autonomía de la juventud como estrato social independiente quedó simbolizada por un fenómeno que, a esta escala, no tenía seguramente parangón desde la época del romanticismo: el héroe cuya vida y juventud acaban al mismo tiempo.”⁹²

Con todo, si en el contexto del romanticismo la muerte de héroe joven culminaba una vida plena, el adolescente sin esperanza, de nuestro tiempo invertido, jamás ha comenzado a vivir.

Son numerosos los autores que, como el propio Hobsbawm recién citado, hallan algo más que una cesura relativa en el intercambio generacional, producida a partir de los años 50 del siglo XX. Este divorcio del pasado no procede, o al menos no única ni principalmente, del recuerdo de la era de catástrofes de 1914/1945. La expansión masiva del consumo involucra mutaciones en la trama histórica que son determinantes y constituyen una especie de *invasión vertical*, por utilizar la expresión de Ortega, en la que una forma de barbarie crece en el interior de las sociedades desarrolladas a partir de su núcleo esencial, puesto que el desarrollo de estas sociedades se mide, a menudo de modo exclusivo, en índices de consumo.

“...lo que definió los contornos de esa identidad fue el enorme abismo histórico que separaba a las generaciones nacidas antes de, digamos, 1925 y las nacidas después, digamos, de 1950; un abismo mucho mayor que el que antes existía entre padres e hijos. (...) Los jóvenes vivían en sociedades divorciadas de su pasado, ya fuesen transformadas por la revolución, como China, Yugoslavia o Egipto; por la conquista y la ocupación, como Alemania y Japón; o por la liberación del colonialismo”.⁹³

Se trata de sociedades estructuralmente arrojadas al futuro, y que, como el nuevo ángel de Benjamin, arrastradas al futuro por un irresistible huracán de progreso, contemplan el pasado como un vaciadero arruinado en continua demolición.

Los enseres no pasan de mano en mano, su duración apenas se mide en años, la herencia, cuyo lugar apropiado sigue siendo la consistencia neolítica que pudiera restar en medio del desarrollo infinito⁹⁴, desaparece; siendo gestionada a escala colectiva por instituciones estatales por medio de la educación formalizada. En este ámbito las llamadas Humanidades, disciplinas estructuralmente históricas (Historia, Filologías clásicas...) decaen, siendo

⁹² Hobsbawm, E. J. *La revolución cultural*. En *Historia del siglo XX*. Crítica. Barcelona. 2003, pág. 326

⁹³ *Ibid.* pág. 330 (subrayado nuestro)

⁹⁴ La familia aparece como el reducto “neolítico” más característico, al que precisamente la inversión histórica, posterior a los años 50, que intentamos determinar, más profundamente ha desestructurado. Por lo demás, la mera determinación de esta característica tal como estamos llevándola a cabo supone el “riesgo” de recibir el calificativo de *conservador*. Este adjetivo puede tener un sentido político y otro más genérico y profundo que podríamos llamar *cultural*. En este sentido un autor como E. J. Hobsbawm puede resultar políticamente progresista y culturalmente conservador. ¿Es posible en este sentido una *izquierda conservadora*?

substituidas por tecnologías y ciencias humanas: no es un detalle banal que el primer desarrollo de las escuelas politécnicas, haya dado lugar también en su seno a las ciencias sociales (Comte). Estas ciencias sociales modernas, sin dejar de contener un molesto (a ciertos efectos) componente crítico, hallarán una vía apropiada a su institucionalización en el despliegue de técnicas de administración y gestión que se desenvuelven en un presente sincrónico indefinido: el de la ciencia⁹⁵.

"Duran, son duras, se desgastan. (...). En sociedades más antiguas que la nuestra, donde la crueldad no impedía la sensatez, las espadas tenían tiempo de recibir un nombre, a las cucharas de palo como a los bueyes, se las dejaba "reposar" y los hijos, como en los cuentos, heredaban un sombrero y un baúl de sus padres. Las cosas, en fin, tenían tiempo de morir. No en vano son estas víctimas de la duración, tan prosaicas, tan irritantemente positivas, las que han permitido a la arqueología reconstruir el pasado del hombre."⁹⁶

Novedad y juventud definen nuestra existencia, más allá de sus formas sólo queda el pasado cuya espesura se reduce a la fina lámina del presente continuo del disfrute o consumo de objetos extremadamente *fungibles*.

Antes de la explosión del consumo que, como dije, ha bendecido y asolado el "mundo desarrollado" tras las dos guerras mundiales, y no sucesiva sino simultáneamente "bendecido y asolado" como ese aire *infern*al que sopla desde el *paraíso* en la poderosa imagen de Benjamin-Klee; antes de esta nueva paradoja ultramoderna, decía, Karl Polanyi puso de manifiesto la singularidad extraordinaria del proceso de laminación de toda estructura cultural, histórica y política, que pudiera persistir al margen de un mercado universal y autorregulado, su magnífica obra *La Gran Transformación* es de 1944.

Una singularidad histórica límite, que – reitero: con un optimismo de resistencia – nos resulta irrealizable. En realidad la regulación estatal continua e insistente, pese a una ideología liberal que sólo ha recobrado vigor tras la crisis de los años setenta, está detrás de la mayor explosión productiva y de consumo que haya conocido la historia. Pero esta regulación estatal con sus sistemas de seguridad social, educación o sanidad pública etc. no evita la descomposición de las estructuras infrapolíticas, preferimos llamarlas de *política inmanente*, que desde antes de la historia constituyen un orden liminar, un rasante trascendental a toda sociedad humana, que hemos llamado a lo largo de estas páginas nuestra *consistencia neolítica*⁹⁷. No en vano, su lugar en la historia del presente trata de ser ocupado, está siendo ocupado de hecho, por el Estado: asistencia social, programas de solidaridad... en el límite que contempla Henri Atlan: la misma paternidad. Porque ocupar de algún modo ese lugar se hace indispensable. El modo de ocupar este lugar puede ser justamente cualquiera, también la manera deformada y siniestra en que, "de cualquier modo", lo ocupa el Estado moderno.

El despliegue de la modernidad económica daba por supuesto un tejido infrapolítico y/o cultural que estaba más allá de la lógica de optimización del beneficio: el hábito del trabajo y la dilación, ocasionalmente indefinida, de la recompensa, la confianza mutua que reinara paradigmáticamente en el contexto de parentesco, hábitos de obediencia y lealtad y, en general, el reino de la moralidad... una serie de actitudes que no vienen caídas del cielo y al margen de las cuales el capitalismo - como afirma Hobsbawm – "se convierte en algo extraño y problemático, incluso para los hombres de negocios. Esto ocurrió durante las "opas" piráticas para adueñarse de sociedades anónimas y de otras formas de especulación económica que se extendieron por las plazas financieras y los países económicamente ultraliberales como los EE.UU y Gran Bretaña en los años 80 (...). Por eso los países que no habían olvidado que el crecimiento no se alcanza sólo con la maximización de beneficios (Alemania, Japón, Francia) procuraron dificultar o impedir estos actos de piratería."⁹⁸

⁹⁵ En este sentido resulta de primera importancia el contraste crítico que Juan B. Fuentes ha establecido entre las Humanidades y las denominadas ciencias sociales o humanas en las sociedades modernas, al mostrar las relaciones "dioscúricas" que se dan entre ambos tipos de instituciones cognoscitivas, es decir, el hecho inexorable de que las Humanidades decaen en la misma proporción (inversa) en que se produce el auge de las ciencias sociales (Fuentes, 2001).

⁹⁶ Alba Rico, Santiago. *La ciudad intangible. Ensayo sobre el fin del neolítico*. Guipúzcoa. Hiru.2001 pág. 30

⁹⁷ Expresión que procede de Fernández Liria, Carlos. *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna*. Hiru. Guipúzcoa. 2001

⁹⁸ Hobsbawm, E. J. *La revolución cultural*. En *Historia del siglo XX*. Crítica. Barcelona. 2004, pág. 344.

Pero nuestro sistema económico ha dado por supuesta la atmósfera en que respiraba, sólo ha cobrado consciencia de lo apresurado de su supuesto cuando esta atmósfera cultural, tradicional y conservadora, se enrareció. Pues bien, esta esfera respiratoria en sentido *espiritual-cultural* (noosfera) ha alcanzado un grado extremo de enrarecimiento con la profunda erosión de lo que podríamos llamar nuestro patrimonio cultural. Éste está siendo devorado por unas sociedades que, como Erisicton, alimentan su cuerpo a medida que lo disminuyen.

Recapitulación

En las páginas que concluimos aquí hemos pretendido diseñar una idea de forma cultural, una teoría del objeto, que se hiciera cargo de la potencia constituyente de subjetividad que los enseres suponen. En nota, que ha buscado tejerse con el discurso general, hemos abordado la todavía ubicua distinción, de estirpe marxista, entre *infraestructura* y *superestructura*. A partir de esta distinción quisimos determinar el lugar que tanto a las formas culturales, cuanto a las obras de cultura, les corresponde en la estructura social, un lugar que en ambos casos se nos aparece en referencia a una función no sólo de soporte, sino de principio de totalización y recurrencia de la unidad social. Ese lugar es el propio, decíamos, de un endoesqueleto, cuya función de soporte no se reduce a la de la metáfora arquitectónica de la base o infraestructura sino que asume funciones que no podemos simplemente considerar superestructurales puesto que con esto se reducen a una floración de superficie con funciones de cubierta o recubrimiento. En efecto, incluye funciones de orientación e integración, de asimilación y crecimiento.

A continuación – apoyándonos, aunque no exclusivamente – en los trabajos históricos de Eric. J. Hobsbawm, quisimos describir en esquema el marco histórico general de la modernidad, el ámbito político y económico en que cobra sentido la forma de nuestra subjetividad, a la que finalmente abordamos simplemente en sus formas recientes y en relación a algunos aspectos asociados de modo inmediato a las sociedades de consumo occidentales tales como han fraguado tras la explosión consumista entre 1948 y 1970. Aspectos cuya importancia ha de ponerse en relación con la teoría de las formas culturales puesto que estos objetos de consumo son la pseudomorfosis última de los humildes enseres, su último avatar. En primer lugar, su nueva cantidad y su disponibilidad masiva, ha tenido efectos directos sobre los modos de ser de unos individuos que somos nosotros. Este análisis de la modernidad, decía, no deja de ser a este respecto la hermenéutica de nosotros mismos porque, finalmente, es nuestra propia subjetividad la que queremos sacar a la luz.

Manifestamos finalmente otra paradoja de lo que somos: pese a la insistencia que en estas páginas se ha puesto sobre los peligros de la modernidad, acaso no haya un proyecto más característicamente moderno que esta hermenéutica de sí, concebida – sin embargo – como una tarea ultraparadójica y, en el límite, quizás, aporética.