

MODERNIDAD Y CAPITALISMO: UN JUEGO DE ESPEJOS

Modernity and capitalism: The game of mirrors

Ramón Ojanguren Añover

Universidad Complutense de Madrid

ramonojanguren@gmail.com

Resumen:

¿Cómo comprendernos a nosotros mismos si no entendemos el mundo que nos rodea? ¿Cómo entender el mundo que nos rodea si no nos comprendemos a nosotros mismos?

Estas dos preguntas pueriles, de conversación aletargada por el paso de la noche, han agujoneado las mentes de los atormentados autores que constituyen el corpus teórico de la Sociología. Pero, ¿atormentados por qué?

Este trabajo es un texto que fracasa al intentar dar respuesta a esta cuestión. La búsqueda me llevó a rastrear la aparición de circunstancias históricas de magnitud desconocida, a interrogarme sobre su relación con el concepto de Modernidad, a reflexionar sobre la periodización histórica (¿es esta una necesidad antropológica, un requisito científico o un espectáculo de naumaquia política?); y a tensionar la relación entre irrupción esplendorosa de la bruñida noción de Modernidad y desaparición silenciosa del ya atávico y polvoriento concepto de capitalismo.

Con la esperanza de que este conato infructuoso germine en suelos fértiles.

Palabras clave: Modernidad, Capitalismo, Teoría Crítica, Marxismo, Historia de las ideas, Posmodernidad, Epistemología de las ciencias sociales, Ciencias sociales, Sociología.

Abstract:

How can we understand ourselves if we do not understand the world around us? How can we understand the world around us if we do not understand ourselves?

These two infantile questions have haunted the minds of the tormented authors who constitute the theoretical corpus of Sociology. But tormented by what?

This work is a text that fails to answer this question. The search led me to trace the appearance of historical circumstances of unknown magnitude, to question myself about their relationship with the concept of Modernity, to reflect on historical periodization (is this an anthropological necessity, a scientific requirement or a spectacle of political naumachy?); and to stress the relationship between the splendid irruption of the notion of Modernity and the silent disappearance of the atavistic concept of capitalism.

In the hope that this fruitless attempt will germinate in fertile soils.

Key words: Modernity, Capitalism, Critical Theory, Marxism, Intellectual history, Postmodernity, Social epistemology, Social sciences.

"- ¿Dejamos a esos? ¿No te interesan sus discursos sobre la Historia?

- Tengo bastante historia ya por hoy. Desde que he llegado a esta ciudad parezco vivir dentro de un libro escrito por un sociólogo o cualquier chorizo de este tipo.

- ¿Odias a los sociólogos?

- Entre otros.

- Yo lo soy.

- Trataré de olvidarlo".

Montalbán, *Asesinato en el Comité Central*.

1. Introducción: Esto no es un mapa

Un amigo me dijo hace tiempo que, para él, un trabajo de fin de grado, si bien debía contener, aunque fuese espiritualmente, los aprendizajes obtenidos y los intereses avivados durante la etapa formativa, también debía reflejar el decurso vital experimentado.¹ Planteándome como objetivo estudiar una categoría ambigua y deforme como la de Modernidad, intento resarcir la deuda cósmica contraída con mi pasado inmediato. La sociología se plantea cuestiones que, de alguna forma, emanan todas

¹ Este texto fue presentado como *Trabajo de Fin de Grado* (TFG) para la obtención del grado de Sociología en la UCM.

del mismo lugar: del interés por el análisis de unas transformaciones sociales inéditas en la historia de la humanidad. A lo largo de este texto, reflexionaremos sobre la necesidad humana de dividir a la historia en etapas delimitadas, sobre la periodización de la Modernidad, y sobre el contenido que la define.

En las introducciones de los trabajos se suele pedir un imposible, como pintar un cuadro con un color nunca visto o como relatar minuciosamente el día de mañana: La coherencia sólo se puede reconstruir mediante una recapitulación artificial y ordenadora que implica el conocimiento de lo ya tratado. Si el discurso emerge como búsqueda torpe y espontánea, como aquel que camina a tientas en la oscuridad, se pierde la coherencia formal y aparece el verdadero camino de búsqueda.

En ciencias sociales, sólo podemos cartografiar el mapa tras haber viajado guiándonos con una brújula que no siempre señala al norte.

Yo prefiero relatar mi odisea reflejando los callejones sin salida, los cruces de vías, los recodos abruptos y los descubrimientos inesperados.

Empecemos.

2. Tú eres la Modernidad

Mi profesora de lengua solía decirme que, si tenía alguna duda sobre el significado de una palabra, la buscase en el diccionario. Desconozco si su consejo obedecía al hartazgo acumulado por responder preguntas insustanciales, a la insatisfacción laboral, o si, por el contrario, buscaba incentivar la autonomía de los alumnos. Independientemente de la motivación subyacente a su comportamiento, el consejo quedó registrado en mi memoria. Y así es como vamos a comenzar. El Diccionario de uso del español María Moliner nos proporciona dos acepciones de la palabra modernidad: “cualidad de lo moderno” y “periodo moderno”. Parece que con esta estrategia no conseguimos más que obtener una impresión vaga, tautológica; y para ese viaje no se necesitan alforjas. Así que debemos desplazarnos por la fila de palabras hasta encontrar la definición de moderno. Ahí vemos que las acepciones se amplían. Moderno significaría “de la época presente”, “lo que se beneficia de los últimos avances de la tecnología y de la ciencia”, “que sigue las últimas tendencias de la moda; se opone a lo clásico”, y “Edad moderna”. Ahora tenemos una primera pista. Modernidad como equivalente a Edad moderna, es decir, como categoría historiográfica que delimita conceptualmente bajo un mismo periodo los hechos históricos comprendidos entre el siglo XV y el XVIII. Incluso entre los que nos arrimamos a la historia con diletancia e inseguridad, reconocemos que las reformas de Efiates, las Guerras púnicas y el Imperio carolingio no guardan una

íntima correspondencia con la Modernidad. En cambio, no nos sorprenderíamos si escuchásemos a un anodino conferenciante de un seminario titulado estrafalaria-mente como “Modernidad y fin de la historia” referenciar acontecimientos y procesos sociales tan disparejos como el capitalismo genovés, el renacimiento, el descubrimiento de América, la reforma protestante, el colonialismo, el giro copernicano, la invención de la imprenta, el cogito cartesiano, la era de las revoluciones, la revolución americana, la francesa, la igualdad jurídica, la ilustración, la aparición del sujeto, de la autoconciencia, de la reflexividad, la revolución industrial, la vida urbana, la explosión demográfica, la alfabetización, el desencantamiento del mundo, la racionalidad, el uso de energía fósil, el antropoceno, la burocratización, la destrucción del antiguo régimen, la algarabía democrática, la esclavitud, el liberalismo, los nacionalismos, la división del trabajo social...

La lista es casi interminable. Sólo tiene fin porque finita es la vida de los autores que los han identificado. Pero, ¿qué es exactamente lo que identifican? ¿Por qué los arracimamos mentalmente como un mismo grupo coherente? Y, sobre todo, ¿qué tienen en común los conceptos enumerados?

Caminando de puntillas sobre una fina capa de hielo frágil, podemos esbozar una aproximación: Las palabras mentadas representan o bien hechos históricos sustantivos (entendidos como inferencias nominales realizadas a partir de reliquias), o procesos sociales (se introduce el tiempo para explicar una transformación estructural), o etapa histórica (aglutinador conceptual que presupone cierta continuidad). Evidentemente, estas categorías tienen un componente de arbitrariedad y están inextricablemente entrelazadas. En sociología cotidiana, popular, al aplicar nuestra razón práctica, recurrimos a estas categorías en función de su aplicación eficiente a una explicación. Si quisiésemos explicar a un amigo marciano por qué un señor de mediana edad vive con su padre, le comentaríamos que perdió su trabajo fijo tras la crisis económica (hecho histórico), que no pudo recuperarlo debido a la tendencial desregulación del mercado laboral (proceso social), y que, ya que en el capitalismo los medios de subsistencia los proporciona el mercado, necesita la ayuda de su padre para sobrevivir (etapa histórica). Echando un mero vistazo a esta somera descripción, extraemos inmediatamente varias dudas preñadas de potenciales respuestas. Hagamos de partero. Suponiendo que, como sugiere Elster (2010:7), “toda explicación es causal. Explicar un fenómeno (explanandum) es citar un fenómeno anterior (explanans) que lo causó”; debemos preguntarnos si las causas/explanans de nuestras explicaciones son absolutamente arbitrarias, o si, por el contrario, se deducen indefectiblemente del fenómeno. ¿Estamos seguros de que perdió el trabajo por la crisis? ¿No se pudo deber simplemente a su incompetencia? Antes de encallarnos en aguas epistemológicas, una confesión: A diferencia de la sociología cotidiana, la Sociología, con mayúscula regia y acomplexada,

únicamente se ocupa de fenómenos agregados y regulares que, en último término, presuponen una relativa recurrencia. Con esto no quiero decir que el cambio no tenga cabida en la disciplina, sino que incluso las transformaciones sociales se dibujan recortándose en un fondo de estabilidad. Sin regularidad no habría causalidad social y, sin causalidad, desaparece la pretensión de científicidad de la disciplina. Autores como Goldthorpe (2010: 235-249) defienden que la Sociología puede recurrir a establecer la causación o bien como “dependencia robusta” (mediante el “análisis de las regularidades empíricas”), o como “proceso generativo” (profundizando teóricamente en el objeto de estudio). Goldthorpe propone un enfoque del análisis causal que, generado en la sombría sima del falsacionismo popperiano, se basa en la formulación y comprobación de hipótesis alternativas sobre la generación de un fenómeno. Más allá de los inconvenientes epistémicos que nos suscite Goldthorpe, podemos extraer una impresión sobre la percepción que tiene la Sociología sobre sí misma (y que se presenta perspicua en el altisonante trabajo de sus voceros): “Aterrada ante la posibilidad de verse degradada al humilde estatus de su vecina “Literatura”, “Sociología” se afana en mantener una pretensión de científicidad que justifique ante el mecenas “Administraciones públicas” la financiación de sus actividades. Impotente frente al acerado músculo apodíctico de la entronizada “Ciencias Naturales Positivas”, “Sociología” reconoce su posición epistémica subalterna y, entre sibilantes estertores, susurra: ‘La causalidad vive, la lucha sigue.’”

La combinación entre humildad epistémica y lucha contra el relativismo psicótico caracteriza el estado actual de la mayor parte de trabajos potables que emergen del discontinuo manantial de las disciplinas sociales (con minúsculas dignas y reflexivas). Si queremos establecer una causalidad, debemos referenciar una representación conceptual coherente sobre el comportamiento del ser humano. Para respetar las bridas impuestas por la limitante limitación de palabras, únicamente añadiré que, ante la necesidad de desenmarañar el tapiz confuso y abigarrado configurado por las relaciones sociales, resulta conveniente considerar tanto los mecanismos racionales de análisis coste/beneficio, como los imbricados con normas sociales no reductibles a la razón instrumental.

Y, ¿qué carajo tiene que ver esto con la Modernidad?

Al interrogarnos sobre el pasado, procedemos de forma análoga a la adoptada por las explicaciones sociales (pues, al fin y al cabo, también son explicaciones sociales). Intentamos seleccionar cabalmente los artefactos empíricos relevantes (por ejemplo, la disminución de la exportación de petróleo estadounidense), para relacionarlos con procesos sociales (configuración de una sociedad de consumo que requiere el uso desaforado de petróleo), y, de esta forma, explicar las acciones de

los agentes sociales (actuando racionalmente, los gobernantes europeos deciden disminuir los costes importando petróleo soviético). Tanto los hechos, como los procesos, como la acción quedan englobados en una etapa histórica (hegemonía geopolítica de Estados Unidos cimentada sobre reservas energéticas) que permite aprehender un conjunto deslavazado de hechos factuales dispersos como un todo coherente.² Al fin y al cabo, tal y como comenta el psicólogo cognitivo Daniel Kahneman, los seres humanos “somos buscadores de patrones, creyentes en un mundo coherente en el que las regularidades no se producen accidentalmente, sino como efecto de la causalidad mecánica o de la intención de alguien” (Kahneman, 2012: 155).

En relación con la Modernidad ocurre algo similar. Todos los hechos, procesos y etapas históricas de nuestra primera lista son elementos que, en algún momento, un autor utilizó como ingredientes constitutivos de su discurso sobre la Modernidad como etapa histórica coherente. La conformación viene determinada, en último término, por la elección narrativa del autor. En el sentido de MacIntyre: “La conclusión de MacIntyre es que las explicaciones en las ciencias históricas son jerárquicas y no deductivas y que el orden de la jerarquía viene dado por lo que se erija en tema de la narración histórica.” (Rendueles, 2006: 312). De igual forma: “¿Cuál es la comprensión primaria de la modernidad? ¿Se trata de un incipiente aumento a largo plazo de la renta nacional; de una conducta vital que implica el cálculo racional; de la transición de una clases basada en el estatus a una clasista; del aumento de la participación política? (...) No hay ningún concepto que pueda aglutinar a todos estos aspectos (y otros) en equilibrio neutral, y una mera enumeración de las características seguiría siendo insatisfactoria. Los conceptos de modernidad siempre plantean prioridades y, aunque no sean monotemáticos, colocan los distintos aspectos en un orden jerárquico” (Osterhamell, 2014: 904). La Modernidad nos permite ordenar cronológicamente la inconmensurabilidad de los mundos perdidos mediante una selección retrospectiva de hechos históricos relevantes que, al jerarquizarse, transforman el caos en un orden inteligible. Pero, ¿qué es lo que, en el fondo, se busca explicar o situar en un periodo de tiempo? ¿Tiene la Modernidad algo inherente que la diferencie de otras categorías historiográficas? La Modernidad busca explicar o situar una ruptura, un corte o perturbación de la causalidad histórica que, frente a otras nociones que periodizan la historia humana, asume tanto la existencia de un quiebre con un mundo anterior como la continuidad con el mundo presente desde el que escribe la persona que reflexiona sobre la Modernidad

² He extraído la explicación del papel jugado por las reservas de petróleo en la construcción del orden geopolítico del siglo XX de Thompson (2022).

(ahí se sitúan las acepciones que conciben a la Modernidad como un término “de la época presente” y que “se opone a lo clásico”).

El tropo de la Modernidad implica tanto la ruptura con el pasado atávico como la continuidad con el presente. Queda por dilucidar si ruptura absoluta o ruptura dentro de un universo de rupturas recurrentes. ¿Qué transformación social se debe producir para que podamos asumir la noción de ruptura? ¿La mercantilización de la fuerza laboral lo es? ¿La caída del Imperio romano? ¿La destrucción de una comunidad de cazadores-recolectores olvidada cuando murió su último integrante? ¿La muerte de un insecto?

3. Modernidad, modernización y modernismo: Pablito clavó un clavito

Creo que, antes de seguir sumergiéndonos en la grieta, resultaría conveniente realizar una pequeña digresión que ilumine el resbaladizo piso sobre el que deambulamos. Para depurar nuestro sistema referencial debemos disociar analíticamente los conceptos de Modernidad, de modernización y de modernismo. Esta actividad implica, asimismo, un paso fundamental en nuestro recorrido: La periodización. No podemos enunciar una etapa histórica sin anclarla firmemente al suelo cronológico. De lo contrario, el concepto alza el vuelo ingrávido y se vuelve inaprensible. Nosotros vamos a alejarnos de coordenadas historiográficas que sitúan la experiencia de la modernidad en la “Edad Moderna”.³ “A mi modo de ver, se suele definir la Edad Moderna en función de su relación con nuestra época, comprendiéndola como una etapa de transición en la que los procesos sociales que configuran la Modernidad se iban gestando lentamente.

³ “Después del decenio de 1520 se perfila un movimiento distinto, que esteza una cristalización de las diferencias y de las identidades y sirve de preludeo al encerramiento tras las fronteras nacionales. Ese lento proceso de normalización puede verse de muchas maneras: la purificación del arte del Renacimiento, vuelto sin cesar hacia modelos antiguos; el fracaso del erasmismo; la división de la cristiandad entre católicos y protestantes antes de los grandes enfrentamientos entre la Reforma y la Contrarreforma; el ascenso de los Estados-naciones —Francia e Inglaterra, que permanecieron apartadas de América por falta de interés y de medios— y la aparición de un sentimiento alemán detrás de Lutero; correlativamente, el desvanecimiento del sueño imperial y universal; por último, en España, la reconcentración sobre la península desde el fin del reinado de Carlos, y el camino hacia la expulsión de los moriscos... Esos innumerables indicios del despliegue de lo que hoy llamaríamos la "modernidad" a su vez hacen llegar a su fin esta Europa mezclada que se lanzaba al descubrimiento de las Indias.” (Bernand y Gruzinski, 2005: 211).

Nosotros vamos a defender que las mutaciones socioeconómicas esenciales que desencadenaron la Modernidad datan de las décadas que engloban el final del siglo XVIII europeo y el comienzo del XIX: “Las transformaciones históricamente fundamentales fueron las locomotoras, los barcos de vapor y el telégrafo. Marcaron una diferencia mucho mayor respecto de la situación anterior que el avión o internet respecto del barco de vapor y el telégrafo. De manera que no parece exagerado afirmar que los grandes cambios económicos y políticos que tuvieron lugar entre 1780 y 1860, primero en Europa y luego en Norteamérica, dieron lugar a una ruptura y a un cambio de época en la historia de la humanidad. El capitalismo moderno, que ya no organizaba únicamente el comercio sino asimismo la producción, se fue apropiando de la economía y dio lugar a crisis económicas recurrentes.” (Heinrich, 2021: 16). Pero, ¿qué es lo que estamos situando temporalmente?

Aquí es donde podemos comenzar estableciendo una distinción entre modernización y Modernidad. Al hablar de modernización, nos referimos a los transformadores procesos sociales que componen a la categoría de Modernidad, a las fuerzas mecánicas causales que delimitan la ruptura con una etapa pretérita. No solamente “lo que se beneficia de los últimos avances de la tecnología y de la ciencia”; esos revolucionarios impersonales (vapor, electricidad, telar mecánico, locomotora, telégrafo), que, como decía Marx (1856), eran mucho más peligrosos que Barbès, Raspail y Blanqui; sino toda una serie de cambios que “fueron tan rápidos, y se interconectaron tan profundamente, que podemos llamar a este periodo el nacimiento del mundo moderno. Abarcaba el auge de la nación-estado, con la centralización del poder y la lealtad hacia una solidaridad étnica, y también una expansión masiva de vínculos comerciales y económicos globales. La extensión internacional de la industrialización y un nuevo estilo de vida urbano se mezclaron con estos importantes desarrollos. Y la mezcla de todos estos factores y tendencias indica un cambio importante en la organización social humana. La escala y el alcance del cambio aumentaron espectacularmente. La modernidad, entonces, no sólo fue un proceso, sino también un periodo que empezó a finales del siglo XVIII y que continúa hasta ahora” (Baily, 2010: 36). Una gama variada de procesos sociales que se fueron desarrollando paulatinamente y que, por ahora, no vamos a jerarquizar. Basta con que nos quedemos con que hubo una serie de procesos (desencadenados sin saber todavía el porqué) que generaron, como apunta Anderson (1984), gigantescas transformaciones objetivas de la sociedad.

Autores como Marshall Berman diferencian entre procesos sociales (modernizaciones) y modernidades concebidas como “la asombrosa variedad de visiones e ideas que se proponen hacer de los hombres y las mujeres –tanto los sujetos como los objetos de la modernización, darles la capacidad de cambiar el mundo que los está

cambiando, salir del remolino y apropiarse de él” (Berman, 2013: 16).⁴ Berman también distingue entre experiencias históricas de la modernidad (lo que él llama modernidad) y visiones culturales sobre la modernidad (lo que él llama modernismo). Yo no voy a utilizar ninguna de sus categorías por dos razones. En primer lugar, Marx y Hegel no teorizaron sobre la modernidad como hacía Edward Gibbon sobre la caída del Imperio romano, sino que la experimentaron. Por lo tanto, bajo nuestro concepto de Modernidad se engloban las representaciones de las experiencias y las propias experiencias (que, en el fondo, forman el mismo uno). Además, me da la impresión de que esa distinción no nos permite comprender lo característico de la Modernidad: Su ascensión de la ruptura con un pasado dejado atrás y de la continuidad con nuestros presentes vividos. Según Berman, la Sociología sería la Modernidad, en tanto se puede concebir que “la sociología y la filosofía social, quiero proponer, pueden ser entendidas como reacciones ante experiencias de modernización” (Rosa, 2016: 15); o, en otros términos, porque “la Sociología surge como intento fallido de cerrar bajo referencia neokantiana la discronía de entre una nueva poderosa objetividad y una subjetividad presa de instituciones sociales, jurídicas y religiosas del pasado” (Ripalda, 2021: 46); y que, por tanto, “el estudio intelectual de la política y la sociedad se vio transformado por el reconocimiento de que fuera lo que fuese lo que mantenía unidas a las colectividades humanas no era el cálculo racional de sus miembros individuales. La necesidad de esta religión (cívica) era la esencia de la sociología de Durkheim la obra de un ferviente republicano socialista” (Hobsbawm y Ranger, 2002: 279).

Los procesos sociales aprehendidos como modernizaciones fueron percibidos, y pueden ser definidos, como “una nueva palabra para una vieja cosa, la concepción burguesa del progreso” (Jameson, 2004: 142) La modernización como progreso extrae, en último término, su legitimación social de la capacidad que atesoran las disciplinas científicas en exponerse socialmente como una herramienta técnica,

⁴ Los imaginarios de la Modernidad están anegados de remolinos, ciclones, torbellinos, y todo tipo de fenómenos meteorológicos impetuosos. Así, los versos de D. H. Lawrence nos zahieren con ímpetu ventoso: “Not I, not I, but the wind that blows through me! A fine wind is blowing the new direction of Time. If only I ley it bear me, carry me, if only It carry me! / No yo, no yo, sino el viento que sopla por mí! Un viento suave sopla en la nueva dirección del Tiempo. ¡Si sólo me dejo llevar, me lleva, tan sólo me lleva! (traducción de Ignacio Pemán)” Igualmente: “Para la mayor parte de las sociedades preexistentes, las condiciones económicas fueron notablemente estables. Lo característico de la modernidad en cambio en lo que Rousseau llamó el “torbellino social”: lo advirtamos o no, los grandes procesos sociales son fuerzas permanentemente presentes en nuestra vida moral”. (Rendueles, 2013: 129).

neutra y objetiva, que puede generar representaciones fieles de la realidad (vía modelización matemática en el caso de la economía) para prescribir la mejor forma de intervenir sobre ella (recorte del gasto público social, contracción de liquidez, eliminación de la seguridad laboral del trabajador). Creer que tu intervención prometeica sobre la mejora del mundo está garantizada por el carácter científico acumulativo de tu disciplina, puede derivar en la aparición de una pertinaz renuencia a asimilar a aquellos elementos discordantes con tu teoría coherente y formal (que son desechados e ignorados). A modo de ejemplo, la “Commodity Futures MODERNIZATION Act of 2000”, ley federal estadounidense, permitió la desregulación de los intercambios de derivados financieros “over-the-counter” (responsables de azuzar la ira de Dios y de porfiar en la conjura de las siete plagas).⁵

Por último, modernismo (palabra utilizada por primera vez en el sentido de su acepción actual por Rubén Darío en 1888), o symbolisme francés, o Herrenvolk alemán como movimiento artístico que, frente al realismo decimonónico, tuvo como razón de ser la “justificación de la autonomía del arte”. Fredric Jameson concibe el modernismo como un producto de la modernización incompleta. El modernismo podría triangularse, como sugiere Anderson (2000) basándose en la obra de Mayer (1984), recurriendo a tres coordenadas: existencia de un orden dominante semiaristocrático, irrupción de economía capitalista semiindustrializada y movimiento obrero emergente. Cuando referenciamos al modernismo como categoría cultural, estamos unificando bajo un mismo concepto una variedad heteróclita de prácticas estéticas (expresionismo, surrealismo, constructivismo, simbolismo), “cuyo único referente es el mero paso del tiempo” (Anderson, 1984: 113).

4. ¿Emancipación sin libertad?

Tanto las concepciones populares como eruditas de la Modernidad otorgan a la emancipación de la tutela tradicional, a la ruptura con los modelos de dominación personal, un lugar privilegiado en sus análisis. Ruptura con “las monarquías de sanción divina” (Fontana, 1994: 139) y, por tanto, con el “orden social de la ley de Dios y la costumbre en común” (Hobsbawm, 2001: 194), que sólo pudo producirse por la implosión de “las relaciones sociales tradicionales y consolidadas” (Marx y Engels, 1848: 31); de “los vínculos de dependencia personal, de las diferencias de

⁵ Para un análisis de la responsabilidad desempeñada por la “Commodity Futures Modernization Act of 2000” en la crisis económica del 2008, véase Stout (2009). Para comprender la ceguera epistémica de los adalides del progreso burgués y acumulativo, eufemísticamente conocido como modernización económica, véase Lewis (2019), Keen (2021), Tooze (2018), y Varoufakis (2017).

sangre y educación” (Marx, 1857); y de “la autoridad de las expectativas consuetudinarias” (Thompson, 2019: 70). Y, como correlato: nacimiento de “la idea de que el orden social intermedio entre lo fortuito y lo inmutable pueda ser causa importante de la infelicidad humana” (Hirschman, 1977: 155); de “una disposición y una capacidad de mejoramiento en la naturaleza humana como ningún político la hubiera podido sonsacar del curso que llevaron hasta hoy las cosas” (Kant, visto en Cassirer, 1968: 211), que consiguieron generar en las personas que habitan la Modernidad la “sensación de despertar en una casa con la cual sólo habían supuesto estar familiarizados” (Wright Mills, 1961: 27).⁶

Al leer esta descripción, uno podría sospechar de la armonía absoluta que se establece entre el relato que identifica a la emancipación como ruptura histórica y la necesidad de legitimar el orden emanado de ese supuesto corte de la causalidad que, como ya hemos visto, implica la asunción de una cierta continuidad con nuestro presente. Así, uno puede acabar pensando que los relatores de la modernidad “fueron a indagar en el polvo y la miseria feudales de los siglos pasados para recuperar de la oscuridad las delicias de los tiempos presentes” (Lafargue, 1883: 20).

Es un lugar común el comprender que, antes de la Revolución Francesa y Americana, el mundo era un lugar en el que “la miseria del pueblo llano se daba por sobreentendida, si bien su alivio ocasional permitía resaltar ocasionalmente el bienhechor mérito ilustrado de la nobleza. Pero el inmenso dolor social carecía de expresión posible. Cualquier crítica podía ser tomada como rebelión. (...) Lo político era privado y lo privado cobraba fácilmente dimensiones políticas.” (Ripalda, 2021: 21). ¿Qué pasó entre la caída del Imperio Romano y el Renacimiento? ¿Barbarie ¿Entre el Renacimiento y las revoluciones burguesas? Procesos sociales que desembocan en la ruptura de la dominación tradicional. Y, ¿a partir de ahí? Libertad. Al final, se genera la impresión de que, influenciado por un trasfondo histórico que es el todo y por tanto la nada, Goethe despierta un día alborozado y escribe: “Cubre tu cielo, Zeus, con tu velo de nubes y juega cual muchacho que descabeza cardos con encinas y montañas; pero mi tierra deja en paz y mi cabaña, que tú no has hecho, y mi hogar por cuyo fuego me envidias”⁷; o que, ebrio de autonomía secular, Baudelaire recita: “¡Yo me río, tanto como de Dios, Del Diablo o de la Santa

⁶ En el sentido freudiano de Unheimlich: “lo no-hogareño, lo que es familiar pero de un modo extraño” (Fisher, 2018: 92).

⁷ Traducción de Ángel Romera. En alemán original: “Bedecke deinen Himmel, Zeus, / Mit Wolkendunst/ Und übe, dem Knaben gleich,/ Der Disteln köpft/ An Eichen dich und Bergeschöhen!/ Mußt mir meine Erde/ Doch lassen stehen/ Und meine Hütte die du nicht gebaut,/ Und meinen Herd,/ Um dessen Glut/ Du mich beneidest” (Goethe, Prometheus).

Mesa!”.⁸ De repente, la gente habría dejado de nacer en una sociedad “cuyas formas y relaciones parecen tan fijas e inmutables como la bóveda celeste” (Thompson, 2000: 26); y habría comenzado a cuestionarse órdenes sociales antediluvianos, apareciendo la libertad de configurar nuestras vidas sin constricciones heterónomas insoslayables. Al volverse inteligibles, las estructuras de dominación habrían expuesto “su arbitrariedad, su contingencia, la ausencia de necesidad de su existencia” (Bourdieu, 2006: 201); y su desnaturalización habría cambiado “los modos en los que esa subyugación es experimentada. Una vez que es rechazada esa sensación aprendida de inferioridad, ¿quién sabe lo que puede ocurrir?” (Fisher, 2018: 110).

A modo de ejemplo: “Lo que las revoluciones destacaron fue esta experiencia de sentirse libre, lo cual era algo, nuevo, no ciertamente en la historia de Occidente —fue bastante corriente en la antigüedad griega y romana—, sino para los siglos que separan la caída del Imperio romano y el nacimiento de la Edad Moderna. Esta experiencia relativamente nueva, nueva al menos para quienes la vivieron, fue, al mismo tiempo, la experiencia de la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo. Estas dos cosas —una experiencia nueva que demostró la capacidad del hombre para la novedad— están en la base del enorme «pathos» que encontramos en las Revoluciones americana y francesa, esta insistencia machacona de que nunca, en toda la historia del hombre, había ocurrido algo que se pudiese comparar en grandeza y significado, pretensión que estaría totalmente fuera de lugar si tuviéramos que juzgarla desde el punto de vista de su valor para la conquista de los derechos civiles.” (Arendt, 2013: 35). Y, como adenda: “¿Puede acaso sorprender que la Declaración de la Asamblea Constituyente francesa del 26 de agosto de 1789 acerca de la inalienabilidad de los derechos humanos hiciese tales estragos en Francia? (...) hacía de estas declaraciones de tan antiguo origen verdaderos instrumentos de la revolución, creando por la fuerza un nuevo orden que no tenía raíces históricas, políticas ni sociales en el pasado” (Ullmann, 1983: 216).

Los autores que relacionan emancipación con Modernidad suelen admitir que las personas heterodoxas, los movimientos insurreccionales, y el pensamiento divergente se habían manifestado en otros momentos de la Historia. La especificidad de este periodo histórico residiría, más bien, en la extensión y calado de las revoluciones animadas por ideas subversivas: “¿Por qué, en lugar de detenerse, como otras veces había hecho, en la mente de algunos filósofos, llegó a la masa y adquirió en ella la consistencia y el calor de una pasión política, de modo que teorías generales y abstractas sobre la naturaleza de las sociedades llegaron a convertirse en objeto

⁸ Traducción de Jacinto Luis Guereña. En francés original: “Je m’en moque comme de Dieu, Du Diable ou de la Sainte Table!” (Baudelaire, *Les fleurs du mal*).

de las conversaciones diarias de los ociosos y a inflamar incluso la imaginación de las mujeres y de los campesinos?” (Tocqueville, 2004: 208). Existe una dificultad en la identificación de los procesos sociales que desembocaron en la implosión de los órdenes de dominación pre-modernos. Como si la sanción divina hubiese desaparecido por inspiración divina. Se especula sobre la influencia de la reforma, del descubrimiento de América, de la Revolución Gloriosa, del desenvolvimiento de las monarquías absolutas... Pero una panoplia de hechos y de procesos tan diversos no es abarcable y, por tanto, resulta imposible ponderar con un mínimo de certeza su responsabilidad en la emergencia del sujeto moderno. Además, si fuésemos capaces de referenciar algún suceso que causó la pérdida de la autoridad tradicional, acabaríamos igualmente perdidos en una serie infinita de causalidades: si la urbanización causó la pérdida de la autoridad divina y esta la emergencia del sujeto, deberemos interrogarnos sobre la causa de la urbanización. Así, retrotrayéndonos hasta el Big Bang, o, como mínimo, hasta la llegada de la muerte.

Si bien es innegable que la relativa disolución de las estructuras de legitimación tradicionales es un elemento de demarcación en el que confluyen procesos sociales que subsumimos bajo la categoría de Modernidad; resulta alarmante que se siga vertiendo sobre la Historia esquemas maniqueos que, condenando severamente al pasado, consiguen salvar de las llamas al presente. Mediante la comparación con un universo pre-moderno distópico y uniforme plagado de bestias y alimañas, nuestras quejas contra el presente suenan irrisoriamente infundadas, consiguiendo deslegitimar a los movimientos protestatarios y justificando la supervivencia de las injusticias que asolan la vida cotidiana contemporánea.

5. La hedentina de la sentina

A lo largo de los próximos apartados vamos a preguntarnos si la ruptura de la tradición, la emergencia del sujeto, y la identificación y el cuestionamiento de estructuras sociales consiguieron alumbrar la expansión de la disposición humana que nos permitiría organizarnos libremente, sin explotación ni dominación efectiva. Pero, antes de hallar la respuesta, me gustaría plantear un collage de escenas decimonónicas acaecidas tras las explosiones revolucionarias de fuegos de artificio ilustrados y el consiguiente desvanecimiento de las fuentes de autoridad tradicionales.

Los exégetas de la obra de Marx, siguiendo esa máxima marxista de que “una crítica moral del capitalismo que ponga el énfasis en el sufrimiento que acarrea únicamente reforzaría el dominio del realismo capitalista” (Fisher, 2016: 41); no siempre le dan su debida importancia al ambiente que vivió Marx, a las calles holladas y tabernas visitadas, y a la influencia que este tuvo sobre su obra. Marx (1856)

remarcó “el antagonismo entre la industria moderna y la ciencia, por un lado, y la miseria y la decadencia, por otro; este antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época es un hecho palpable, abrumador e incontrovertible”. Pero, ¿a qué miseria y a qué decadencia se refería Marx?

Citando una declaración realizada por el predicador de Edimburgo, Engels (1848: 80) consigna: “jamás había visto en ninguna parte una miseria como la de su parroquia. La gente no tenía muebles, vivían sin nada; frecuentemente dos parejas vivían en una habitación. En un día había visitado siete casas diferentes, donde no había cama -en algunas de ellas ni siquiera paja- octogenarios dormían en el suelo, casi todos sin desvestirse. En un sótano había hallado dos familias del campo; poco después de su arribo a la ciudad, dos niños habían muerto, y el tercero estaba en la agonía en el momento de su visita. Para cada familia había un montón de paja sucia en un rincón, y además, el sótano era tan oscuro que apenas se podía distinguir un ser humano en pleno día, servía de establo a un asno. Por duro que fuese un corazón, sangraría a la vista de tal miseria en un país como Escocia”.

Bueno, pensará alguno, ¿cómo vamos a fiarnos de una declaración recogida por un fanático como Engels? Además, ¿cómo podemos saber si la situación de Edimburgo era extrapolable a otras zonas europeas? El insigne y respetado doctor Villermé tiene la respuesta: “No solamente su trabajo es insalubre, excesivo para los jóvenes; sino que encima suele estar pagado con bajos salarios, en general insuficientes para aquellos que no tienen otros ingresos” (Villermé, 1840: 438); o “sería difícil sin haberlos vistos hacerse una idea de la miseria y del mal estado de salud que tienen muchos obreros” (Villermé, 1840: 442).

Pero bueno, seguirá pensando ese uno, ¿cómo podemos saber si esa situación se mantuvo a lo largo del siglo? Quizá fue una coyuntura francesa.

Le Play, respóndele tú: “Vemos pulular por ciudades manufactureras a infortunados apenas vestidos. Es un espectáculo descorazonador, inédito incluso entre los estratos más bajos de las tribus nómadas. Parece que, para rebajar el orgullo de algunas sociedades progresistas, la Providencia ha permitido que esta miseria indescriptible se sitúe al lado de los recursos de la industria, de todos los esplendores de la riqueza. En ningún lugar del mundo, este contraste es más marcado que en Londres y que en la mayor parte de las ciudades de las islas británicas (Le Play, 1877: 343).

Pero, ¿no podría ser que esas situaciones se debiese a factores independientes de los procesos sociales que configuraron a la Modernidad? (se sigue preguntando nuestro deslenguado interlocutor imaginario).

Ahora te toca a ti, Villermé: “Mientras que en las ciudades los obreros se encuentran reducidos a la más horripilante miseria cuando cesa la demanda de empleo; en el campo la doble profesión de tejedor y agricultor disminuye los malestares derivados de las crisis industriales. Además, cuentan con otras ventajas que no son menos importantes: viven más en el interior de sus familias, y tienen más virtudes domésticas que los de las ciudades.” (Villermé, 1840: 445).

Soy consciente de estar dibujando una sociedad decimonónica que parece, uniformemente, una sucursal del infierno. Evidentemente, para acercarse a representar a la realidad, deberíamos introducir matices y diferencias. Pero nuestro objetivo no es realizar una representación fidedigna, sino acercarnos a un imaginario de miseria decimonónica sin el cual no se puede comprender ni a Marx, ni a la literatura de su siglo. Describe Dickens (1837): “Habitaciones tan estrechas, tan sucias, tan infectas, que el aire no se atreve a visitarlas por temor a contaminarse, casuchas de madera emplazadas sobre el fango, que amenaza tragarlas, y que más de una se ha tragado ya, paredes ennegrecidas en ruinas”; a lo que apunta Balzac (1834): “allí reina la miseria sin poesía; una miseria económica, concentrada. Si aún no tiene fango, tiene manchas; si no presenta andrajos ni agujeros, va a descomponerse por efecto de la putrefacción”; y remata Galdós (1887): “en el seno de la prosperidad en que ella vivía, no pudo darse nunca cuenta de lo grande que es el imperio de la pobreza, y ahora veía que, por mucho que se explore, no se llega nunca a los confines de este dilatado continente”.

6. Explotación sin explotador

Marx no hablaba de Modernidad, pero resulta evidente que, al decir que la “la finalidad última de esta obra es, en efecto, descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna” (Marx, 1867: 4), estaba estableciendo una identificación entre sociedad moderna y sociedad capitalista: “la “sociedad moderna” sería, básicamente, un término descriptivo de un modo de vida social que podría analizarse más rigurosamente como capitalismo” (Postone, 2007: 78).

Marx no solamente advirtió la extensión de la miseria que se generaba a su alrededor, sino que percibió que el desarrollo económico no iba acompañado de un progreso en la liberación de los seres humanos. Se puede entender la obra de Marx como un intento de “desarrollar un análisis científico que pudiera penetrar las formas mistificadas en las que la opresión y explotación capitalista aparecen, para así dotar a la política socialista de un fundamento racional” (Clarke, 2022: 168). Como señalan Marx y Engels (1848: 29): “En lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, directa, brutal y des-

carada.”. Esto chocaba frontalmente con “la descripción habitual de la modernización como un proceso ilustrado de liberación de las relaciones feudales de dependencia personal “; ya que, al menos, “implicó la pérdida de la propiedad de los medios de producción para la inmensa mayoría de la población” (Rendueles, 2006: 254). En el capitalismo, nos podemos sentir libres “sólo ante quien se abstrae de las condiciones de existencia bajo las cuales estos individuos entran en contacto (estas condiciones son a su vez independientes de los individuos, y aunque son ponderadas por la sociedad, se presentan por así decirlo como condiciones de la naturaleza, o sea incontrolables por parte de los individuos)” (Marx, 1857: 91).

Pero, ¿por qué sólo podemos sentirnos libres abstrayéndonos de nuestras condiciones de existencia? Y, ¿por qué el capitalismo implicó la pérdida de los medios de producción de gran parte de la población?

La llamada acumulación originaria es la forma que tiene Marx de denominar un proceso que concluyó con una situación inédita en la historia conocida del ser humano: la mercantilización generalizada de la fuerza de trabajo. Para Marx, el capital no es mera riqueza, sino una relación social de producción socio-histórica que supone la escisión entre desposeídos y propietarios de los medios de producción y la competitividad entre capitalistas por maximizar el beneficio. Dicha competición implica la reinversión compulsiva del excedente y la necesidad de aumentar la productividad desarrollando las fuerzas de producción. La fuerza de producción que sería responsable de la generación del beneficio es la fuerza de trabajo (“es la expresión de equivalencia de diversas mercancías la que pone de manifiesto el carácter específico del trabajo como fuente de valor, al reducir a su nota común la de trabajo humano puro y simple, los diversos trabajos contenidos en las diversas mercancías” Marx, 1867: 37), constituida por aquellas personas que, al no contar más que con su fuerza de trabajo, deben acudir al mercado y establecer libremente una relación contractual que les permita acceder a los medios de subsistencia. Si encontramos una masa de desposeídos que antes no lo era, se ha de haber producido una avalancha de desposesión. Este proceso, que Marx denomina acumulación originaria, está formado a su vez por una multiplicidad de acontecimientos históricos entre los que destacan los cercamientos de tierras públicas y comunales: “Las ovejas —contesté— vuestras ovejas. Tan mansas y tan acostumbradas a alimentarse con sobriedad, son ahora, según dicen, tan voraces y asilvestradas que devoran hasta a los mismos hombres, devastando campos y asolando casas y aldeas” (Moro, 1516). Por lo tanto, podemos descartar tanto que la Modernidad se explique exclusivamente por la aparición de nuevas tecnologías, como las hagiografías que la enaltecen como una parusía mundana. Si entendemos que un elemento preponderante de la ruptura que conllevó el capitalismo es la mercantili-

ción de la fuerza laboral, deberemos reconocer que la producción del mundo contemporáneo no es el “mero resultado del progreso tecnológico”, sino que implicó “cambios sustanciales en la organización de la sociedad” (Fontana, 1971: 21).

El mismo Weber destaca la ruptura histórica generada por el establecimiento de estas relaciones sociales: “Hay en Occidente una forma de capitalismo que no se conoce en ninguna otra parte de la tierra: la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre” (Weber, 1905: 9). Weber habla de forma de capitalismo, y no de capitalismo a secas, porque, al definir al acto de economía capitalista como aquel que “descansa en la expectativa de una ganancia debida al juego de recíprocas probabilidades de cambio; es decir, en probabilidades (formalmente) pacíficas de lucro” (Weber, 1905: 9), Weber suscribe que hay capitalismo en todos los lugares donde se produzcan actos capitalistas. Al hablar de relaciones sociales históricamente constituidas, Marx sí concibe al capitalismo como una ruptura. Sin embargo, encontramos a autores marxistas como Arrighi que entienden que “la transición realmente importante no es la del feudalismo al capitalismo (...) sino la que se produjo desde un poder capitalista disperso a un poder capitalista concentrado (...) fusión única del Estado y el capital” (Arrighi, 2014: 25). Arrighi habla de ciclo sistémico de acumulación genovés porque, aunque no se pueda defender la existencia en la Génova renacentista de relaciones sociales propiamente capitalistas, preconiza, al igual que Weber, que el capitalismo aparece allí donde encontremos un comportamiento capitalista: “Una agencia es capitalista siempre que su dinero esté dorado del poder de reproducirse de modo sistemático y persistente” (Arrighi, 2014. 21). Allí donde aparezca la fórmula marxista Dinero-Mercancía-Dinero (DMD), hay capitalismo.

La concepción de Adam Smith de que el capitalismo se encuentra en una fase latente mercantilista y especulativa a lo largo de la historia humana y, al desembarazarse de las constricciones feudales, se expande inevitablemente tiene muchos adeptos entre historiadores marxistas. Por esta misma razón, el artículo de Robert Brenner (1976) “Estructura de la clase agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial” atrajo una enorme atención, desencadenando un feroz debate conocido como el “Debate Brenner” y enriqueciendo las teorías sobre la transición del feudalismo al capitalismo.

Brenner reconoce que el sistema mercantil europeo facilitó la aparición del capitalismo, pero niega que, con la disolución de las estructuras feudales, el mercantilismo devenga indefectiblemente un sistema capitalista (definido, como ya hemos comentado, por las relaciones socio-históricas que entraña). Para Brenner, el elemento fundamental de su aparición se sitúa en que “la concentración de la propiedad de la tierra en Inglaterra supuso que una gran proporción de la misma no fuera

labrada por granjeros-propietarios, sino por arrendatarios (por cierto, que la palabra farmer significa literalmente tenant (arrendatario) uso que se refleja hoy en día en expresiones como farming out (subcontratar))” (Maksins, 2021:111). Esta situación, sumada a que no tenían la capacidad coercitiva de imponer rentas, generó que los propietarios dependieran de la producción conseguida por los arrendatarios, conllevando que las oportunidades mercantiles deviniesen en necesidad de acudir al mercado en condiciones de producción competitiva. Más allá de los matices que se puedan argüir (como la necesidad de identificar los mecanismos que intervienen en la expansión del capitalismo y su relación con el sistema de Estados-nación), la propuesta de Brenner es interesante porque al constituir un “ejemplo claro del tipo de explicaciones de los grandes fenómenos sociales como resultado no deliberado de la interacción estratégica de un gran número de personas” (Rendueles, 2006: 262) permite satisfacer, al contrario que la explicación de la ética protestante weberiana, la sugerencia teórica de Dobb (1971: 24): “si bien es cierto que detrás de todo cambio económico hay que buscar una acción humana, la acción que inicia el cambio decisivo puede inspirarse en una intención totalmente ajena al resultado final y ser, con ello, un simple producto de la situación anterior; mientras que, si el surgimiento de un nuevo sistema económico debe ser explicado por una idea, ella debe encarnar “en embrión” la esencia del sistema futuro de antemano y el nacimiento de la idea madura de ese sistema, antes y en ausencia del sistema mismo, necesita explicación”.

A diferencia de la concepción generalmente utilizada de Modernidad, al hablar de capitalismo como etapa histórica podemos tanto delimitar y situar históricamente los procesos históricos que engendran la ruptura, como referenciar la continuidad con nuestro presente a través del mantenimiento y extensión de característica definitoria del capitalismo: la relación social entre propietarios de medios de producción y trabajadores explotados en la obtención del beneficio. Aunque debemos referenciar las transformaciones ocurridas en el desenvolvimiento del capitalismo, “las reglas básicas del modo de producción capitalista siguen operando como fuerzas que definen invariablemente el desarrollo histórico y geográfico” (Harvey, 1990: 142). Si asumimos que el modo de producción es el “modo de apropiación de los medios de producción y las relaciones sociales entre los hombres resultantes de sus conexiones con el proceso de producción” se deduce que el “sistema bajo el que la fuerza de trabajo se había “convertido, a su vez, en mercancía” y era comprada y vendida en el mercado como cualquier otro objeto de cambio” (Dobb, 1971: 21); continúa operando en nuestras vidas. Por lo tanto, sigue siendo conveniente acudir a la crítica de la economía política marxista en tanto “su intención es demostrar que el derecho a la existencia que para sí reclama la totalidad que ahora es objeto de crítica se basa en la forma de la mercancía, en el cambio y en su contradictoriedad «lógica» inmanente” (Adorno, 1973: 36). Es decir, si mantenemos que la forma

mercancía estructura socialmente a la sociedad capitalista como un todo, las propuestas que pretendan conciliar la promesa de emancipación con la supervivencia del sistema capitalista se desvanecen como vacuas ilusiones. En términos pragmáticos: “El derecho formal de un obrero a suscribir un contrato cualquiera con cualquier empresario no significa, en la práctica, para quien busca trabajo, la menor libertad en la configuración de sus propias condiciones de trabajo, ni le garantiza, en sí misma, ninguna influencia sobre las mismas” (Weber citado en Domènech, 2019: 192). No hay libertad real sin independencia económica, y esta no estará garantizada mientras exista el capitalismo (diría Marx) o mientras se reglamente extramercantilmente el conflicto capital-trabajo (diría Durkheim): “Ahora es cuando sabemos qué complicada reglamentación es necesaria para asegurar a los individuos la independencia económica, sin la cual su libertad no es más que nominal” (Durkheim, 2012:71).

¿Cómo hablar de libertad sin poder participar en igualdad de condiciones en las normas que nos damos como comunidad política? ¿Cómo hablar de libertad si no vivimos en un mundo en el que “el libre desenvolvimiento de cada uno sea la condición del libre desenvolvimiento de todos” (Marx y Engels, 1848: 66)? ¿Cómo hablar de libertad si nuestras vidas dependen del Capital?

“Solamente dentro de la comunidad con otros tiene todo individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal” (Marx y Engels, 1845: 86).

“No depende del hombre el que esta comunidad sea o no; pero, mientras el hombre no se reconozca como hombre y, por tanto, organice el mundo de un modo humano, esta comunidad se manifiesta bajo la forma de la enajenación” (Marx, 1844: 527).

7. La miseria de la sociología

Al intentar reconstruir nuestro pasado como especie, los humanos referenciamos, tal y como vimos al comienzo del trabajo, hechos históricos relevantes que nos permiten explicar la existencia de transformaciones sociales. Para no perdernos en el remolino de las mutaciones constantes, también ordenamos la multiplicidad de procesos sociales en etapas históricas que introducen la idea de relativa continuidad en su interior y de ruptura con el exterior. La Modernidad sería la etapa histórica que engloba nuestra vida, la que sentimos como propia y, por tanto, la de mayor relevancia política.

Para poder hablar de Modernidad, tenemos que ser capaces de identificar los procesos sociales que la sustentan y que, por tanto, nos permiten hablar de ruptura

con el pasado y de continuidad en el presente. La lista de candidatos es amplísima: aparición de nuevas tecnologías, emancipación de estructuras de dependencia, transformación demográfica, urbanización.... Pero, para explicar tanto la transformación como la continuidad, tenemos que jerarquizarlos. ¿Cómo se apañan los sociólogos para decidir qué procesos referenciar?

Se suele otorgar un papel principal al discurso que relaciona emancipación con Modernidad: “eliminación de limitaciones derivadas del nacimiento, permitir que los seres humanos obtuvieran mediante su propia decisión y su propia actuación un lugar en el tejido social” (Beck, 1998: 12); “la modernización disolvió la sociedad agraria anquilosada estamentalmente” (Beck, 1998: 16); “la capacidad de adoptar estilos de vida libremente elegidos es una ventaja fundamental generada por el orden postradicional” (Giddens, 1995: 291); “desaparición de la autoridad tradicional” (Bauman, 2010: 138).

Pero, ¿no acabamos de decir que un proceso social esencial para comprender tanto la ruptura como la continuidad de la Modernidad es la mercantilización de la fuerza de trabajo? ¿Y no acabamos de sugerir la dificultad teórica de afirmar que la emancipación puede existir en una sociedad capitalista?

A mi modo de ver, los sociólogos de la contemporaneidad con mayor exposición pública, si bien referencian la existencia en el seno de la Modernidad de un ente llamado capitalismo (“otro de sus aspectos es el capitalismo, entendiendo este término como sistema de producción de mercancías que comprende tanto a los mercados de productos competitivos como a la transformación en mercancía de la fuerza de trabajo”, (Giddens, 1995: 26)); suelen preferir exponer una visión de la Modernidad como etapa histórica en la que confluyen, aparentemente sin jerarquizar, procesos sociales como la emancipación, la industrialización, la racionalización y la aparición de nuevas tecnologías. Bajo la máscara de ecuanimidad teórica, se esconde una legitimación del presente que, mediante la adopción de terceras vías políticas (“Optimistas sociales de la flexibilización como Ulrich Beck (...) Después de abandonar toda crítica fundamental al orden dominante, no quedaba ya ninguna posibilidad de ocupar emancipadoramente la tendencia social inmanente.” (Kurz, 2002: 121)), naturaliza la existencia del capitalismo y no imagina un futuro sin él. Erigiendo definiciones vaporosas de la Modernidad (“impulsos tecnológicos de racionalización y transformación del trabajo y de la organización, pero incluye muchas cosas más: el cambio de los caracteres sociales y de las biografías normales, de los estilos de vida y de las formas de amar, de las estructuras de influencia y de poder, de las formas políticas de opresión y de participación, de las concepciones de la realidad y de las normas cognoscitivas” (Beck, 1998: 24); o elu-

diendo el carácter específico del capitalismo entendido como relación social sociohistórica (“el término “modernidad” se puede considerar equivalente aproximadamente a la expresión “mundo industrializado”, mientras se acepte que la industrialización no se reduce únicamente a su aspecto institucional. Utilizo la palabra industrialización para referirme a las relaciones sociales que lleva consigo el empleo generalizado de la fuerza física y la maquinaria en los procesos de producción” (Giddens, 1995: 26)); estos autores imposibilitan una reconstrucción histórica del capitalismo: “La historia del capitalismo debe ser periodizada y su trayectoria reconstruida si se quiere tener una idea exacta de lo que significa realmente el “desarrollo” capitalista. El concepto de modernización impide que exista siquiera tal posibilidad.” (Anderson, 1984: 101).

La Modernidad aparece como una “categoría post facto que unifica retrospectivamente una amplia variedad de formas y movimientos experimentales cuyos propios nombres en sí mismos no dicen nada” (Anderson, 2000: 98); y que operan como “esquemas conceptuales a priori para la comprensión de la historia, no necesariamente incompatibles con los elementos empíricos, pero siempre indemostrados en su modo de presentación. Característicamente, estas concepciones han carecido de todo sistema concreto de periodización que las articule en categorías abiertamente historiográficas” (Anderson, 1976: 100). Se elude la historicidad generando una maraña terminológica que no se encarna “en gente real y en un contexto real” (Thompson, 2012: 27) y que acaba por “reemplazar el viejo léxico derivado del conflicto social, con términos como feudal, capitalista o burgués, por otros como preindustrial, tradicional, paternalismo o modernización (...) que no tienen otro mérito que el de sugerir “un orden sociológico autorregulado”, eliminando la idea del conflicto” (Fontana, 2001: 252).

Políticamente, la traducción es evidente: “Si el capitalismo no existe como entidad histórica, los críticos del actual orden económico que claman por un cambio de sistema están luchando contra molinos de viento; y Marx, en particular, el primer responsable de que se hable de un sistema capitalista, estaba persiguiendo quimeras” (Dobb, 1971: 16).

8. Conclusión sin conclusiones

Considero que, en algún sentido, toda la sociología intenta responder a la misma pregunta: ¿Pero qué ha pasado aquí?

Aunque sea intuitivamente, todos sentimos que el mundo ha adquirido una presencia monstruosa y fascinante, de remotos abismos y vanas vaciedades, ante la cual nos sentimos inermes, impotentes por el contraste entre la magnitud de los

desafíos que nos plantea y la modesta capacidad de nuestras mentes entumecidas. Hegel escribió que “podemos imaginarnos al pueblo viviendo en una cueva bajo un gran lago. Cada uno cree estar trabajando para sí a la vez que para el todo, cuando extrae una piedra de encima y la utiliza tanto en provecho propio como de la construcción subterránea (...) La bóveda se hace cada vez más tenue, alguien lo nota y grita: ¡Agua! Y arranca la última piedra y el lago se precipita sobre todos y los ahoga” (visto en Ripalda, 2021: 40).

Depresiones de la inteligencia, fracasos del sujeto, triunfos del Gran Otro y retóricas anquilosadas son síntomas de la enfermedad social de nuestro tiempo: Hemos perdido la esperanza sin alcanzar la salvación. Como los habitantes de una vivienda construida sobre el caudal de una torrentera en época de estiaje, no nos preguntamos si la catástrofe llegará, sino si nos pillarán encerrados en casa.

¿Cómo comprometernos con proyectos políticos emancipadores temiendo el resultado inesperado de nuestras propias acciones?

El azar se entrecruza con el destino, el infortunio baila con la ventura.

Frente a un paisaje políticamente yermo, ecológicamente apocalíptico, y socialmente descreído; quizá podamos dar un modesto primer paso eliminando de nuestro imaginario las teorías sociológicas que prometen conciliar el anhelo de libertad con la realidad capitalista. Como buenos nigromantes, silenciemos a las voces que niegan la llegada del diluvio y rescatemos del olvido a las que nos aconsejan salir al balcón y mirar al cielo.

9. Bibliografía:

- Adorno, T. (1973): *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Ediciones Grijalbo.
- Anderson, P. (1976): *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI.
- Anderson, P. (1984): “Modernity and Revolution”, *NLF*, 1(144).
- Anderson, P. (2000): *Los orígenes de la postmodernidad*, Madrid, Akal.
- Arendt, H. (2013): *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial.
- Arrighi, G. (2014): *El largo siglo XX*, Madrid, Akal.
- Balzac, H. (1835): *Papá Goriot*.

- Bauman, Z. (2010): *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur.
- Beck, U. (1998): *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós.
- Berman, M. (2013): *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, Madrid, España, Siglo XXI.
- Bernand, C. y Gruzinski, S. (2005): *Historia del Nuevo Mundo: Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, Ciudad de México, Fondo de cultura económica.
- Bourdieu, P. (2006): *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- Brenner, R. (1976): "Agrarian Class Structure And Economic Development in Pre-Industrial Europe", *Past and Present*, 70(1): 30-75.
- Casirrer, E. (1968): *El mito del Estado*, CDMX, FCE.
- Clarke, S. (2022): "El dinero, el estado y la comunidad ilusoria", *Marx 21*: 167-174.
- Dickens, C. (1837): *Oliver Twist*.
- Dobb, M. (1971): *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Domènech, A. (2019): *El eclipse de la fraternidad*, Madrid, Akal.
- Durkheim, E. (2012): *La división del trabajo social*, Madrid, Siglo XXI.
- Engels, F. (1848): *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/situacion/index.htm>
- Fisher, M. (2016): *Realismo capitalista*, Buenos Aires, Caja Negra Editorial.
- Fisher, M. (2018): *Los fantasmas de mi vida*, Buenos Aires, Caja Negra Editorial.
- Fontana, J. (1971): *La quiebra de la monarquía absoluta (1814-1820)*, Barcelona, Ariel.
- Fontana, J. (1994): *Europa ante el espejo*, Barcelona, Crítica.
- Fontana, J. (2001): *La historia de los hombres*, Barcelona, Crítica.
- Galdós, B. (1887): *Fortunata y Jacinta*.
- Giddens, A. (1995): *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.
- Goldthorpe, J. (2010): *De la sociología: Números, narrativas e integración de la investigación y la teoría*, Madrid, CIS.
- Harvey, D. (1990): *La condición de la postmodernidad*, Madrid, Amorrortu.
- Heinrich, M. (2021): *Karl Marx y el nacimiento de la sociedad moderna. Biografía y desarrollo de su obra. Volumen 1: 1818-1841*, Madrid, España, Akal.

- Hirschman, O. (1977): *Las pasiones y los intereses*, Madrid, Capitan Swing.
- Hobsbawm, E. (2001): *Bandidos*, Barcelona, Crítica.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (2002): *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica.
- Elster, J. (2010): *La explicación del comportamiento social. Más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa.
- Jameson, F. (2004): *Una modernidad singular: Ensayos sobre la sociología del presente*, Barcelona, España, Editorial Gedisa.
- Kahneman, D. (2012): *Pensar rápido, pensar despacio*, Madrid, Debate.
- Keen, S. (2021): *¿Podemos evitar otra crisis financiera?*, Madrid, España, Capitán Swing.
- Kurz, R. (2002): *Manifiesto contra el trabajo*, Barcelona, Virus.
- Le Play, F. (1877): *Les ouvriers européens*. Paris, Libraires-Éditeurs.
- Lewis, M. (2019): *La gran apuesta*. Madrid, España, Editorial Debate.
- Marx, K. (1844): *Escritos de juventud*, CDMX, FCE, 1982.
- Marx, K. (1856): *Discurso por el aniversario de The People's Paper*.
- Marx, K. (1857): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Madrid, Siglo XXI, 1971.
- Marx, K. (1867): *El capital, Volumen 1*, Recuperado de: <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/CAPTOM1.pd>
- Marx, K. y Engels, F. (1845): *Ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1974.
- Marx, K. y Engels, F. (1848): *El manifiesto comunista*. Recuperado de: <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/marx-manifiesto-comunista.pdf>
- Mayer, A. (1984): *La persistencia del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza Editorial.
- Meiksins, E. (2021): *El origen del capitalismo*, Madrid, Siglo XXI.
- Moro, T. (1616): *Utopía*.
- Postone, M. (2007): *Marx Reloaded: Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Osterhammel, J. (2014): *The transformation of the world*, New Jersey, Princeton University Press.
- Rendueles, C. (2006): *Los límites de las ciencias sociales: Una defensa del eclecticismo metodológico de Karl Marx*, Tesis doctoral inédita, UCM, Madrid.
- Rendueles, C. (2013): *Sociofobia*, Madrid, Capitan Swing.

- Ripalda, J. (2021): Umbral de época: De Ilustración, románticas e idealistas, Madrid, Siglo XXI.
- Rosa, H. (2016): Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía, Madrid, Katz Editores.
- Stout, L. (2009): “How Deregulating Derivatives Led to Disaster, and Why Re-Regulating Them Can Prevent Another”, Cornell Law Faculty Publications, 723.
- Thompson, E. (1992): Costumbres en común, Madrid, Capitan Swing.
- Thompson, E. (2000): Agenda para una historia radical, Barcelona, Crítica.
- Thompson, E. (2012): La formación de la clase obrera en Inglaterra, Madrid, Capitan Swing.
- Thompson, H. (2022): Disorder: Hard Times in the 21st Century, Oxford, OUP.
- Tocqueville, A. (2004): El Antiguo Régimen y la Revolución, Madrid, Alianza.
- Tooze, A. (2018): Crash: Cómo una década de crisis financieras ha cambiado el mundo, Barcelona, Planeta.
- Ullmann, W. (1983): Historia del pensamiento político en la Edad Media, Barcelona, Ariel.
- Varoufakis, Y. (2017): Comportarse como adultos, Barcelona, Editorial Deusto.
- Villermé, L. (1840): Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soi, Paris, Jules Renouard Libraires.
- Weber, M. (1905): La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Madrid, Ariel, 1972.
- Wright Mills, C. (1961): La imaginación sociológica, CDMX, FCE.