

Filosofía

Fredric Jameson

# Una modernidad singular

*Ensayo sobre la ontología del presente*



oedisa

Otras obras de Editorial Gedisa

GEORGE STEINER *Lenguaje y silencio*

*Antígonas*

HANNA ARENDT *Hombres en tiempos de oscuridad*

*Tiempos presentes*

JACQUES DERRIDA *Memorias para Paul de Man*

FRANK KERMODE *El sentido de un final*

ALAIN BADIOU *Breve tratado  
de ontología transitoria*

HALBERTAL MOSHE *Idolatría*

AVISHAI MARGALIT

GIANNI VATTIMO *Filosofía y poesía*

WALTER BENJAMIN *Dos ensayos sobre Goethe*

AGNES HELLER *Una filosofía de la historia  
en fragmentos*

HANS-GEORG GADAMER *Poema y diálogo*

UNA MODERNIDAD  
SINGULAR

*Ensayo sobre la ontología del presente*

**Fredric Jameson**

*Traducción de Horacio Pons*

**gedisa**  
editorial

Título del original en inglés:  
*A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*  
© 2002 Verso

Traducción: Horacio Pons

Ilustración de cubierta: Juan Santana

Para Wayne Booth

Primera edición, agosto de 2004, Barcelona

cultura Libre

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.  
Paseo Bonanova, 9 1º-1ª  
08022 Barcelona (España)  
Tel. 93 253 09 04  
Fax 93 253 09 05  
Correo electrónico: [gedisa@gedisa.com](mailto:gedisa@gedisa.com)  
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-9784-017-8

Impreso por Indugraf S.A.  
Sánchez de Loria 2251/57 - (1241) Buenos Aires, Argentina

Impreso en Argentina  
*Printed in Argentina*

El presente libro constituye la sección teórica del antepenúltimo volumen de *The Poetics of Social Forms*, y tuvo su origen en una serie de conferencias preparadas para el Institute for Advanced Study in Humanities, Wissenschaftszentrum de Renania del Norte-Westfalia, por invitación de su director, el doctor Joern Ruesen, a quien expreso aquí mi agradecimiento.

# Índice

<b>Prefacio</b>	
Regresiones de la era actual .....	13
<b>Primera parte</b>	
Las cuatro máximas de la modernidad .....	23
Modos transicionales .....	87
<b>Segunda parte</b>	
El modernismo como ideología .....	121
<b>Conclusión</b>	
<i>“Il faut être absolument moderne!”</i> .....	177
Notas .....	181
Índice analítico .....	195

## Prefacio

### Regresiones de la era actual

En plena posmodernidad, y hasta hace muy poco, parecía existir cierto acuerdo general, cierto consenso tácito, acerca de los rasgos de lo moderno que ya no eran deseables. Su ascetismo, por ejemplo, o su falocentrismo (no estoy tan seguro de que haya sido alguna vez completamente logocéntrico); el autoritarismo e incluso el ocasional carácter represivo de lo moderno; la teleología de la estética modernista cuando procedía con triunfalismo de lo más nuevo a lo ultimísimo; el minimalismo de gran parte de lo que también era modernista; el culto del genio o el profeta, y las poco placenteras exigencias planteadas a la audiencia o el público: los comentaristas mencionaron de manera sistemática y reiterada todas estas cosas, que están desde luego interrelacionadas y a menudo son meros aspectos o versiones diferentes de lo mismo.

No obstante, en medio de todos estos saludables movimientos de repugnancia y revulsión que nos llevan, en verdad, al extremo de escuchar el ruido de ventanas rotas y viejos muebles arrojados a la calle, en los últimos años hemos comenzado a presenciar fenómenos de un tipo muy diferente, que sugieren el retorno y restablecimiento de toda clase de cosas del pasado, y no su liquidación al por mayor. Así, uno de los grandes logros de la posmodernidad –de la «teoría» o el discurso teórico por un lado, de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* de Rorty por otro (junto con la crítica de las disciplinas planteada por Bourdieu)– consistió sin duda en haber desacreditado la «filosofía» en el sentido

disciplinario tradicional y estimulado la proliferación de nuevos tipos de pensamiento y nuevos tipos de escritura conceptual. Sin embargo, ahora comenzamos a ser testigos del retorno de la filosofía tradicional en todo el mundo, empezando por sus más venerables subcampos, como la ética;<sup>1</sup> ¿puede la metafísica estar muy lejos, nos preguntamos (hay especulaciones de la Nueva Era sobre la física que lo sugieren), cuando no la teología misma (cuya erosión había prometido la teología negativa)?

Sucede entonces que también resurge algo parecido a la filosofía política, trayendo a la rastra todas las antiguas cuestiones de constituciones y ciudadanía, sociedad civil y representación parlamentaria, responsabilidad y virtud cívica, que así como eran los tópicos más candentes de fines del siglo XVIII, con seguridad ya no son los nuestros.<sup>2</sup> Es como si no se hubiera aprendido nada de los desafíos del siglo revolucionario recién terminado, que enfrentaban el pensamiento burgués tradicional sobre el Estado a las enconadas antinomias de la clase y el ser social colectivo. Puesto que todas esas conceptualizaciones más antiguas constituían en sí mismas otros tantos reflejos de una situación histórica muy diferente de la nuestra –a saber, la transición del feudalismo al capitalismo– que parecería abusivo asimilar a alguna presunta transición del comunismo a la democracia (de la cual, en todo caso, cabría pensar que no es tanto una transición como un deslizamiento conceptual, de un pensamiento económico a un pensamiento político).

Junto con todos estos aspectos, una economía política anterior hace su tambaleante aparición como una sombra y nos ofrece un nuevo y prodigioso acontecimiento, a saber, la reinención del mercado, algo casi tan emocionante como la reinención de la rueda: sobre gustos, sin duda, no hay nada escrito, pero nadie me convencerá de que el pensamiento de un Milton Friedman, un Hayek o un Popper tiene algo de glamoroso en el día y la época actuales.

Y luego tenemos el renacimiento de la estética, una disciplina que, según creíamos, el modernismo había inventado y deconstruido a la vez: las diversas formas modernistas de lo sublime borran las cuestiones estéticas tan pronto como estas empezaban a surgir. No obstante, la gente empieza hoy a plantear otra vez el problema de la belleza, el tema central de una estética cuya motivación burguesa puede advertirse en sus dos puntos finales mellizos: las trivializaciones de lo puramente decorativo y disfrutable por un lado, y el idealismo sentimental de las varias ideologías de la justificación estética por otro.

Lo que se identifica (de manera igualmente tradicional) como la historia de las ideas está mal preparado para enfrentarse a regresiones intelectuales de este tipo, que con frecuencia pueden explicarse con ma-

yor certeza en función de coyunturas políticas y dinámicas institucionales. La derrota del marxismo (si realmente fue derrotado) contuvo el flujo de gran parte de la teoría contemporánea en su fuente, que era la problemática marxista en sí (aun cuando se encauzara a través del rodeo del existencialismo sartreano y la fenomenología). Entretanto, la profesionalización (y, cada vez más, la privatización) de la universidad puede explicar el refrenamiento sistemático de la energía teórica propiamente dicha, tan aberrante en sus efectos como anarquista en sus metas. Pero justamente por eso, cuesta pensar que esas reinstitucionalizaciones y sus regresiones puedan incluirse entre las consecuencias de la posmodernidad, con su conocida retórica de lo descentrado y lo aleatorio, lo rizomático, lo heterogéneo y lo múltiple. Tampoco cabe imaginar que esto era exactamente lo que Jean-François Lyotard tenía presente cuando celebraba el desplazamiento de los «grandes relatos» de la historia por los múltiples juegos de lenguaje de lo posmoderno,<sup>3</sup> que con seguridad implicaba la invención de nuevos juegos y no la resucitación artificial de los correspondientes al anterior año académico.

Pero es erróneo suponer que la posmodernidad de Lyotard –una «realidad» no sistemática agitada por una coexistencia aleatoria de presentes nietzscheanos irreconciliables– o, en sustancia, cualquiera de las otras, señala un repudio del pasado, su abandono generalizado en el olvido. Antes bien, lo repudiado, junto con los llamados «grandes» relatos, son también las narrativas más minúsculas de las formas de historiografía: filosóficas, literarias y otras. Puesto que estas, como ocurre con las novelas históricas de la posmodernidad,<sup>4</sup> deben reinventarse en forma de cánones provisorios y descartables, constelaciones de relaciones textuales sujetas a la disolución y el reemplazo en un solo y el mismo tiempo. Para Lyotard, como para Deleuze, era preciso reinventar y reescribir a los filósofos del pasado en el lenguaje poscontemporáneo (como el propio Deleuze hizo con tanta brillantez en los casos de Nietzsche y Kant, Hume y Leibniz); la consigna operativa era la famosa evocación de un «Hegel barbudo y un Marx bien afeitado».<sup>5</sup>

De hecho, como Deleuze, el mismo Lyotard era en muchos aspectos la quintaesencia del modernista, con un compromiso apasionado con la eclosión de lo genuina, radical y –atrevámonos a decirlo– auténticamente Nuevo: un compromiso que, en última instancia, marca la política de ambos hombres (por diferentes que puedan ser entre sí) como estética. Por eso el gran golpe preventivo de Lyotard contra los llamados grandes relatos (apuntado tanto al comunismo como al republicanismo francés) resultó ser tan poco definitivo como la Guerra del Golfo (que él también apoyó). En efecto, para mantenerse fiel al modernismo estético oculto dentro de su ostensible posmodernidad polí-

tica (como la acartonada teología de Walter Benjamin dentro de su autómata activista),<sup>6</sup> Lyotard se vio obligado a reinventar uno de los modelos de la temporalidad de mayor antigüedad documentada, a saber, el modelo cíclico, el único que podría autorizar la postura convenientemente escandalosa de que el posmodernismo no sigue sino, antes bien, precede al verdadero modernismo, cuyo retorno prepara.<sup>7</sup> En todo caso, Lyotard no puede haber tenido en mente el tipo de retornos que he enumerado aquí.

De todas maneras, su turbación sugiere dos conclusiones útiles. La primera tiene que ver con una dependencia de lo posmoderno con respecto a lo que siguen siendo las categorías esencialmente modernistas de lo nuevo, imposibles de erradicarse del todo del «nuevo» reparto, cualquiera sea su retórica. Y esta no es, por cierto, una contradicción pequeña o insignificante para la posmodernidad, que es incapaz de apartarse del valor supremo de la innovación (pese al fin del estilo y la muerte del sujeto), aunque solo sea porque los museos y las galerías de arte apenas pueden funcionar sin ella. Así, el nuevo fetiche de la Diferencia sigue superponiéndose al anterior de lo Nuevo, pese a que ambos no son del todo coextensos.

La segunda consecuencia que debe extraerse es que resulta más fácil denunciar los relatos históricos (y su «enano giboso», la teleología) que prescindir de ellos. Ya dije en otro lugar que la propia teoría lyotardiana del fin de los grandes relatos es otro gran relato.<sup>8</sup> En un ámbito totalmente diferente, la elevación del lenguaje poético de los nuevos críticos (en apariencia no narrativo en su esencia misma) por encima de las otras formas de discurso, por lo común narrativas, queda convalidada por un gran relato histórico que es algo así como una «filosofía de la historia» conservadora, la unidad de sensibilidad del viejo orden hidalgo agrícola inglés (Eliot, Leavis) tal como fue destrozada por el romanticismo revolucionario (hoy reidentificado con la Ilustración y encarnado en un poeta como Shelley). Tampoco es esta narrativa secundaria un mero complemento ideológico secundario. Me gustaría insistir en una conclusión formal más sólida, a saber, que el rechazo y el repudio del relato convocan una especie de retorno narrativo de lo reprimido y tienden a pesar de sí mismos a justificar su posición antinarrativa por conducto de otro relato que el argumento tiene mucho interés en ocultar decentemente.<sup>9</sup> Pero en vez de tratar de dar a este principio alguna formulación ontológica, preferiría replantearlo en una forma metodológica, como una recomendación de buscar los relatos ideológicos ocultos que actúan en todos los conceptos aparentemente no narrativos, sobre todo cuando se dirigen contra la narrativa misma. Y si esta recomendación es aún demasiado general y abstracta, en lo que sigue propondré una especifi-

cación más concreta dentro de nuestro presente contexto (una primera máxima de las cuatro que vendrán).

Pero este es el momento de regresar a ese contexto y considerar cierto retorno o reinención final de lo pasado de moda en plena posmodernidad, una reiteración que es sin duda la más paradójica de todas, pues demuestra ser la del concepto mismo de modernidad propiamente dicha, que con ingenuidad supusimos superado mucho tiempo atrás. Sin embargo, de hecho está otra vez en el candelero en todo el mundo y es virtualmente ineludible en las discusiones políticas desde América latina hasta China, para no hablar del propio ex Segundo Mundo. No obstante, el presunto triunfo de Occidente se celebró con persistencia en términos explícitamente posmodernos, como la superación de los viejos valores utópicos y productivistas del modernismo, como el «fin» tanto de la ideología como de la historia, y la *doxa* nominalista de lo específico y la Diferencia, ya se enunciaran todas estas cosas en lenguajes izquierdistas o derechistas (en rigor, la renuncia a toda distinción entre izquierda y derecha es a menudo un elemento central de esa retórica «posmoderna»). ¿Qué finalidad puede tener aún el renacimiento del eslogan de la «modernidad», luego de la exhaustiva eliminación de lo moderno de todos los estantes y escaparates, su retiro de los medios de comunicación y la obediente desmodernización de casi todos los intelectuales, con la excepción de algunos pendencieros y autoconfesos dinosaurios? Uno empieza a sospechar que este recrudescimiento del lenguaje de una modernidad anterior debe ser en cierto modo una cosa posmoderna puesto que no se trata, por cierto, del resultado de ningún honesto interés filológico e historiográfico en nuestro pasado reciente. Lo que tenemos aquí es, antes bien, la reacuñación de lo moderno, su nuevo embalaje, su producción en grandes cantidades para renovar las ventas en el mercado, desde los grandes nombres de la sociología hasta las discusiones comunes y corrientes en todas las ciencias sociales (y también en algunas de las artes).

Existen, en realidad, muchas razones que explican por qué sucede esto, aunque bastante pocas que lo justifican. La posmodernidad llegó a parecer una idea relativamente desdolorosa en las disciplinas establecidas cuando algunas de sus consecuencias más molestas —una reteorización del capitalismo tardío, el feminismo, la aceptación del llamado «relativismo» y el carácter construido de la realidad social— se hicieron más evidentes. Aun cuando desconfiáramos de la periodización como tal, el concepto de modernidad, que remonta su linaje a los padres fundadores de la sociología —y con el cual, a decir verdad, la propia sociología es coextensa como campo de estudio—, parece bastante respetable y académico.



Pero hay motivaciones y ventajas más profundas que en su mayoría radican, si puedo expresarme de este modo, en el nuevo mercado global, y sobre todo en el mercado global de las ideas. Puesto que una de las dimensiones ineludibles del concepto de modernidad fue la de la modernización (por su parte, una acuñación mucho más tardía, posterior a la Segunda Guerra Mundial). La modernidad siempre tuvo algo que ver con la tecnología (al menos en los «tiempos modernos») y por eso, en definitiva, con el progreso. Pero la Primera Guerra Mundial aplicó un golpe muy severo a las ideologías del progreso, en especial a las relacionadas con la tecnología; y, en todo caso, los propios pensadores burgueses habían tenido desde fines del siglo XIX serias dudas y reflexiones autocríticas acerca de aquel. La invención de la teoría de la modernización luego de la Segunda Guerra Mundial permitió a la idea burguesa del progreso gozar de cierta vida residual, mientras que la modernidad y la modernización conocieron, en los países socialistas, una versión bastante diferente en la promesa estalinista de ponerse a la par de Occidente y su industria. Sin embargo, la vociferante denuncia de las versiones estalinistas de la modernización, que tenía una asociación estratégica con la proposición general de que el marxismo y el socialismo eran, en su naturaleza misma, malas ideologías «prometeicas», no debería oscurecer el descrédito paralelo de las variantes occidentales planteado por el movimiento ecologista, ciertos feminismos y una diversidad de críticas izquierdistas del progreso y la industrialización. No obstante, cuesta imaginar cómo puede forjarse un programa político atractivo si uno cree en el «fin de la historia» y ha excluido la dimensión del futuro y de un cambio radical (y ni hablar del «progreso») de su pensamiento político.

El resurgimiento del concepto de modernidad es un intento de resolver ese problema: en una situación en la cual han caído en el descrédito la modernización, el socialismo, la industrialización (en particular la modalidad anterior de la industria pesada, previa a la computación), el prometeísmo y la «violación de la naturaleza» en general, puede sugerirse aún que los llamados países subdesarrollados querrían tal vez aspirar simplemente a la «modernidad» misma. Poco importa que todos los Estados naciones viables del mundo de nuestros días hayan sido desde hace mucho «modernos» en todos los aspectos imaginables, desde lo tecnológico en adelante: lo que se alienta es la ilusión de que Occidente tiene algo que nadie más posee, pero que el resto debería desear para sí. Quienes están destinados a vender el producto en cuestión pueden entonces bautizar «modernidad» ese algo misterioso, y describirlo con gran detalle.

Quiero dar una ilustración local del renovado uso polémico del término «moderno» y las confusiones a las que nos conduce. En las re-

cientes memorias de Oskar Lafontaine sobre su suerte bajo la nueva administración de Schroeder en Alemania, el autor se queja de la difundida caracterización de sus adversarios defensores del mercado en ese gobierno como «modernizadores»:

Las palabras «modernización» y «modernidad» han sido degradadas hasta convertirlas en conceptos de moda con los cuales es posible pensar cualquier cosa. Si uno trata de imaginar qué entienden con el término «modernidad» las personas hoy llamadas «modernizadoras», comprobará que es poco más que la adaptación económica y social a las supuestas coacciones del mercado global. El concepto de modernidad queda limitado a categorías puramente económicas y técnicas. Así, los anglosajones no tienen protecciones jurídicas contra los despidos, de modo que si queremos ser modernos debemos desprendernos de nuestras protecciones también en ese ámbito. En muchos países la red de seguridad social ha sido seriamente reducida, de modo que si queremos ser modernos también debemos reducirla drásticamente. En muchos países los impuestos a las empresas han disminuido, para que los empresarios no dejen el país y se vayan a otra parte, de modo que debemos ser modernos y rebajar también nuestros impuestos. La modernidad se ha transformado simplemente en una palabra para expresar la aceptación de esas coacciones económicas. La cuestión de cómo queremos vivir juntos y qué tipo de sociedad deseamos es hoy completamente antimoderna y ya no se plantea en absoluto.<sup>10</sup>

En este contexto, la introducción del término «moderno» es parte de una lucha política discursiva fundamental (como, en otro contexto, el éxito en imponer la distinción entre «reformadores» y «duros»). Si las posturas favorables al libre mercado pueden identificarse de manera sistemática con la modernidad y se las comprende habitualmente como representativas de lo que es moderno, esto significa que los partidarios del libre mercado han obtenido una victoria decisiva que va bastante más allá de anteriores triunfos ideológicos. Calificarla de victoria de los medios es subestimar el desplazamiento de la lucha política de nuestros días hacia el lenguaje y la terminología. El quid es que los defensores de la posición opuesta no tienen dónde ir desde el punto de vista terminológico. Los adversarios del libre mercado, como los socialistas, solo pueden ser clasificados en la categoría negativa o privativa de lo antimoderno, lo tradicionalista e incluso, en última instancia –pues presentan una oposición manifiesta al progreso y la modernidad–, de los partidarios de la línea dura. Los acentos quejumbrosos de Lafontaine en el párrafo recién citado dejan ver con claridad no solo que ha perdido esa lucha discursiva fundamental, sino que, ante todo, nunca fue consciente de su naturaleza y apuestas decisivas.

Hasta aquí la dinámica política de la palabra «modernidad», resurgida en todo el mundo y sistemáticamente utilizada de este modo específico. Quiero, empero, señalar también una incoherencia conceptual y filosófica en ese renacimiento. En general, lo que se pretende decir en la polémica contra el socialismo y el marxismo (sí no, incluso, contra todas las formas de un liberalismo de centroizquierda) es que esas posiciones son anticuadas porque aún están comprometidas con el paradigma básico del modernismo. Pero este se entiende aquí como un ámbito pasado de moda de planificación de arriba hacia abajo, ya sea en el arte de gobernar, la economía o la estética, un lugar de poder centralizado en absoluta discrepancia con los valores de la descentralización y lo aleatorio que caracterizan todo nuevo reparto posmoderno. De modo que las personas como Lafontaine son antimodernas porque todavía son modernistas; lo antimoderno es el propio modernismo; la «modernidad», sin embargo —en el nuevo sentido positivo aprobado—, es buena porque es posmoderna. Entonces, ¿por qué no usar directamente esta palabra?

Las respuestas obvias —que es demasiado teórica, que carece de suficiente popularidad o de una aceptación más amplia, y que el prefijo «pos» provoca automáticamente malestar, burla o indagación irónica— ocultan, creo, razones más profundas, y la mejor manera de explorarlas consiste en examinar la obra del ideólogo contemporáneo más influyente de la «modernidad», Anthony Giddens: una obra que se inició justamente como una crítica de la misma modernidad que el autor ha terminado por defender. En *Consecuencias de la modernidad*, Giddens pone fin a su *flirt* con lo posmoderno y explica por qué considera oportuno hacerlo (debería entenderse que, como muchos otros, piensa en la «posmodernidad» como un tipo nihilista y relativista de filosofía, adoptada sobre todo por personas como Lyotard). El siguiente es su comentario:

No basta meramente con inventar nuevos términos, como posmodernidad y el resto. Debemos, en cambio, examinar la naturaleza de la propia modernidad que, por razones bastante específicas, las ciencias sociales comprendieron hasta la fecha de manera deficiente. En vez de ingresar en un período de posmodernidad, nos movemos hacia una etapa en la cual las consecuencias de la modernidad se radicalizan y universalizan más que antes. Más allá de la modernidad, he de sostener, podemos percibir los contornos de un nuevo y diferente orden, que es «posmoderno»; pero esto es muy distinto de lo que hoy muchos llaman «posmodernidad».<sup>11</sup>

Su proposición se rebautizará luego como «modernidad radicalizada», expresión que sin duda no parece enormemente diferente de la

brillante fórmula de Habermas sobre una modernidad incompleta, la «modernidad como un proyecto inconcluso». Pero la fórmula de Habermas sigue siendo provechosamente ambigua y nos permite acariciar la posibilidad de que la modernidad sea incompleta porque la clase media y su sistema económico nunca podrían completarla. Sin embargo, esto es precisamente lo que Giddens querría que tratáramos de hacer: el compromiso de la tercera vía con el libre mercado se mofa de las frases socialistas que el autor se complace en usar de vez en cuando. Debo agregar que coincido con él por lo menos en una cuestión, a saber, que mientras la modernidad fue una serie de preguntas y respuestas que caracterizaban una situación de modernización inconclusa o parcial, la posmodernidad es lo que existe bajo una modernización tendencialmente mucho más completa, que puede sintetizarse en dos logros: la industrialización de la agricultura, esto es, la destrucción de todos los campesinados tradicionales, y la colonización y comercialización del inconsciente o, en otras palabras, la cultura de masas y la industria cultural.

¿Cómo pueden entonces los ideólogos de la «modernidad» en su sentido actual arreglárselas para distinguir su producto —la revolución de la información y la modernidad globalizada de libre mercado— del detestable tipo anterior, sin verse obligados a plantear las serias preguntas sistémicas políticas y económicas que el concepto de una posmodernidad hace inevitables? La respuesta es simple: se habla de modernidades «alternas» o «alternativas».<sup>12</sup> A esta altura todo el mundo conoce la fórmula: esto significa que puede haber una modernidad para todos que sea diferente del modelo anglosajón convencional o hegemónico. Todo lo que nos disguste de este, incluida la posición subordinada en que nos deja, puede borrarse gracias a la idea tranquilizante y «cultural» de que podemos configurar nuestra modernidad de otro modo, razón por la cual es posible la existencia de un tipo latinoamericano, un tipo indio, un tipo africano y así sucesivamente. O bien podemos seguir el ejemplo de Samuel Huntington y reformular todo esto en función de variedades esencialmente religiosas de cultura: una modernidad griega u ortodoxa rusa, una modernidad confuciana, etc., hasta llegar a un número toynbeeano.<sup>13</sup> Pero de este modo pasamos por alto el otro significado fundamental de la modernidad, que es el de un capitalismo mundial. La estandarización proyectada por la globalización capitalista en esta tercera etapa o fase tardía del sistema siembra dudas considerables sobre todas esas piadosas esperanzas de variedad cultural en un mundo futuro colonizado por un orden universal del mercado.

No obstante, aunque creo que el único significado semántico satisfactorio de la modernidad está en su asociación con el capitalismo

(destacaré, empero, otro modo de usar el término que me parece útil y tan dramático como, en última instancia, inobjetable), el siguiente extenso ensayo abordará la cuestión de una manera bastante diferente y no sustantiva. Digamos, para ser breves, que será un análisis formal de los usos de la palabra «modernidad» que rechaza de modo explícito cualquier supuesto previo sobre la existencia de un uso correcto de la palabra que es preciso descubrir, conceptualizar y proponer. Este camino nos llevará a un concepto conexo en la esfera estética, el de modernismo, en el cual pueden encontrarse y se encontrarán ambigüedades análogas. Pero a su turno, el modernismo nos conducirá, de manera inesperada, a su propia historia y suerte inmediatas, de modo que el ensayo concluirá, no con una nota posmoderna emergente, como podría suponerse, sino más bien con el concepto periódico específicamente histórico que quiero denominar tardomodernismo. El proyecto, en consecuencia, consiste en el análisis ideológico, no tanto de un concepto como de una palabra. Lo constitutivamente frustrante de tal análisis es que, como la hoja de cristal en la que tratamos de fijar la mirada aunque esta la atraviese, debemos afirmar la existencia del objeto y negar al mismo tiempo la relevancia del término que designa esa existencia. O acaso sería mejor admitir que las nociones agrupadas en torno de la palabra «moderno» son tan inevitables como inacceptables.

## PRIMERA PARTE

### LAS CUATRO MÁXIMAS DE LA MODERNIDAD

# 1

Como concepto, «modernidad» se asoció tantas veces a la modernidad que sufrimos algo parecido a una conmoción al encontrar el uso de la palabra «moderno» ya en el siglo V d.C.<sup>1</sup> Tal como lo utiliza el papa Gelasio I (494-495), el término simplemente distingue a sus contemporáneos del período anterior de los Padres de la Iglesia y no implica ningún privilegio específico (salvo el cronológico) para el presente. En este caso, el presente y el pasado inmediato están en continuidad y ambos se distinguen marcadamente de ese tiempo histórico único en el cual los testigos vieron vivo a Jesús. Hasta aquí, entonces, el *modernus* latino significa sencillamente «ahora» o «el tiempo del ahora» y es por lo tanto una réplica del griego, que no tiene un equivalente para el *modernus* propiamente dicho.<sup>2</sup> Sin embargo, en la obra de Casiodoro, que escribe más o menos en la misma época, luego de la conquista de Roma por parte de los godos, el término ha adquirido un nuevo matiz. En efecto, en el pensamiento de este erudito esencialmente literario, *modernus* conoce ahora una antítesis sustantiva en lo que Casiodoro denomina *antiquas*. Desde el punto de vista del papa, el nuevo imperio gótico apenas significaba una ruptura en la tradición teológica cristiana; para el hombre de letras, representa una línea divisoria fundamental entre una cultura en lo sucesivo clásica y un presente cuya tarea histórica consiste en reinventarla. Lo crucial en la atribución al término «moderno» del significado específico que se ha transmitido hasta nuestros días es esa ruptura. Tampoco importa que para Casiodoro el voca-

blo esté cargado con la melancolía del *Epigonentum* [epigonismo], mientras que los diversos renacimientos (tanto el carolingio y el del siglo XII como el de la Italia de Burckhardt) asumen con alborozo la nueva misión histórica.

Aquí está en juego la distinción entre *novus* y *modernus*, *nuevo* y *moderno*. ¿Podemos resolverla diciendo que todo lo moderno es necesariamente nuevo, mientras que no todo lo nuevo es necesariamente moderno? De este modo diferenciamos, a mi juicio, entre una cronología personal y una cronología colectiva (o histórica); entre los acontecimientos de la experiencia individual y el reconocimiento implícito o explícito de momentos en los cuales toda una temporalidad colectiva sufre una modificación tangible.

En el caso de lo nuevo, el sujeto así predicado se distingue de sus predecesores como un individuo (aislado) sin referencia o consecuencia específica; en el caso de lo moderno, se lo aprehende en relación con una serie de fenómenos análogos y se lo contrasta con un tipo diferente de mundo fenoménico cerrado y desaparecido.<sup>3</sup>

¿Qué papel desempeña la existencia de la nueva palabra en la conciencia de esta distinción? Para los lexicólogos estructurales de esta tradición,<sup>4</sup> la disponibilidad de distintos términos y variantes es sin duda una precondition fundamental: «cuando no existe una diferenciación específica de un campo, tampoco puede limitarse un espacio temporal radicalmente diferente».<sup>5</sup> Sin embargo, con ello no se atribuye ni debe atribuirse una causalidad: podemos imaginar la proliferación de términos en un espacio y su apropiación por alguna conciencia emergente en otro.

No obstante, en esta etapa es crucial no subestimar la dinámica anómala de una palabra como *modernus*. Tenemos al menos dos modelos antagónicos para la comprensión de ese término. El primero se propone abordarlo en el marco de las categorías temporales, que terminan por resolverse en las de los tiempos propiamente dichos (futuro, futuro anterior, pasado perfectivo, pasado imperfectivo, etc.). Podemos entonces, con Reinhart Koselleck,<sup>6</sup> generar una historia de las ideas en la cual el surgimiento de nuevas palabras temporales se utiliza como prueba para una narración sobre la evolución de la conciencia histórica. Desde el punto de vista filosófico, sin embargo, este enfoque zozobra en las antinomias de la propia temporalidad, sobre la cual se ha dicho con autoridad que «siempre es demasiado tarde para hablar del tiempo».<sup>7</sup>

El otro modelo obvio, que no se ocupa del problema desde la perspectiva del significado y la conciencia sino de los signos materiales mis-

mos, es el de la lingüística. Puede sostenerse que «moderno» exige incluirse en la categoría de lo que Jespersen y Jakobson llamaron «*shifters*»:<sup>8</sup> a saber, los vehículos vacíos de la «deixis» o referencia al contexto de la enunciación, cuyo significado y contenido varían de hablante en hablante a lo largo del tiempo. Tales son los pronombres (yo y tú), las palabras que indican posición (aquí y allí) y, desde luego, también las palabras temporales (ahora y entonces). De hecho, mucho antes de la lingüística moderna, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel se inicia justamente, como es bien sabido, con un análisis de esos *shifters* que, según señala el filósofo, podrían parecer a primera vista las palabras más concretas de todas, hasta que comprendemos su variabilidad móvil.<sup>9</sup> No obstante, los *shifters* existen, por incoherentes que sean desde un punto de vista filosófico; y el conocido ejemplo de las modas «modernas» de ayer sugirió que el término «moderno» bien podría incluirse entre ellos. En ese caso, empero, las paradojas de lo moderno se reducen a las de lo meramente nuevo; y la existencia de *shifters* en todas las lenguas conocidas tiende a despojar a nuestro objeto actual de investigación aun de ese carácter histórico que el modelo precedente tuvo el mérito de destacar.

Sin embargo, las contradicciones internas de ambos enfoques, si bien los descalifican en términos absolutos, también tienden a mostrar cierta ambigüedad fundamental en el propio objeto (lo cual bien puede imponer, por lo tanto, una serie de medidas y precauciones de procedimiento). La magistral visión de conjunto de Jauss sugiere otras dos transformaciones en la historia del concepto de modernidad que fortalecen aún más esa sospecha y exigen ser tomadas en cuenta antes de hacer cualquier evaluación final.

Una de ellas es la distinción emergente entre lo que Jauss llama versiones «cíclica» y «tipológica» de lo moderno.<sup>10</sup> Estamos familiarizados con el pensamiento cíclico, sin duda, cuando se trata de momentos históricos como el Renacimiento («*Maintenant toutes disciplines sont restituées, les langues instaurées*»);<sup>11</sup> resulta menos evidente que la categoría de la «generación» siempre está acompañada por cierto movimiento cíclico, pero al mismo tiempo requiere una intensa autoconciencia colectiva de la identidad y singularidad del período en cuestión (en general, como en la década de 1960, considerado revolucionario en un aspecto específico que identifica el contenido del retorno «cíclico»).

Entretanto, al hablar de versión «tipológica», Jauss no solo se refiere a la idea de que un período dado cree cumplir o completar un momento del pasado (como sucede cuando el Nuevo Testamento completa las anticipaciones figurativas del Antiguo Testamento). Esta relación es ciertamente válida para el Renacimiento o las posiciones de los lla-

mados modernistas en la «*Querelle des anciens et des modernes*»; pero tiene una pertinencia menos evidente en las situaciones de simple emulación o imitación, como en la reverencia de Casiodoro por la literatura del paganismo o el respeto por el pasado de los *moderni* del siglo XII, que según la célebre imagen se veían como enanos parados sobre los hombros de gigantes. No obstante, según lo demuestra la historia misma de la *Querelle*, la inferioridad o superioridad sentidas del presente con respecto al pasado pueden ser menos importantes que el establecimiento de una identificación entre dos momentos históricos, una identificación que puede evaluarse de una u otra manera.

Hay aquí, empero, otra incoherencia: a saber, que cuando observamos la oposición con más detenimiento, cada uno de sus polos parece desaparecer en el otro; y, en este sentido, lo cíclico demuestra ser tan plenamente tipológico como lo tipológico es cíclico. La distinción, en consecuencia, debe reformularse de otro modo, menos evidente: en realidad, implica una especie de alternancia gnestáltica entre dos formas de percepción del mismo objeto, el mismo momento en el tiempo histórico. A mi criterio, es muy apropiado describir la primera organización perceptiva (la identificada como «cíclica») como una conciencia de la historia investida en la sensación de una ruptura radical; la forma «tipológica» consiste, en cambio, en la atención a todo un período y la idea de que nuestro período («moderno») es en cierto modo análogo a este o aquel del pasado. Debe registrarse un desplazamiento de la atención al pasar de una a otra perspectiva, por complementarias que parezcan: sentir nuestro momento como un período completamente nuevo por derecho propio no es exactamente lo mismo que concentrarse en la manera dramática de poner de relieve su originalidad en comparación con un pasado inmediato.

La otra oposición señalada por Jauss puede servir entonces para completar y aclarar esta última. Se trata de una oposición que contrasta históricamente las caracterizaciones de «clásico» y «moderno», pero, según puede comprobarse, también tiene una significación más general. Sin lugar a dudas, cuanto el romanticismo tardío comienza a sentirse insatisfecho con lo que aún se percibe como una postura reactiva contra lo clásico, puede decirse que ha nacido el concepto de *modernité*, y Baudelaire acuña un uso que presuntamente aún tiene vigencia y cuya ventaja señalada parece radicar en su reciente independencia de todas esas oposiciones y antítesis históricas.

Pero aun esta transformación depende de cambios marcados por la aparición de la propia categoría de lo clásico, que ya no coincide con lo que se identificaba como «antigüedad» (o «*les anciens*»). Es una transformación trascendental, en la cual desaparece gran parte de la nostal-

gia y la fascinación por el pasado, junto con el dolor suscitado en el epígono por su inferioridad. En efecto, el momento más dramático de la narración de Jauss sobre la suerte corrida por «*modernus*» se da justamente en este punto: cuando, por decirlo así, la «querella» entre los antiguos y los modernos se desentraña y se deshace y ambos lados llegan de manera inesperada a la misma convicción, a saber, que los términos en que debe pronunciarse la sentencia –la superioridad o no de la antigüedad, la inferioridad o no del presente y los tiempos modernos– son insatisfactorios. La conclusión de ambas partes es entonces que el pasado y la antigüedad no son superiores ni inferiores, sino simplemente diferentes. En este momento nace la historicidad: y la conciencia históricamente nueva de la diferencia histórica propiamente dicha vuelve ahora a barajar las cartas y nos asigna una nueva palabra para lo opuesto del presente: lo clásico, que Stendhal describirá entonces virtualmente a la vez como la modernidad (o el «romanticismo») de este o aquel momento del pasado.<sup>12</sup> Jauss concluye su relato en ese punto y solo se refiere al pasar a esa otra dimensión indispensable de la historicidad que es el futuro. No obstante, el inevitable juicio del futuro sobre nuestro pasado y la realidad de nuestro presente –ya evocado por el abad de Saint-Pierre en 1735–<sup>13</sup> desempeñará un papel igualmente significativo en nuestros tratos con lo moderno y la modernidad.

Es hora de presentar ciertas conclusiones formales provisionarias antes de examinar algunas de las teorías de la modernidad más habituales y difundidas en nuestros días. Hemos tratado de identificar una dialéctica de la ruptura y el período, que es en sí misma un momento de una dialéctica más amplia de la continuidad y el corte (o, en otras palabras, de la identidad y la diferencia). En efecto, este último proceso es dialéctico en cuanto no puede ser detenido y «resuelto» en y para sí, y siempre genera, en cambio, nuevas formas y categorías. En otra parte señalé que la elección entre la continuidad y el corte se asemeja a un comienzo historiográfico absoluto, que no puede justificarse por la naturaleza del material o la evidencia histórica, dado que, ante todo, organiza ese material y esa evidencia.<sup>14</sup> Pero, desde luego, cualquiera de esas elecciones o fundamentaciones puede reconstruirse como un mero hecho que exige su propia prehistoria y genera sus propias causalidades: en este caso, la versión más simple destacaría la afición de nuestro período y de la posmodernidad en general por las rupturas más que por las continuidades, por el decisionismo antes que por la tradición. Y podríamos ir más allá y mencionar las temporalidades del capitalismo tardío, su reducción al presente, la pérdida de percepción de la historia y la continuidad, etc. Resulta al menos mínimamente claro que este establecimiento de una nueva cadena de causalidades implica, en realidad, la construcción de un nuevo relato (con un punto de partida bastante diferente del problema historiográfico desde el cual comenzamos).

Esta situación, en la cual se generan nuevos relatos y nuevos puntos de partida sobre la base de los límites y puntos de partida de los anteriores, puede ser ilustrativa del nuevo momento dialéctico que queremos considerar ahora, a saber, la dialéctica de la ruptura y el período. Aquí está en juego un movimiento doble, en el cual la puesta en primer plano de continuidades, la insistente y firme concentración en el paso inconsútil del pasado al presente, se convierten lentamente en la conciencia de una ruptura radical; al mismo tiempo, la atención impuesta a la ruptura la convierte poco a poco en un período por derecho propio.

Así, cuanto más tratamos de convencernos de la fidelidad de nuestros proyectos y valores con respecto al pasado, con mayor pertinacia exploramos este último y sus proyectos y valores, que comienzan a constituir paso a paso una especie de totalidad y a disociarse de nuestro presente como momento vital del continuum. Se trata, por supuesto, del momento de la reverencia melancólica y la inferioridad de los recién llegados, por el cual pasaron hace mucho nuestros tardomodernos.

En este punto, entonces, la simple cronología se transforma en periodización y el pasado se nos presenta como un mundo histórico completo del cual podemos extraer una cantidad cualquiera de actitudes existenciales. Estamos, sin duda, ante el momento muy a menudo denominado *historicismo*; y solo resulta productivo, en verdad, cuando existe la posibilidad de asumir la postura definida con tanto vigor por Schelling:

Cuán pocas personas saben de verdad qué es el pasado: en realidad, no puede haber pasado sin un presente poderoso, un presente alcanzado por la separación [de nuestro pasado] de nosotros mismos. Puede decirse, en efecto, que la persona incapaz de enfrentar su pasado como un antagonista no tiene pasado; o, mejor aún, nunca sale de su propio pasado y vive perpetuamente en su quietud.<sup>15</sup>

De tal modo, Schelling aísla aquí un momento único, en el cual el pasado se crea por medio de su enérgica separación del presente; por la vía de un vigoroso acto de disociación gracias al cual el presente sella su pasado y lo expulsa y eyecta; sin ese acto, ni el presente ni el pasado existen verdaderamente, el segundo por no estar aún constituido del todo y el primero por vivir todavía dentro del campo de fuerzas de un pasado aún no terminado y acabado.

Esta energía vital del presente y su violenta autocreación no solo supera las melancolías estancadas de los epígonos; también asigna una misión a un período temporal e histórico que todavía no debería tener

derecho a serlo. Pues el presente no es aún un período histórico: no debería darse un nombre ni caracterizar su propia originalidad. Sin embargo, justamente esa autoafirmación no autorizada terminará por modelar esa nueva cosa que llamamos realidad, varias de cuyas formas son representadas por nuestro uso contemporáneo de «moderno» y «modernidad». Para Jauss, no cumplimos esa etapa de la historia hasta el romanticismo (digamos que con Baudelaire el «romanticismo tardío» produce el concepto de *modernité* como una manera de deshacerse de su *Epigonentum* con respecto al romanticismo propiamente dicho); tampoco el Renacimiento satisface con exactitud esos requerimientos, dado que aún se inclina a la recreación de un pasado más allá de su propio pasado inmediato y se afana en la emulación e imitación ideales más que en la producción de creativities históricamente nuevas y propias.

Pero el romanticismo y su modernidad recién nacen, como ya se ha indicado, después de la aparición (en la disolución de la *Querelle*) de la historia misma o, mejor, de la historicidad, la conciencia de la historia y de nuestro ser histórico. Así, es la historia como tal la que permite esa nueva actitud hacia el presente, y de ese modo uno siente la tentación de añadir una quinta y última forma (si ya no está implícita en la precedente). Se trata del juicio del futuro sobre el presente, que se atribuyó a Bernardin de Saint-Pierre y del cual encontramos formas fuertes a lo largo del tiempo hasta llegar a Sartre (en *Les Séquestrés d'Altona*). Querría agregar que el presente no puede aspirar a ser un período histórico por derecho propio sin esa mirada desde el futuro, que lo sella y lo expulsa tan vigorosamente del tiempo por venir como él mismo fue capaz de hacerlo con sus precedentes inmediatos. No hace falta hacer tanto hincapié en el tema de la culpa (que, sin embargo, se adhiere legítimamente a toda forma de praxis) como en el de la responsabilidad, que no puede afirmarse, quizá, sin la sospecha de aquella: en efecto, la responsabilidad del presente por la autodefinición de su misión lo convierte en un período histórico con todas las de la ley y exige la relación con el futuro en la misma medida en que implica una toma de posición sobre el pasado. La historia abarca, sin lugar a dudas, ambas dimensiones; pero no se entiende lo suficiente que el futuro no solo existe para nosotros como un simple espacio utópico de proyección y deseo, anticipación y proyecto: también debe traer consigo esa angustia frente a un futuro desconocido y sus juicios para la cual la temática de la mera posteridad es una caracterización verdaderamente insípida.

Pero ahora es preciso ocuparnos del otro momento, el complementario, en el cual la ruptura se convierte en un período con toda legitimidad. Así sucede, por ejemplo, con el momento tradicionalmente definido en Occidente como Renacimiento, en el cual cierta ruptura, cierta



instauración de una «modernidad», tiene el efecto de inaugurar todo un nuevo período, que lleva la oportuna denominación de Edad Media, como lo otro sin marca de un presente sentido como la reinención de esa modernidad anterior o primera de los romanos (en la que surgió por primera vez la concepción moderna de la abstracción y de la filosofía misma, junto con determinada concepción de la historia como algo distinto de la crónica). En un próximo capítulo llegaremos al otro rasgo sorprendente de este ejemplo, a saber, la emergencia de dos rupturas, la del Renacimiento con su premodernidad y la de los antiguos con la suya. Aquí es necesario destacar la expansión de la ruptura moderna hacia un período completamente nuevo del pasado, esto es, la Edad Media. Es posible calibrar la extrañeza de esa emergencia –con anterioridad solo existía la ruptura con el pasado clásico, como en Casiodoro, pero no este último cierre, que sella el medioevo convirtiéndolo en un período por derecho propio– en los asombrosos efectos de reescritura que puede lograr la historiografía contemporánea con la ampliación de los límites de la «modernidad» aún más atrás, hasta la primera Edad Media, y la afirmación de la existencia de una ruptura y un nuevo comienzo modernos –hoy rebautizados «primera modernidad»– en un punto situado en la profundidad de un territorio antes medieval (como Petrarca, el siglo XII e incluso el nominalismo).

Tampoco se trata de un acontecimiento único: en efecto, si la ruptura se caracteriza en un inicio como una perturbación de la causalidad propiamente dicha, el corte de los hilos, el momento en el cual las continuidades de una lógica social y cultural anterior llegan a un incomprensible fin y quedan desplazadas por una lógica y una forma de causalidad inactivas en el sistema previo, es inevitable que la contemplación renovada e hipnotizada del momento en que sucede, cuando comienza a detectar causalidades y coherencias antes no advertibles a simple vista, expanda la ruptura hasta transformarla en un período con todas las de la ley. Ese es, por ejemplo, el drama de la teoría de Étienne Balibar sobre un llamado período transicional (al cual volveremos) en el que, por la fuerza misma de las cosas, la lógica del período, el momento o el sistema vuelve necesariamente sobre la idea de la transición y la desecha. Del mismo modo, en la periodización marxista, el «siglo XVIII» también ofrece el ejemplo de una ruptura radical que se desarrolla con lentitud hasta convertirse en todo un período, y una forma anterior de la modernidad en sí.

Pero este peculiar movimiento de ida y vuelta entre la ruptura y el período nos permite al menos formular una primera máxima provisoria sobre la periodización como tal. En efecto, resulta claro que los términos «moderno» y «modernidad» siempre acarrearán alguna forma de

lógica periodizante, por implícita que sea a primera vista. El argumento tampoco se propone exactamente como una defensa de la periodización: en rigor, la esencia de toda esta primera parte consistirá en la denuncia de los abusos del término «modernidad» y, por eso, al menos de manera implícita, de la operación misma de periodización. Por su lado, la segunda parte se ocupará de denunciar la esterilidad de la actitud estética convencional, consistente en aislar el «modernismo» como término de referencia para comparar toda una serie de escritores (o pintores o músicos) histórica y artísticamente incomparables.

A decir verdad, quiero insistir en algo más que el mero abuso de la periodización: sostengo que esa operación es intolerable e inaceptable por su misma naturaleza, pues intenta adoptar un punto de vista sobre los acontecimientos individuales que está mucho más allá de las capacidades de observación de cualquier individuo, y unificar, tanto en el plano horizontal como en el plano vertical, una multitud de realidades cuyas interrelaciones deben seguir siendo inaccesibles e inverificables, por no decir más. Sea como fuere, lo inaceptable de la periodización, al menos para el lector contemporáneo, ya se ha recapitulado de manera exhaustiva en los ataques, formulados en una jerga estructuralista, contra el «historicismo» (o, en otras palabras, contra Spengler).

Ahora, sin embargo, es preciso reconsiderar la consecuencia más notoria de cierto repudio de la periodización, que asumiría la forma de una historiografía de la ruptura propiamente dicha o, para decirlo en otros términos, esa incesante serie de hechos desnudos y acontecimientos inconexos propuesta, en sus muy diferentes estilos, tanto por Nietzsche como por Henry Ford («una maldita cosa tras otra»). Sería demasiado simple señalar que esta forma de ocuparse del pasado equivale a una vuelta a la crónica como modo de historiar y registrar la información: en cuanto la historicidad misma es presuntamente una invención moderna, la crítica y repudio de lo moderno generará de manera inevitable, al menos, la alternativa de una regresión a esta o aquella operación premoderna.

Preferiría recordar aquí nuestra hipótesis inicial (fuera del marco de esta investigación en particular, de la modernidad como tal): a saber, que siempre puede esperarse un retorno de lo reprimido del propio relato, algo que uno esperaría encontrar, sin duda, en cualquier enumeración de rupturas (y que la dialéctica de la transformación de la ruptura en un período legítimamente constituido contribuye en mucho a verificar). Pero ahora tal vez podamos especificar esta «ley» (si lo es) en términos de nuestra cuestión inmediata, vale decir la periodización. En ese contexto, es posible formular entonces una máxima más específica (la primera de las cuatro que presentaremos en esta parte) que, si bien

admite las objeciones a la periodización como acto filosófico, se ve enfrentada de improviso a su inevitabilidad; o, en otras palabras,

### 1. No podemos no periodizar.

La máxima, que parece alentar una resignación ante la derrota, también parecería abrir la puerta a una exhaustiva relativización de los relatos históricos, exactamente como temían todos los críticos de la posmodernidad. Pero solo sabremos si «todo vale» en este sentido después de examinar los propios relatos dominantes.

## 3

La «modernidad» siempre implica la fijación de una fecha y la postulación de un comienzo, y en cualquier caso siempre es divertido e instructivo hacer un inventario de las posibilidades, que tienden a moverse en torno del tiempo cronológico; la más reciente de ellas –el nominalismo (y también el McLuhanismo)– se cuenta entre las más antiguas. La Reforma protestante disfruta, como es lógico, de cierta prioridad para la tradición alemana en general (y para Hegel en particular). Para los filósofos, sin embargo, la exhaustiva ruptura de Descartes con el pasado constituye no solo la inauguración de la modernidad sino, ya, una teoría autoconsciente y reflexiva de esta, mientras que el propio *cogito* presenta luego la reflexividad como una de las características centrales de la modernidad. En retrospectiva –la retrospectiva del siglo XX y la descolonización–, hoy parece claro que la conquista de las Américas trajo consigo un significativo nuevo elemento de modernidad,<sup>16</sup> aun cuando tradicionalmente fueron la Revolución Francesa y la Ilustración las que la prepararon y acompañaron y a las cuales se acredita su ruptura social y política más trascendente. No obstante, el recordatorio de la ciencia y la tecnología nos remonta de improviso hasta Galileo, si no nos satisface afirmar la existencia de una revolución alternativa en la Revolución Industrial. Pero Adam Smith y otros hacen del surgimiento del capitalismo una inevitable opción narrativa; mientras que la tradición alemana (y en épocas más recientes el Foucault de *Las palabras y las cosas*) afirma la significación de esa clase es-

pecial de reflexividad que es el tipo historicista, o el sentido mismo de la historia. Luego, las modernidades pasan confusa y rápidamente: secularización y muerte nietzscheana de Dios; racionalización weberiana en la segunda fase o estadio burocrático monopólico del capitalismo industrial; modernismo estético con la reificación del lenguaje y la emergencia de toda clase de abstracciones formales y por último, pero no por eso menos importante, la revolución soviética. En años recientes, sin embargo, rupturas que antaño habrían sido caracterizadas como otras tantas modernidades han tendido, antes bien, a adoptar la denominación de posmodernas. Así, la década de 1960 trajo todo tipo de cambios cruciales, que en cierto modo parece superfluo calificar de nueva modernidad.

Esto lleva a la existencia de unas catorce propuestas: podemos estar seguros de que muchas más acechan entre bastidores, y también de que no vamos a obtener la teoría «correcta» de la modernidad mediante la reunión de todas en una síntesis jerárquica. En rigor, ya se habrá entendido que, a mi juicio, esa teoría no va a alcanzarse de ningún modo: pues aquí tenemos que vérnosla con opciones narrativas y posibilidades de relatos alternativos, en cuyo carácter aun los conceptos puramente sociológicos de apariencia más científica y estructural siempre pueden ser desenmascarados.<sup>17</sup> ¿No significa entonces volver a la alarmante posibilidad de un completo relativismo, que siempre parece resurgir en cualquier discusión de lo posmoderno (la narratividad se concibe como un eslogan esencialmente posmoderno), y traer consigo la amenaza última de la desaparición de la Verdad en sí? Sin embargo, la verdad en cuestión no es la del existencialismo o la del psicoanálisis, y tampoco la de la vida colectiva y el decisionismo político sino, antes bien, una verdad de tipo epistemológico estático a la cual se aferra una anterior generación de científicos, junto con su traducción platónica como un «valor», hecha por una generación anterior de estetas y humanistas.

Acaso sea tranquilizante observar que aun en un reino «posmoderno» y libre de trabas de la narratividad propiamente dicha, cabe esperar que algunos relatos sean menos persuasivos o útiles que otros; es decir, aunque la búsqueda de un relato verdadero e incluso correcto sea vana y esté condenada a todos los fracasos salvo el ideológico, podemos sin duda seguir hablando de relatos falsos y hasta tener la expectativa de aislar cierta cantidad de temas en cuyos términos *no* debe hacerse el relato de la modernidad (véase el cap. 4). Entretanto, existe algo así como la dilucidación narrativa y podemos suponer que el uso del relato de la modernidad de este modo, como la explicación de un acontecimiento o problema histórico, nos interna en un camino más

productivo. Después de todo, la causalidad es en sí misma una categoría narrativa; y su identificación como tal aclara tanto su uso apropiado como los dilemas conceptuales que inevitablemente trae consigo. Sea como fuere, este nuevo estatus secundario o auxiliar de la «modernidad» como rasgo explicativo y no como objeto legítimo de estudio ayuda a excluir una serie de falsos problemas.

Uno de ellos está destinado a ser la alternancia que ya hemos señalado en la dialéctica de la ruptura y el período. Como ya se demostró, se trata de una especie de fluctuación gústaltica entre la percepción de la modernidad como un acontecimiento y su aprehensión como la lógica cultural de todo un período de la historia (un período que por definición –al menos hasta la aparición de las teorías de la posmodernidad– aún nos acompaña). Así, el acontecimiento parece contener en su interior, sincrónicamente, la lógica o dinámica mismas de algún desenvolvimiento diacrónico a lo largo del tiempo (en verdad, acaso fuera para ello que Althusser reservó la expresión «causalidad expresiva»). En cualquier caso, es también la lógica propia de la narración, en la cual el narrador del relato puede expandir con gran detalle un dato determinado o comprimirlo en un hecho o punto narrativo; en ella, además, el eje de selección se proyecta sobre el eje de combinación (como en la famosa fórmula de Jakobson para la poesía).<sup>18</sup>

A decir verdad, en un principio esta idea tal vez pueda transmitirse con mayor vigor desde el punto de vista de la retórica clásica (cuya reintroducción en la teoría fue mérito histórico de Jakobson, entre otros). En ese caso, la «modernidad» debe considerarse como un tipo único de efecto retórico o, si el lector lo prefiere, un tropo, pero con una estructura absolutamente diferente de las figuras tradicionales, según se catalogaron desde la Antigüedad. En efecto, el tropo de la modernidad puede considerarse, en ese sentido, como autorreferencial si no performativo, pues su aparición indica la emergencia de un nuevo tipo de figura, una ruptura decisiva con formas previas de la figuratividad, y es en esa medida un signo de su propia existencia, un significante que se indica a sí mismo y cuya forma es su contenido. En consecuencia, la «modernidad», como tropo, es un signo de la modernidad como tal. El concepto mismo de modernidad, por tanto, es moderno y dramatiza sus propias pretensiones. O, para expresarlo al revés, podemos decir que lo que pasa por una teoría de la modernidad en todos los autores que hemos mencionado es poco más que la proyección de su propia estructura retórica en los temas y el contenido en cuestión: la teoría de la modernidad no es mucho más que una proyección del tropo.

Pero también podemos describir ese tropo en función de sus efectos. Ante todo, el tropo de la modernidad tiene una carga libidinal; va-