

## La modernidad “americana” (claves para su comprensión)

Bolívar Echeverría

*“Sie haben teuere Kleider”, sagte Karl [...]. “Ja”, sagte Robinson, “ich kaufe mir fast jeden Tag irgend etwas. Wie gefällt Ihnen die Weste?” “Ganz gut”, sagte Karl. “Es sind aber keine wirklichen Taschen, das ist nur so gemacht”, sagte Robinson und faßte Karl bei der Hand, damit sich dieser selbst davon überzeuge.*

Franz Kafka, *Amerika*<sup>1</sup>

El interés en distinguir lo específicamente “americano” que hay en la modernidad contemporánea proviene de una constatación de hechos y tendencias: el proceso de deterioro del conjunto de la vida económica, social y política en el último medio siglo –que parece encaminar la historia mundial a una situación catastrófica de magnitud y radicalidad desconocidas hasta ahora– es un proceso que sigue la línea de desarrollo definida por una de las múltiples versiones de la modernidad capitalista, la versión “americana”. Cualquier intento de frenar, tal vez revertir o incluso simplemente sobrevivir a ese proceso de deterioro civilizatorio y sus consecuencias debe preguntarse acerca de los recursos que tal intento puede encontrar en medio de la civilización moderna actual para ser realmente viable. Sería equivocado suponer que estos recursos siguen siendo los mismos o del mismo orden que aquellos de que disponía la vida civilizada moderna en el siglo pasado para contrarrestar sus propias aberraciones, y que fueron desaprovechados entonces con los resultados devastadores tan conocidos. Las diferencias de todo orden (lo mismo en lo técnico que en lo social y lo político) entre la modernidad prevaleciente hace un siglo (la “europea”) y la que domina actualmente (la “americana”) pueden ser evidentes en el detalle –

---

<sup>1</sup> “*Su ropa es cara*”, dijo Karl [...] “*Sí*”, dijo Robinson, “*casi todos los días me compro algo. ¿Qué le parece este chaleco?*” “*Muy bueno*”, dijo Karl. “*Pero los bolsillos no son reales, son hechos sólo así*”, dijo Robinson y le tomó de la mano para que se convenciera por sí mismo. *América*, novela inconclusa que se publica ahora con el título que su autor quería darle originalmente: *Der Verschollene* (*El desaparecido*), Fischer Verlag, 1994, p. 163.

¿quién, por ejemplo, no ha debido contrastar alguna vez la “*gründlichkeit*” europea con el “*easy going*” americano?-, pero son confusas en su sentido: ¿son muestras de un perfeccionamiento o de un desvío, de una complejidad mayor o de una simplificación? Sólo si se las examina con precisión crítica se podrá reconocer la especificidad que tiene la segunda por debajo de su parentesco innegable con la primera y se podrá así detectar en ella misma ciertos recursos nuevos que puedan usarse para resistirse a ella adecuadamente y revertir tal vez la tendencia catastrófica que imprime actualmente a la historia.

## 1.

La modernidad capitalista puede ser vista como un “proyecto civilizatorio” que comenzó a gestarse de manera espontánea e inconciente en la vida práctica de las sociedades europeas a comienzos del segundo milenio de nuestra era. Su propósito ha sido reconstruir la vida humana y su mundo mediante la actualización y el desarrollo de las posibilidades de una revolución técnica cuyos primeros anuncios se hicieron presentes en esa época a todo lo ancho del planeta. Lo peculiar de este proyecto de modernidad está en su modo de emprender esa reconstrucción civilizatoria, un modo que imprime a ésta un sentido muy particular: darle una “vuelta de tuerca capitalista” a la ya milenaria mercantificación de la vida humana y su mundo, iniciada ocho o nueve siglos antes de la era cristiana. En otras palabras, radicalizar la “subsunción” o subordinación a la que está siendo sometida la “forma natural” de esa vida por parte de su “doble”, la “forma de valor”, que ella misma pone en pie cuando se desarrolla como una vida mercantilizada. [Véase *infra* el **Apunte** sobre estos conceptos]. Una radicalización que convierte esa subsunción, de un hecho sólo exterior o “formal”, en otro “real” o de alcance técnico y que, al hacerlo, “interioriza” o incorpora el peculiar modo capitalista de reproducir la riqueza en la composición misma del campo instrumental –del “sistema de aparatos” (W. Benjamin)– de la sociedad, promoviendo y generalizando así la configuración del trabajo humano como un proceso de explotación asalariada (“esclavismo moderno”) de la mayoría de la población (“proletariado”) por parte de una minoría de ella (“burguesía”).

El proceso que lleva a la generalización del *telos* de la valorización del valor, inducido por el modo capitalista de reproducción de la vida social, es sin duda el proceso dominante en la historia de la modernización europea; pero está lejos de ser el único. Otras propuestas de vida

moderna que reivindican otros *telos* propios de la “forma natural” de la vida humana aparecen junto a él y lo acosan una y otra vez a lo largo de esa historia; se trata, sin embargo, de propuestas sobre las que ese proceso “no ha dejado de vencer” hasta ahora, propuestas que, desde su status de derrotadas, ejercen una gravitación enigmática y fascinante, descifrable tan sólo por quien, como el “materialista histórico” de Walter Benjamin, sabe pasar la mano “a contrapelo” sobre el lomo de la historia.

## 2.

El proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista sólo pudo llevarse a cabo en términos histórico concretos, primero, invadiendo las figuras pre-existentes de la civilización en Europa e imponiéndose dentro de ellas o incluso sustituyéndolas y, segundo, reprimiendo las prefiguraciones civilizatorias que resultaban de otras actualizaciones, éstas no-capitalistas, de ese revolucionamiento técnico. Por esta razón, la realidad histórico concreta de la civilización moderna en Europa sólo se vuelve comprensible si se la descifra como la realización del proyecto civilizatorio que trae consigo el modo capitalista de la reproducción social, llevado a cabo bajo la forma de un arrollamiento de las resistencias presentadas por las distintas civilizaciones pre-modernas y los múltiples esbozos no-capitalistas de civilización moderna. En la lucha o enfrentamiento desatado por esta resistencia, la parte vencedora, la capitalista, sólo resulta serlo a través de un conjunto dinámico de compromisos en los que debe entrar con esas otras civilizaciones ya establecidas y con esas otras propuestas civilizatorias, compromisos que permiten a éstas reproducir refuncionalizadamente ciertos rasgos esenciales de la “forma natural” de la vida social y que obligan a aquella, a la parte capitalista, a desviar su autoafirmación y a retardarla.

Especialmente en el mundo mediterráneo, y como resultado de una historia milenaria, la “subsunción formal”, impuesta por el capital comercial y el capital usurario (a los que Marx llamaba “antediluvianos”) sobre la civilización de Occidente, había decantado en la vida social en un rico entramado de usos y costumbres, en un amplio y complejo conjunto de identidades cultivadas cotidianamente con fervor. Por esta razón, el paso del predominio de ese capital

“antediluviano” al predominio del “capital productivo” –que es el tipo de capital con el que se consume la “subsunción real” de la vida social al capitalismo–, un paso que se completa apenas a mediados del siglo XVIII, abrió un panorama especialmente contradictorio. Tan contradictorio, que dio lugar, a partir de la Revolución Francesa, a toda una época histórica, la de la “actualidad de la revolución” (como la llamó Georg Lukács), en la que un proyecto alternativo de modernidad, el proyecto comunista, llegó a poner en grave peligro la opción capitalista que trataba de perfeccionarse. (Fernand Braudel registra la dificultad de este paso cuando atribuye al capital una “extrañeza” y “torpeza” ante los asuntos propios de la esfera de la producción).

### 3.

La historia de la civilización moderna-capitalista se bifurca a partir del siglo XVII; aparecen dos ramas o líneas de desarrollo yuxtapuestas, paralelas y contiguas, pero autónomas: la línea europea, a todas luces la principal, antonomástica, y la línea aparentemente secundaria, la “(norte)americana”.

Lo que distingue entre sí a estas dos ramas es el grado de densidad del compromiso que se establece entre la realización del proyecto civilizatorio capitalista y la realidad ya civilizada (desde lo arcaico) o recivilizándose (desde el presente) a la que ella debe someter y si es posible anular. La rama europea de la civilización moderna es una rama “impura” debido al alto grado de densidad que ese compromiso adquiere en ella; avanza sinuosa y lentamente refuncionalizando una identificación social “pagana” que está dotada de una consistencia y dinámica propias y que obliga a la “forma de valor” capitalista a contemporizar con una vigencia múltiple y compleja de formas “naturales” o concretas de la vida, unas todavía premodernas y otras ya claramente proto-modernas.

La rama “americana” de esa civilización es en cambio una rama prácticamente “pura”, debido a lo tenue de ese conflicto entre lo capitalista y lo “natural”; se desenvuelve sin mayores contratiempos siguiendo una trayectoria casi rectilínea, en medio de una vida civilizada bastante rasa o elemental en la que la identificación “natural” de la vida por refuncionalizar se reduce, quintaesenciada, a la fe ardiente en las Sagradas Escrituras judeo-cristianas y la obediencia ciega a

las directivas morales derivadas de ellas.

#### 4.

Tras las diferencias de apariencia puramente doctrinal que distinguían a los cristianos de la rama europea frente a los colonos puritanos que irán a fundar la rama americana — precisamente las que llevaron a que éstos fueran “expulsados” a América—, se esconden otras, más determinantes, que tienen que ver con la mayor o menor complejidad, con lo más “elaborado” (mestizado) o lo más “elemental” (castizo) de la vida civilizada que unos y otros presentaban ante el proceso de modernización.

La modernidad europea del siglo XVI al siglo XVIII, lo mismo que su re-construcción en la América latina, es en lo fundamental una modernidad de Europa del Sur o del orbe mediterráneo, mientras que la modernidad “americana”, a partir del siglo XVII, deriva más bien de una modernidad de la Europa noroccidental. Y aquí la diferencia geográfica apunta hacia una diferencia de orden identitario que tuvo gran importancia en la consolidación del modo capitalista de reproducción de la riqueza social. La primera es una modernidad “católica”, la segunda, una modernidad “protestante”, no tanto en el sentido teológico de estos calificativos cuanto en su sentido identitario-político, es decir, en el que atañe al grado de radicalidad de la cristianización de la vida cotidiana; a la medida en que la asamblea religiosa propiamente cristiana, la *ecclesia*, había alcanzado a ponerse en el lugar o sustituir a la comunidad ancestral o a la *pólis* en calidad de instancia socializadora e identificadora de los individuos singulares y colectivos.

La modernidad europea católica o mediterránea presentaba un grado de cristianización relativamente bajo debido a que provenía de un proceso de evangelización cuyo efecto destructivo sobre las identidades y las culturas paganas de las sociedades mediterráneas se encontró con fuertes resistencias. Si llegó a dominar fue gracias a que, cediendo a estas resistencias, siguió una “estrategia” peculiar de tolerancia ante las idolatrías, de integración o mestizaje de las mismas en una identidad y una cultura cristianas relativizadas y “aflojadas” para el efecto.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Al afirmarse como una re-creación de la modernidad europea católica, la modernidad de la América latina

La modernidad europea protestante o noroccidental presentaba, en cambio, un alto grado de cristianización debido a que se había gestado en un proceso de evangelización cuyo efecto devastador había avanzado sin grandes obstáculos sobre las ruinas de las identidades y culturas noreuropeas (celtas y germánicas) y había impuesto, sin necesidad de hacer ninguna concesión de principio y sin entrar en las complejidades del mestizaje, una definición o identificación eclesial puristamente cristiana en el lugar que ocupaban antes esas identidades y culturas, apartándolas a la periferia “bárbara” o herética, siempre reprimida pero siempre amenazante.

## 5.

La modernidad “americana”, como prolongación de la particular modernidad noreuropea, viene a culminar algo que el cristianismo pareciera haber tenido el encargo de preparar: una socialidad dotada de un “*ethos*” que la vuelva capaz de dar una respuesta positiva, “realista”, aquiescente y dócil, al “espíritu del capitalismo” (Max Weber), a la solicitud que éste hace de un cierto tipo de ser humano capaz de ser funcional con la acción que subsume la vida humana al capital; de una humanidad que demuestre una cierta definición ético-antropológica como característica básica de su comportamiento y apariencia.

El capitalismo radical no tiene en principio ninguna preferencia identitaria en su realización histórico concreta; sin embargo, dado que una actualización de este orden es única e irrepetible y que las poblaciones cristianas noroccidentales fueron de facto, accidental o casualmente, las que lo actualizaron de la manera más limpia y potente, las características étnicas de las mismas se fundieron con las puramente capitalistas, fueron ellas las que les confirieron un “rostro humano”. Para disfrutar una presencia social como “moderno” (y por tanto “capitalista”) no bastaba con serlo, había también que parecerlo. “La forma se hizo fondo”, lo accidental devino esencial, lo casual necesario, lo retórico central, y surgió una peculiar identidad moderna, la “blanquitud”, según la cual no basta con ser moderno-capitalista sino que también hay que parecerlo.<sup>3</sup>

---

resulta especialmente hábil para sufrir/vivir el proceso de la subsunción capitalista sin participar militantemente en el. Y es que en su historia ella vuelve recurrentemente al *ethos* específicamente barroco de ese sufrir/vivir, al *ethos* que enseña a rescatar lo cualitativo de la vida incluso allí donde la miseria cuantitativa parece volverlo insustentable.

<sup>3</sup> Véase, del autor, “Imágenes de la blanquitud” en Diego Lizarazo *et. al.*, *Sociedades icónicas*, Siglo XXI, México 2007; también en: [www.bolivare.unam.mx](http://www.bolivare.unam.mx).

En la vía “americana” –noreuropea al extremo– de la modernidad capitalista, la mercantificación de la vida y su mundo, la subsunción de la “forma natural” de esa vida a su “forma de valor”, se cumple en condiciones de extrema debilidad de la primera, de su falta de recursos para resistirse a la acción de ésta última. Es una vida “natural” cuya creatividad está “congelada”, encerrada en la inercia o la repetición. Nada o casi nada hay en la experiencia práctica de los individuos sociales que los lleve a percibir una contradicción entre el producir y consumir objetos en calidad de “bienes terrenales” y el hacerlo tratándolos en calidad de mercancías, de “bienes celestiales” o puros receptáculos del valor económico.

En la vida moderna “americana”, el desarrollo paulatino pero consistente de una “forma natural” sometida al capital explora más allá de todo límite las posibilidades de incremento cuantitativo de los bienes producidos/consumidos; sin embargo, por otro lado, impone una repetición sin alteraciones sustanciales de la consistencia cualitativa ancestral de los mismos. Los nuevos valores de uso deben descubrirse así a partir de la proyección, sobre una naturaleza de disponibilidad en principio inagotable, de las exigencias caprichosas pero conservadoras que echan sobre ella unos propietarios privados, cuyo enriquecimiento en dinero no alcanza a habilitarlos para romper con el sistema de necesidades establecido. En los Estados Unidos, por ejemplo, pese a las modificaciones espectaculares del mundo de la vida, los valores del *early american* se repiten una vez más en el *postmodern american*. Proceso que contrasta con el que tiene lugar en la modernidad europea, donde los nuevos valores de uso que se descubren han sido sin duda refuncionalizados por el valor capitalista, pero sin desconocer la “lógica” social-natural de sus alteraciones ni anular la creatividad de formas que viene de la interacción colectiva “materialista” o “terrenal” con la naturaleza.

La historia de la modernidad europea registra fenómenos que serían inimaginables en el desarrollo de la modernidad “americana”. El más importante de todos ellos –que contribuiría a explicar la conflictiva riqueza de las formas de vida europeas– es tal vez la multiplicidad de modos que la modernidad europea abre a los individuos singulares y colectivos para sobrevivir –autoidentificándose al hacerlo– al desgarramiento de la vida real causado por la contradictoriedad de la determinación capitalista. Ella posibilitó que, junto al “éthos realista” de la civilización capitalista –que fundamenta el carácter dependiente de lo moderno respecto de lo capitalista en la

experiencia empírica de lo productivo en valor que resulta el autosacrificio del “individuo natural”-, se conformaran otros *éthe*, capaces de competir con él. Surgieron diversas estrategias que permitieron al individuo superar en su propia vida la gravitación de la contradicción entre “forma natural” y “forma de valor”; eran otras actitudes vitales que enriquecieron de manera especial, con sus innumerables combinaciones, la realidad ética de la modernidad europea. Aparte de la denegación “realista” de cualquier contradictoriedad y cualquier subsunción en el capitalismo, el ser humano moderno desarrolló otro modo y otra vía de denegación inverso al primero, el “romántico”, según el cual, la “forma natural” de la vida, en la figura concreta de un pueblo autoidentificado (un *volk*), rige como el sujeto que subsume, mientras el capital -que sería figura pasajera, negativa pero necesaria del primero- es la potencia subsumida. a él. Antes de este, la modernidad europea había desarrollado otro *éthos*, el “ilustrado” o “neoclásico”, gracias al cual la contradicción capitalista y la subsunción que pretende superarla no se deniegan sino se reconocen, pero como una necesidad que pese a ser natural puede ser encauzada racionalmente en un sentido favorable a la creatividad humana. Además de éste, y como primera contraposición histórica al *éthos* realista, se encuentra además el *éthos* “barroco”, de acuerdo al cual, y mediante una escenificación que invierte el sentido de la realidad, la destrucción capitalista de la “forma natural” de la vida y sus valores de uso es experimentada prácticamente como inefectiva o impotente.

Considerada en el nivel esencial de la historia de la modernidad realmente existente, la “americanización” de la modernidad en el siglo XX sería sin duda una culminación: el arribo al punto de la más estrecha interconexión entre la consolidación de la revolución técnica en las fuerzas productivas y el procedimiento capitalista de actualizarla. Sería la conquista del grado más alto de subsunción de la lógica “natural” o lógica del valor de uso de la vida social moderna a la lógica capitalista de la autovalorización del valor mercantil, el grado casi pleno de la identificación entre ambas.

Por el contrario, si lo que se tiene en cuenta es la historia de la consistencia formal concreta de la vida moderna, la americanización de la modernidad traería consigo, un empobrecimiento radical: implica, en efecto, en primer lugar, una ruptura tajante con el pasado pre-moderno, no sólo pagano sino también cristiano católico; un pasado sin el cual la modernidad,



como “negación determinada” que es de otros proyectos civilizatorios anteriores, queda severamente disminuida en su substancia histórica. Implica además, en segundo lugar, una eliminación sistemática, dentro de la vida cotidiana, de la competencia entre las múltiples propuestas de vida o los distintos “*éthe*” posibles dentro de la modernidad capitalista; tiende, en efecto, a asegurar el monopolio del modo de ser capitalista para uno de ellos en particular, el *éthos* “realista” (“protestante” o “puritano”).<sup>4</sup>

## 6.

La europea y la (norte-)americana son dos ramas de la historia moderna que se reencontrarán a partir de la segunda mitad del XIX, tres siglos después de su separación. Para entonces, mientras la primera ha llevado a la modernidad capitalista a un estado crítico de autonegación, la segunda la ha conducido a uno de realización plena. La primera, la de la modernidad “europea” – impugnada por el proyecto comunista–, se encuentra en plena crisis debido a que no pudo concluir a satisfacción la tarea de subordinar completamente a la “forma natural” (ni en su versión tradicional ni en sus versiones nuevas). La segunda, en cambio, la de la modernidad “americana”, está en pleno crecimiento y expansión, satisfecha de haber concluido la tarea.

Los vasos comunicantes que se instalan entre ambas versiones de la modernidad capitalista no estarán al servicio de un “retorno”, de una reinserción de la versión “americana” en la “europea”, sino al de una invasión de ésta por la primera, que intentará absorberla y sustituirla en un proceso lento y todavía inacabado en la presente vuelta de siglo.

La simbiosis de ambas inyecta savia nueva y revitaliza a la “modernidad europea”, sobre todo a partir de la segunda posguerra europea del siglo XX, pero se trata de una transfusión que se dirige solamente a las partes de ella que la “modernidad americana” considera “rescatables”. Al hacerlo de esta manera, esa simbiosis abre en la modernidad europea una escisión entre dos versiones de sí misma: la que se re-conforma a la “americana” y la castiza o “auténtica”, fiel a la identidad “europea” tradicional; versión ésta que, por lo demás, se encuentra en una profunda

---

<sup>4</sup> Véase, del autor, *Modernidad y capitalismo* en: **Las ilusiones de la modernidad**. UNAM/El Equilibrista, México 1995. También en: [www.bolivare.unam.mx](http://www.bolivare.unam.mx)

crisis de autodefinición. “Ser moderno a la europea” implica hoy en día reconocer, como Jean Baudrillard, que, por debajo de sus veleidades autocríticas, una “verdad americana” había estado siempre esperando, como un destino por cumplirse, en el horizonte de lo europeo, e implica constatar al mismo tiempo que justo aquello contra lo que se vuelca toda modernidad capitalista, la substancia histórico concreta –eso que es lo “prescindible” en la perspectiva “americana”–, es lo único que legitimaba y otorgaba especificidad a la modernidad “europea”.

Por su parte, también la rama histórica “(norte)americana” de la modernidad capitalista experimenta modificaciones considerables como resultado de este reencuentro simbiótico, tan decisivas e incluso más que las que se observan en la rama europea; modificaciones que vienen a completarla y a hacer de ella precisamente la “modernidad americana” que existe actualmente, el *american way of life*.

## 7.

Examinando lo que distingue a la modernidad “americana” de la modernidad europea –de la que es un desprendimiento histórico independiente–, su rasgo peculiar parece estar en la disposición total o irrestricta a asumir el hecho del progreso, es decir, la realización del ímpetu productivista abstracto de “la producción por la producción misma”, propio de la acumulación de capital y asumido por la “mano invisible” del mercado (Adam Smith); parece estar en la tendencia que esta peculiar modernidad muestra a entregarse sin reservas a la aceleración de los cambios que este productivismo abstracto introduce en la vida práctica y en la realidad social.

El “americanismo”, la “identidad americana”, se presentaría así, en un primer nivel empírico, como un progresismo –que es un rasgo general de la modernidad capitalista–, pero radicalizado o llevado al extremo; como un progresismo que ha eliminado los obstáculos de orden identitario (“cultural”), social y político que lo refrenaban en la modernidad europea.

El “progresismo americano”, la entrega total de su modernidad al progreso, puede ser descrito como una manera peculiar de construir la temporalidad del mundo de la vida social. Se muestra, paradójicamente, como un “presentismo” o un enclaustramiento en el presente., y segundo, como un “apoliticismo”.

La entrega incondicional de la “modernidad americana” a la marcha automática del progreso implica esencialmente una indiferencia sistemática de la experiencia cotidiana frente a las

determinaciones provenientes del pasado y del futuro de la sociedad como un todo. En otros términos, implicaría un desentendimiento lo mismo de los compromisos históricos objetivados o cristalizados en el mundo de la vida compartido por todos que de las expectativas proyectadas hacia el futuro desde la vida actual de la sociedad como un sujeto autónomo. La temporalidad progresista alcanza su culminación con el “progresismo americano”; la experiencia del tiempo es la de una suma o una serie discontinua de momentos presentes a través de la cual deben pasar las innumerables “tribus” de individuos privados que se conforman *ad hoc* en torno a un contrato de empresa.

El “progresismo americano” conduce así, consecuentemente, a un apoliticismo fundamental. Genera en efecto una fobia ante cualquier instancia de orden político o republicano, dentro de la vida social, que pretenda “imponerle” a ésta determinados intereses y metas trascendentes o de alcance meta-privado. Allí donde él domina, la política sólo puede aceptarse como una “supraestructura” de la sociedad civil o burguesa.

Sustituir un valor de uso por otro, “mejor”, una “tecnología” por otra, “más eficiente”, un ser humano por otro, más desarrollado, y todo esto dentro de una temporalidad en la que el tiempo se experimenta o tiene vigencia como el “espacio” de un transcurrir rectilíneo, ascendente e indetenible, éste es el proceder propio del progreso. En la modernidad “realmente existente”, la calidad del uno, la eficiencia de la otra y el grado de desarrollo del último deben definirse, en principio, en referencia a una figura identitaria del ser humano que se encuentra ya mercantificada en sus potencialidades productivas y consuntivas; los tres deben responder a un diseño del mundo de la vida en donde el *telos* de la valorización del valor mercantil de las cosas domina sobre el de la “forma natural” de las mismas. La búsqueda de “lo mejor” (de lo más conveniente en términos económicos) define lo que es el futuro, y no a la inversa lo mejor a la luz de la fascinación que ejerce un futuro emancipado. Lo “mejor”, lo “más eficiente” o más desarrollado debe determinarse en referencia a los criterios de un ser humano interesado exclusivamente en la productividad abstracta o “productividad de valor” que demuestran tanto su propia actividad como los objetos de los que ella se sirve. Productividad, por lo demás, que otorga legitimidad a la membresía o pertenencia de cada individuo a la comunidad. El progreso al que se entrega la realización del “*american dream*” es aquel que, mientras pretende “mejorar” al ser humano y a su mundo, lo que “mejora” o incrementa en verdad es el grado de sometimiento de la “forma natural” de la vida

bajo su “forma de valor”.

El desatamiento y aceleración sin límites del progreso como destino ineluctable sólo pudo llegar realmente con la modernidad “americana”, en donde la resistencia del “valor de uso” al “valor” mercantil se encuentra completamente desarmada. Después de siglos de sometimiento de los pueblos germanos, la colonización romano-cristiana había logrado generalizar, apartando a los reacios hacia el *border* o hacia el *underground* del mundo social, la confección masiva de seres humanos cuya idiosincracia o identidad “natural” se reproducía en términos sumamente elementales; identidad que es la que ostentarán las comunidades puritanas calvinistas llegadas para colonizar la Nueva Inglaterra y para asumir así, sobre una vía paralela a la europea, la “tarea histórica” de la modernización capitalista.

## 8.

La gran industria moderna tergiversó sustancialmente la forma del valor de uso que la maquinaria moderna parecía estar llamada a tener según su propia consistencia técnica o “natural”; a partir del siglo XVIII convirtió a ésta, de instrumento de liberación del trabajador en instrumento de su esclavización orgánica.<sup>5</sup> Es la tergiversación que sirve de base al “diseño” del valor de uso que el valor económico mercantil capitalista induce en la producción ya con el mero acto de imponer su autovalorización dentro del juego aleatorio del mercado. Se trata de un valor de uso estructuralmente monstruoso: útil, sin duda, pero no para alimentar la vida sino para lograr –unas veces de manera discreta, otras sangrientamente escandalosa- el suicidio sistemático del ser humano y el arrasamiento de la naturaleza en la que éste desenvuelve su vida.

El valor de uso de la ciudad del siglo XX, del campo del siglo XX, de las vías de comunicación del siglo XX, es un valor de uso deformado, invertido de sentido por un diseño del mismo en donde el *telos* de la valorización parece haber sustituido definitivamente al *telos* que la sociedad

---

<sup>5</sup> Todos los elementos del campo instrumental y del proceso de trabajo que corresponden a la revolución industrial se planifican y diseñan, no según el principio de “ahora resulta más fácil producir los mismos bienes con menos esfuerzo”, sino según el de “ahora resulta más fácil producir más bienes con el mismo esfuerzo”. Es el principio del diseño que regirá la revolución urbanística del siglo XIX –con los barrios obreros y sus *mietskaserne*, con los servicios públicos y de transporte más “eficientes” (los trenes con los que soñaba Mussolini, que llegan y parten a la hora exacta estipulada en los horarios)– habiéndose extendido a partir de las naves industriales y la disposición productivista abstracta de la maquinaria y la “coreografía” laboral.

moderna puede plantearse a sí misma democráticamente. El valor de uso del automóvil individual (del *Ford-T* y el *Volkswagen* en adelante) no responde a necesidades de transportación “naturales”, es decir, socialmente concretas, que el ser humano moderno decidiera tener soberanamente; por el contrario, es un valor de uso que “se adelanta” a los deseos del ser humano e infunde en él una necesidad que no es de él sino del capital, que satisface la suya, la de acumularse, a través de ella. Con el valor de uso de la casa hogareña y de los utensilios domésticos aparentemente “indispensables para el ama de casa moderna” sucede lo mismo; también con el valor de uso del cuerpo propio (como instrumento de trabajo y consumo) y los productos e implementos de su alimentación y salud, de su higiene y cuidado; con el valor de uso de los medios de diversión y entretenimiento, etcétera.

“Globalizada”, omnipresente, la “modernidad americana” inunda desde todos lados el mercado mundial con mercancías cuyo valor de uso se diseña y se genera desde las necesidades de autovalorización del valor; agobia con bienes que, por esa razón, no se ofrecen a la fruición liberadora –dotada de esa “débil fuerza dionisiaca” que está en todo disfrute determinado desde la “forma natural” de la vida–, sino sólo a la saciedad que viene con el consumo abundante permitido por la disposición de una cierta cantidad de dinero, el representante de cualquier mercancía.

La “americana” es así una modernidad que promueve necesariamente el fenómeno del “consumismo”, es decir, de una compensación cuantitativa por la imposibilidad tantálica de alcanzar un disfrute cualitativo en medio de la satisfacción; consumismo ejemplificado claramente en el “*give me more!*” de la industria de la pornografía, en la precariedad del disfrute sexual en medio de la sobreproducción de orgasmos.

## 9.

Tal vez la clave histórico empírica principal de la modernidad “americana” esté en la coincidencia casual –“providencial”, si se quiere– de un peculiar proyecto de vida comunitaria, el proyecto cristiano puritano, con un hecho natural igualmente peculiar, el de la abundancia relativa de medios de producción naturales; en el encuentro inesperado de una moralidad que busca la salvación eterna (celestial) a través de la entrega compulsiva al trabajo productivo (el

“*workholism*” de nuestros días) con una situación natural excepcionalmente favorable a la potenciación de la productividad del trabajo.

No puede exagerarse la importancia que ha tenido este encuentro “fundacional” en la redefinición “americana” de la modernidad. Un esquema de comportamiento moral concebido para garantizar la supervivencia en condiciones de “amenaza total” a la vida humana, diseñado y perfeccionado por milenios en condiciones de “escasez absoluta”, es puesto a prueba de buenas a primeras, después de un “segundo éxodo del pueblo de Dios”, esta vez a América, en una situación radicalmente diferente, en la que reina una escasez que se ha vuelto sólo “relativa” (es decir, un cierto grado de aceptación y no de rechazo de lo otro, lo natural, hacia lo humano) y, concomitantemente, una “abundancia” desconcertante, hasta entonces desconocida.

Los hechos del “nuevo mundo” debieron venir por sí solos a impugnar ese esquema de comportamiento moral; a demostrar que la tierra donde vive el ser humano no es necesariamente, como parecía serlo para las mayorías en la Europa de origen, un “valle de lágrimas”, un “lugar de prueba y sufrimiento”. Sobre todo, a volver evidente que la “riqueza terrenal” no es solamente el fruto del sacrificio humano en la guerra o en el trabajo, que no consiste en el puro valor económico, es decir, en la cristalización de ese sacrificio; a confirmar (como Karl Marx les recordaba a los socialdemócratas) que ella proviene sólo a medias del esfuerzo humano, pues la naturaleza pone su propia parte; a comprobar que la riqueza social es una objetivación de la actividad humana, pero no como una proyección sobre un sustrato vacío e indiferente, simplemente “gratuito”, sino como una “colaboración” con ella, como una acción que completa o “complementa” una “acción natural” que está siempre en proceso por sí misma, espontáneamente.

Sin embargo, al proyecto de modernidad “americano” –que no persigue la autorrealización terrenal del productor sino sólo el engrosamiento *ad infinitum* de lo producido– le convenía más atribuir el incremento de la productividad del trabajo europeo en América a su propia “fórmula de éxito” que a la conjunción de una naturaleza pródiga con unos instrumentos mejorados; prefería insistir en la fe como el mejor potenciador de la productividad. Se mantuvo por ello lejos del autocuestionamiento político que hubiera venido con el abandono de la fundamentación sobrenatural de las instituciones sociales. Reafirmó la creencia en el esquema puritano, en su esencia sacrificial: le pareció preferible seguir pagando, con “el sudor de la frente” y con la renuncia al momento dionisiaco del disfrute, la deuda hipotecaria contraída con Jesucristo para

alcanzar con seguridad el “bien supremo”: la salvación –aunque sea “en el más allá”–. Se resistió a interactuar directamente, sin garantía divina, con una naturaleza cuya abundancia posible, pero impredecible o insegura, tenía que parecerle demasiado desconfiable y sospechosa. Los fundadores de la modernidad “americana” minimizaron el aporte activo de la naturaleza en la constitución de la riqueza concreta, lo menospreciaron. Al absolutizar el aspecto puramente humano-laboral de la riqueza social anularon todo aquello de la “naturalidad” del valor de uso que, por ser casual o fortuito, no puede servir de sustrato inmediato para el valor mercantil. La naturaleza es reducida a un “menú” de *opportunities*, entre las que el individuo emprendedor encuentra, después de una ardua búsqueda iniciatoria, aquella que estaba “reservada” para él. Incluso como objeto de ternura o de terror, como animalito *pet* o como tornado indomable, la naturaleza no abandona su *status* de “*bestand*” o reservorio de materia y energía para la empresa humana (Martin Heidegger). (Como es conocido, la marcha de apropiación territorial hacia el *west* norteamericano avanzará eliminando, arrasando y exterminando todo aquello que no sirve directamente, *right here and right now*, de “materia prima”, lo mismo los indígenas “pseudo-humanos” que los bosques y los rebaños).

En el capitalismo que sustentó a la modernidad europea, la “renta de la tierra” que solventaba los excesos de la “clase ociosa” (Thorstein Veblen) consagraba también, por otro lado y a su manera, el carácter invaluable de la naturaleza. En el capitalismo del siglo XX, que ha sustentado a la modernidad “americana”, la “renta de la tecnología”, es decir, de la objetivación de la astucia humana, vino a desplazar a la “renta de la tierra”; con ello, al bajar de precio siendo funcionalizada como relativamente “superabundante”, la naturaleza perdió ese rasgo inconmensurable que siempre tuvo, y el abuso destructivo de ella pasó a ser cosa de menor importancia.

## 10.

En las bases de la modernidad “americana” parece encontrarse una constatación empírica, la de que en América se encuentra vigente un “destino manifiesto” asignado por Dios a la comunidad de los “*godlies*” (divinos) o puritanos (calvinistas) recién desembarcada del “Mayflower” y a sus descendientes; un destino que se haría evidente en la entrega que Dios habría hecho a los colonizadores neo-ingleses de un *lebensraum* natural por conquistar libremente, que se extiende

*far west* al infinito.

Lejos de llevar a una demostración de la falta de sustento de esa ética puritana productivista e inducir su cuestionamiento, el despliegue de la misma en las condiciones inesperadas de una abundancia natural relativa –que trajo consigo una multiplicación inusual y exagerada de los “santos visibles”– vino por el contrario a “sobre-legitimarla” empíricamente. La exuberancia natural del “nuevo mundo” –la “tierra prometida”– provocó una generosidad inusitada en la “mano invisible” del mercado, una validación incluso irónicamente excesiva de la ética del elegido excepcional o el “santo visible”: el “ser elegido” se “democratizó” tanto que recaía incluso en “hombres de poca fe”. La excepción pudo pasar a ser casi la regla: el *winner* o elegido por Dios para ser salvado devino el tipo humano “normal” o mayoritario en la sociedad (norte)americana; el *loser*, el “somerso” (hundido) de la *white trash*, fue la minoría anómala que venía a confirmar la regla. Como asamblea de “santos visibles”, la comunidad parroquial de *farmers* y la comunidad de comunidades, la “nación” *wasp* (*white anglo-saxon protestant*) veía ratificada en los hechos su convicción de haber sido favorecida por un incuestionable “destino de salvación”.

## 11.

La más característica y determinante de todas las transformaciones que experimenta la modernidad capitalista con su “americanización” es sin duda la introducción de lo que podría llamarse la “*hybris* americana”, su desmesura absoluta, que consiste en aquello que muchos autores coinciden en describir como una “artificialización de lo natural” o una “naturalización de lo artificial”.

No es ninguna “fidelidad” a una “naturalidad animal profunda” del ser humano lo que otorga necesidad o “naturalidad” a determinadas necesidades y determinados bienes de su mundo. Esta la reciben los objetos del cosmos o mundo de la vida proveniente del proyecto de autoafirmación subjetiva que es inherente al modo de ser “meta-“ o “trans-natural” de la vida humana. Por ello, de una determinada cualidad de la vida o de su mundo puede decirse paradójicamente, que es “artificial” cuando sólo responde automáticamente a la base animal natural del ser humano, es decir, cuando no proviene de una intención y un proyecto humanos y



carece por tanto de aquella necesidad o “(trans-)naturalidad” que el el sujeto humano haya descubre/instaura en interacción con la naturaleza entendida como lo Otro. En otras palabras, una cualidad de la vida es “artificial” cuando sólo responde a algo que es el simple resultado de una alteración casual en la demanda de los bienes convertidos en mercancías, y no a algo que se ha generado en una transformación “interior” concreta de la vida y de su mundo (el conjunto de los valores de uso), promovida por el sujeto y concertada en él a través de algún tipo –en ciertas ocasiones democrático- de consenso.

La *hybris* o desmesura absoluta de la modernidad “americana” consiste en la pretensión de haber alcanzado al fin una subsunción total de la “forma natural” de la vida humana y su mundo a la “forma de valor”, subsunción que habría llegado no sólo a refuncionalizar esa vida “desde afuera y desde adentro”, sino de plano a anular en ella esa “forma natural”. Se manifiesta en la vida práctica a través de la impugnación tácita de una “naturalidad” como fundamento del mundo de la vida; a través de la reivindicación, inherente a esa práctica, de la autosuficiencia de su “artificialidad”.<sup>6</sup> Por contraste, el respeto que la modernidad europea demostró pese a todo por esa “naturalidad” social e histórica pareciera ser la causa de su crisis y su decadencia.

Con la “modernidad americana” se estaría ante la entrada en vigencia de una nueva “naturalidad artificial”, una naturalidad propia del valor de la mercancía-capital, valor que, por su parte, sería capaz no sólo de autovalorizarse independientemente de los valores de uso “naturales” sino de promover, él por sí solo –fantasma de un *great pretender*–, el apareamiento y la constitución de valores de uso sustitutivos de ellos. La “modernidad americana” se desentiende de la tarea elemental, “natural”, de todo proyecto civilizatorio concreto, la de crear simultánea y articuladamente en la vida humana una suficiencia para el subsistema de capacidades sociales de producción y una saciabilidad para el subsistema de necesidades sociales de consumo. Para ella, obedeciendo a un paralelismo asintótico de principio, la ampliación de las capacidades de

---

<sup>6</sup> Bajo la predilección de Hollywood por el tema de la obra de Jack Finney *The invasion of the Body Snatchers* (hay al menos cuatro versiones cinematográficas de ella) parece estar una confusa noción de la gravitación de la “*hybris* americana” y su pretensión de haber sustituido a la naturaleza misma. En dicha obra, los invasores no se contentan con introducir en los humanos un “alma” ajena, que ellos traen de otros mundos; necesitan reconstruir también el cuerpo de los mismos, de manera que no vaya a entrar en contradicción con ella. El cine norteamericano aprovecha la sensación inquietante y generalizada entre los modernos del siglo XX de que el propio cuerpo individual (“forma natural”) ha sido sustituido por una versión “blanca” o *light* de sí mismo, en la que se encuentra “subsumido realmente” bajo un alma que se ha re-identificado ella misma (“enajenado”) a fin de ser más severa pero más apropiada para alcanzar la meta “soñada” de una vida social libre de contradicciones.

producción, por infinitas que sean sus posibilidades de crecimiento, no podrá coincidir jamás con la apertura siempre indefinida, con la “insaciabilidad metafísica” constitutiva de las necesidades de consumo.

Resulta interesante constatar que la forma democrática de gobierno que ha servido de modelo al mundo occidental en la segunda mitad del siglo XX, la “democracia americana”, implica una práctica de la política que paradójicamente se abstiene de lo político, que deja fuera del horizonte de su acción todas las decisiones esenciales que afectan a la comunidad, que se se autolimita hasta reducirse a sí misma a una simple “supraestructura” de la “sociedad civil” o “burguesa”. En esta práctica política, la “*hybris* americana” alcanza su culminación, la ilusión de que lo “artificial” puede sustituir perfectamente a lo “natural”, de que el “valor” tiene el poder de poner al “valor de uso”, de que la autarquía del “sujeto natural”, la comunidad humana, puede ser sustituida ventajosamente por el automatismo del “sujeto artificial” o enajenado.

## 12.

No debe extrañar la buena –incluso entusiasta– acogida que esta pretensión de la “modernidad americana” pudo tener y sigue teniendo, sobre todo en la vasta clase media europea y la capa intelectual que piensa por ella.<sup>7</sup> Si la civilización “(norte-)americana” ha podido festejarse a sí misma como autosuficiente, como dueña de una “naturalidad artificial” que le autorizaría a prescindir de la “naturalidad” antigua y moderna de la vida, es porque así lo permiten las condiciones de una crisis civilizatoria radical y generalizada. Sitiada en su “pequeño continente” (Braudel), la civilización “europea”, que respeta el valor de uso “natural” pero sólo para estancarlo en su casticismo, experimenta una disminución de sí misma que la lleva al borde del automatismo; mientras tanto, en el resto del vasto mundo, las otras civilizaciones “naturales” del planeta no encuentran la manera de armonizar su propia tendencia a inventarse una modernidad con la defensa fundamentalista de una identidad substancializada. Sobre este endeble trasfondo, la

---

<sup>7</sup> No son escasos los ejemplos de hombres de letras europeos, deslumbrados por las noches en Las Vegas, transformadas en días, o ante los antros de Los Angeles, que anulan el sol implacable de sus calles; desconcertados por la temperatura invernal de los climas interiores en medio del calor sofocante de Miami o por los remansos tropicales instalados en los *Malls* americanos, esos *bunkers* en donde la pretendida autosuficiencia del cosmos moderno se refugia ante el acoso de los otros enviados por lo Otro.

“modernidad americana” ha podido ostentar su “validez” y desconocer y hacer que se desconozca lo insostenible de su *hybris*, de su desmesura absoluta; ha podido ocultar la devastación que ella implica para lo humano y para la naturaleza que lo posibilita.<sup>8</sup>

El triunfo de la “modernidad americana”, la demostración de la superioridad del *american way of life* sobre los otros modos de ser moderno dentro del capitalismo, se viene dando gracias a un proceso de permanente “negociación civilizatoria” que se vuelve especialmente perceptible en el intento que hace la “industria cultural” (Max Horkheimer y Theodor W. Adorno), a escala mundial, de poner la creatividad festiva y estética de la sociedad al servicio del autoelogio práctico que el *establishment* capitalista necesita hacerse cotidianamente. La “industria cultural” administra el surgimiento de una abrumadora “riqueza de formas” en el universo de los bienes producidos; hecho que se hace evidente lo mismo en la sucesión acelerada de los cambios de moda (en el diseño del automóvil, del *home* y de la autopresentación) que en la agitación del universo del espectáculo. Se trata de una riqueza de formas que invade inconteniblemente la experiencia humana singular y colectiva del ser humano contemporáneo y en la que se expresa —a través del cine de Hollywood y sus estrellas e “ídolos”, de la postmúsica del *rock* y sus derivados y sobre todo de la televisión, con su fomento de la afición pasiva al deporte, y de la pseudo interacción de los videojuegos—, el dinamismo profundo, conflictivo y ambivalente de una realidad que es la del difícil proceso de una imposición civilizatoria. En efecto, dentro de este proceso —sobre todo dentro del mestizaje de formas que se da en New York y en las otras grandes ciudades norteamericanas (a las que la América *wasps* da la espalda “como si fueran Sodoma y Gomorra) con las propuestas formales que vienen de los *aliens*, los del *border* y el *underground*— es prácticamente imposible saber en qué medida es el capital, con su peculiar “voluntad de forma”, el que simplemente usa y abusa de las “formas naturales” (las tradicionales y las modernas) como recursos de su autopromoción y en qué medida son éstas últimas, las “formas naturales”, las que

---

<sup>8</sup> La fase de ascenso del “americanismo” a su *hybris* contiene de todos modos un elemento impugnador de la traición a la “naturalidad contingente” perpetrada por las formas modernas de la Europa de la *belle époque* y el “malestar en la cultura” (Sigmund Freud), formas penetradas por la autosuficiencia y la arrogancia de los estados nacionales imperialistas. Flotando libremente en el aire de una “artificialidad” inocente, despreocupado del fardo de una “naturalidad” aparentemente prescindible, el (norte)americano moderno —de dentro y de fuera de los USA— disfrutaba del valor de uso descubierto en la línea del *telos* capitalista con una ingenuidad que sólo en los años de la Guerra de Vietnam dejaría de ser explicable. Mucho de lo que más fascina en las formas de vida (norte)americanas, incluyendo las de su literatura y su música, proviene de la entrega “espontánea” (que no lo es tanto, dado su cuidado de no desobedecer el productivismo capitalista) al *quid pro quo* que confunde esa “artificialidad” ingenua y retardadora con la contingencia fundamental de la “naturalidad” humana.

se mimetizan con las formas inducidas por el capital a fin de resistir y poder rescatar la “naturalidad” precisamente a través de su propia “deformación”.

### 13.

La ilusión moderna de que una subsunción total de la “forma natural” a la “forma de valor” es factible prendió fácilmente en el ánimo *wasp* y alcanzó visos de realidad en el *american way of life*. Son esos visos de realidad los que mantuvieron fascinado al mundo entero durante el siglo XX, especialmente desde la segunda Postguerra, y que, pese a que amenazan con devanecerse en cualquier momento, parecen ahora renovar su brillo en los enclaves occidentalizados del Oriente.

La identidad propia del *wasp* aporta decisivamente a la definición del “americanismo” que ha caracterizado a la modernidad dominante en estos últimos cien años. Pero, así como “lo alemán” no basta para explicar causalmente la realidad del nazismo, así también “lo (nor)teamericano” resulta insuficiente para dar cuenta de la figura histórica más radical de la modernidad capitalista; lejos de ser una emanación suya, esta figura es más bien la que usa “lo (norte)americano” como instrumento de su propia afirmación. La afirmación de la figura histórica de una modernidad capitalista total o absoluta, que sería aquí lo substancial (de fondo), esencial o central, tiene en lo (norte)americano un apoyo que si bien es decisivo no deja de ser formal, accidental o “retórico” (periférico). Pero hay que observar algo que resulta muy especial: dado que la afirmación de este tipo radical de modernidad capitalista es un hecho históricamente único, en verdad irreplicable, el apoyo que ella recibe de lo (norte)americano adquiere una substancialidad, esencialidad o centralidad que lo vuelven indistinguible de ella misma.<sup>9</sup>

Más que la idiosincracia de un imperio, el “americanismo” ha sido el imperio de una “idiosincracia”: la del ser humano cortado a imagen y semejanza de la mercancía-capital. El “americanismo” no es una característica identitaria de la nación “americana” que haya sido impuesta en el planeta por los Estados Unidos de América, sino un modo peculiar de vida

---

<sup>9</sup> Un fenómeno parecido tiene lugar con el “arte del siglo XX”, el arte cinematográfico ; aunque es claro que no estaba llamado esencialmente a ser norteamericano, el accidente de su americanidad fáctica lo marcó tan consistentemente, que cien años después de su nacimiento resulta difícil imaginar hoy una cinematografía que no presente un cierto grado básico de americanismo.

civilizada que “se sirvió” casualmente de la historia y la “substancia” norteamericanas para alcanzar su universalización; eso sí, impregnándose al hacerlo de ciertos rasgos del comportamiento “natural” de la población norteamericana. En efecto, puede decirse que lo que el siglo XX ha sido sobre todo es el siglo de la restauración de la dictadura del capital después del “desfallecimiento” al que la llevó la “modernidad europea” con su “autocrítica comunista” en el siglo anterior; si ha sido el siglo de la “modernidad americana” es porque ésta ha sido el mejor vehículo de esa contrarrevolución. Así lo sospechó, ya en 1922, un enviado especial del semanario parisino *L'Illustration* cuando escribía, a la par deslumbrado y clarividente:

*“Aun cuando para un observador superficial el automóvil y el bolchevismo parecen mantener entre sí relaciones sumamente difíciles de descubrir, estoy convencido —y esto de ninguna manera es una paradoja— que no existe remedio más eficaz contra el microbio bolchevique en los Estados Unidos que el automóvil. Se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que el automóvil matará al bolchevismo, o más bien que el automóvil pone al país completamente fuera del alcance del bolchevismo.*

*El automóvil constituye la vacuna por excelencia que inmuniza al país entero. Todo propietario de un coche se convierte ipso facto en un enemigo declarado y activo del bolchevismo. Y no sólo cualquier propietario actual sino también cualquier propietario futuro; es decir, casi todo el mundo, entendiéndose que todo el mundo está en condiciones de lograr su sueño y comprar por doscientos o trescientos dólares este pequeño mecanismo trepidante, que le confiere enseguida libertad de movimiento, dominio de la carretera, que le convierte, en ciertos aspectos, en el par de un Vanderbilt o un Rockefeller.”*

Raymond Recouly, 30 de Septiembre de 1922.<sup>10</sup>

En el siglo XX, en América, uno fabrica su propio destino, es amo y señor de la

---

<sup>10</sup> “Bien que, pour un observateur superficiel, l'automobile et le bolchevisme paraissent avoir l'un avec l'autre des rapports assez difficiles à découvrir, je suis convaincu —et ceci n'est pas le moins du monde un paradoxe— qu'il n'existe pas, aux États-Unis, contre le microbe bolchevik, de remède plus efficace que l'automobile. On peut affirmer, sans crainte d'être démenti par les faits, que ceci tuera cela, ou plutôt que ceci met le pays complètement à l'abri de cela.

L'automobile constitue le vaccin par excellence qui immunise le pays tout entier. Tout possesseur d'une voiture devient, *ipso facto*, un ennemi déclaré et agissant du bolchevisme. Et non seulement tout *possesseur present*, mais encore tout *possesseur futur*, c'est-à-dire presque tout le monde, attendu que tout le monde ici est en état de réaliser son rêve et d'acheter pour deux ou trois centaines de dollars, cette petite mécanique trépidante qui lui confère aussitôt la liberté des mouvements, la maîtrise de la route, qui le rend, à certains égards, l'égal d'un Vanderbilt ou d'un Rockefeller”. (Raymond Recouly, 30 de septiembre de 1922.)

El *Ford-T* masifica la ilusión de ser sujeto, de tener también o de compartir la sujetidad enajenada que está en el valor que se autovaloriza desplegándose sobre el valor de uso. Mientras triunfa al volante sobre el espacio y el tiempo, al asalariado le resulta imposible percibir que la migaja de poder que le está permitido ejercer no la paga solamente (en cómodas mensualidades) con buena parte de su salario sino sobre todo con la renuncia a ser el sujeto del proceso de producción.

naturaleza. El trabajo, la fuente del valor económico mercantil, es absolutamente creador: sin importar el modo de su realización, que es asunto divino, basta con que cada quien lo realice para que los valores de uso broten para él obedientemente. Rico o pobre, aventajado o mermado, blanco o negro, hombre o mujer, todos son iguales y viven felices en tanto que son libres de ejercer esta actividad milagrosa.

El proceso por el cual la economía capitalista emprendió la subordinación o subsunción real de las nuevas características tecnológicas y geográficas, aparecidas en las fuerzas productivas a finales del siglo XIX y a escala mundial, vino acompañado en Occidente de un proceso similar y concomitante en el plano social y político más inmediato de la contradicción que enfrenta a la vida humana con el capital: en la lucha de clases. Se trataba de un proceso que convertía la divergencia de intereses de clase entre “burgueses” y “proletarios” en una convergencia de los mismos, proceso que se manifestaba en la “colaboración de clases”, ideada y promovida por los partidos obreros de la socialdemocracia reformista.<sup>11</sup>

Una vez eliminada la identidad más profunda de la masa de aquellos propietarios privados cuya propiedad se reduce a la pura fuerza de trabajo, su identidad revolucionaria, el “valor autovalorizándose”, que es el verdadero sujeto de la vida moderna enajenada, comenzó a comportarse como si estuviese por alcanzar al fin su autorrealización plena, como si estuviese por llegar a su meta histórica última: subsumir o someter de manera completa y absoluta la forma natural del proceso de producción/consumo de bienes.

Sin embargo, las sociedades nacionales de la modernidad capitalista “europea” se

---

<sup>11</sup> A comienzos del siglo XX la economía capitalista entró en un proceso de redefinición y recomposición de las bases mismas de la explotación de la fuerza de trabajo; un proceso que llevaba a generalizar la categoría de trabajo asalariado, tradicionalmente reservada para el trabajo obrero, y a abandonar la segmentación y concentración de esa fuerza de trabajo en cotos cerrados, otorgados a las múltiples empresas estatales nacionales del capital, adoptando para ello otros mecanismos de extracción de plusvalor, de alcance transnacional, cuyo funcionamiento minaba desde dentro la sustentabilidad de esos cotos. El capital comenzó a burlar la necesidad de desdoblarse en “muchos capitales” (Roman Rosdolsky); su acumulación parecía poder cumplirse sin el requisito de pasar por la mediación de la competencia entre muchos estados apoyados en distintos proletariados nacionales dentro de un mercado mundial libre y neutral. La legitimidad de los estados nacionales modernos de tipo europeo amenazaba con desvanecerse. La exacerbación de los nacionalismos en la primera mitad del siglo veinte, lo mismo en Alemania que en Rusia, en el Japón que en los Estados Unidos, resultaba ser, no un signo de la actualidad de los pseudo-sujetos estatal-nacionales en calidad de encarnaciones de la sujetidad histórica económica del capital, sino precisamente un signo de lo contrario, de su obsolescencia y de su última, desesperada y violenta, resistencia a aceptarla.

encontraban comprometidas en el combate abierto contra la revolución anticapitalista que ellas mismas habían despertado, y no estaban así en capacidad de ofrecer al capital renovado la substancia concreta adecuada que él necesitaba para su auto-manifestación.<sup>12</sup> La única que podía hacerlo, y sobradamente, era la sociedad de la modernidad capitalista “americana”. Sólo en ella, como lo detectó el enviado de *L'illustration*, descansaba sobre bases firmes la convicción de lo absurdo, y por tanto inaceptable y reprimible que tendría cualquier duda ante el evidente “humanismo” que inspira al capital cuando orienta a la mano invisible del mercado; sólo en ella esa convicción podía ser realmente espontánea y militante.

Fueron pocos quienes advirtieron desde el principio que tras la ingenua prepotencia con la que comenzó a exhibirse la “*hybris americana*” se escondía el triunfo catastróficamente peligroso de la contrarrevolución.

## **Mitos de la “modernidad americana”**

### ***Feeling and Courage***

El colmo del *winner*, el “gran *entrepreneur*”. El hombre que discrepa del *common sense*, de la racionalidad y la moralidad *standard*, confía en su *hunch*, en su corazonada, y está dispuesto a un extraño sacrificio: el empleo de un *surplus* de violencia contra sí mismo y contra los otros a fin de alcanzar sus metas. Un criminal redimido por el éxito: un héroe. Un *freak*: Carnegie, Rockefeller, Ford, Hearst, etc. Pero un monstruo admirable e incluso *loveable* que se convierte en el modelo a imitar por todo aquel que aspire en serio al *success* en su vida.

Pasar el umbral que lleva al territorio ya concedido pero aún por conquistar de la abundancia

---

<sup>12</sup> Si algo es digno de elogio en la modernidad capitalista europea es precisamente su fracaso en la tarea ortodoxa de anular la “forma natural” de la vida social, ese fracaso que la llevó a una autonegación –en la Revolución Francesa– de la que sólo muy tarde, americanizándose ella misma, ha comenzado a reponerse.

exigía del *early american* un acto de violencia dirigido contra lo otro pero también y sobre todo contra sí mismo, acto en el que el segundo aspecto debía compensar con creces el primero y que resultaba ser así un acto auto-sacrificial. Como el cine de los *western* no se cansó de recordar al mundo, la muerte física de los indios masacrados, los rebaños exterminados y los bosques arrasados se opaca ante lo principal: la “muerte y resurrección” del hombre excepcional que supo tomar sobre sí, fundadoramente, la responsabilidad y la tarea de matar y abatir a los unos y talar a los otros. Un héroe de alcances “meta-éticos” cuya acción injustificable se perdona por la magnitud inaudita de lo alcanzado con ella. Un Cristo redivivo sobre cuyo sacrificio se levanta la felicidad gregaria de los pequeños *bürger* (Gary Cooper como “el *citoyen* solitario”, en *High Noon*).

### ***The great pretender***

Al morir con un juguete en las manos, una esfera de vidrio dentro de la que se imita el revoloteo de la nieve en el último invierno de su niñez, el hombre viejo recuerda de golpe el momento en que murió por primera vez. Pronuncia la palabra “Rosebud”: la marca del trineo de Charlie, el niño que fue, y también la marca de aquel momento en que su madre se deshizo de él arrojándolo al abismo de un futuro implacable. Con la muerte de Charles Kane se cierra el ciclo de existencia de un muerto-vivo sobre la tierra, de un nosferatu, el *citizen Kane*, cuya vida sin reposo es la alegoría del capital siempre acumulándose, de la autovalorización indetenible del valor.

Cuando crece y se convierte en el joven Kane, favorecido por una fortuna de origen azaroso, Charlie, el niño muerto, se convierte en el vehículo idóneo para una versión individual concreta de la personificación que el capital necesita adoptar a fin de validarse como el sujeto que sustituye al ser humano en la vida social moderna.

El drama se desata cuando el capital, el Valor que se autovaloriza, exige que la forma natural de las cosas mercantiles --a la que somete, explota y deforma-- se comporte con él como se comportaría con el verdadero sujeto humano, reconociendo en él a su origen y su destino. Y es que el único defecto del Valor-capital está en que no puede prescindir de la utilidad natural o el valor de uso;



defecto que aflora cuando el ciudadano Kane siente la necesidad de un “amor auténtico”, el amor de una amante verdadera. Una necesidad que sin embargo no llega nunca a satisfacerse porque su peculiar modo de amar trae consigo la muerte de la amada. Sólo la desea en la medida en que ella se presta al sacrificio de sí misma. Charlie está muerto, su vida es sólo aparente; es incapaz de responder al deseo auténtico, natural, popular, de la “típica muchacha americana”. Quererla, para él, equivale a convertirla en una estrella cuyo brillo artificial se financia con menos de lo que parece.

“Si no me quieres, ni modo”, le dice el Valor a la forma natural de las cosas, “yo mismo puedo crear el amor, producirlo a mi antojo y mi medida.” Esta *hybris* narcisista del capital constituye su perdición. Pasa por alto que la forma natural del valor de uso -el amor-, aunque sometida y reprimida por él, es su propia causa y fundamento; pretende improvisarse como creador de aquello de lo que es creatura, de algo que nunca podría ser un producto o efecto suyo.

*Xanadú*, la “gigantesca colección de mercancías” (Marx), el inmenso “paraíso” en donde Kane ambiciona reunir toda la riqueza a fin de asegurarse el disfrute absoluto, es el mundo de los valores de uso, pero como una realidad instalada por el Valor capitalista, obediente a él: enorme, agitada, luminosa, ofrecida, pero al mismo tiempo ausente, inanimada, más que hostil, indiferente.

Con la muerte del ciudadano Kane en la pantalla, Orson Wells –que con toda ironía toma prestado para su héroe el nombre del “ciudadano verdadero” personificado por Gary Cooper en *High Noon*- se adelanta al desvanecimiento del “sueño americano”, al colapso de su *hybris*; muestra a un Charlie envejecido en el instante último y fugaz en que, al decir la palabra “Rosebud”, deplora, ya demasiado tarde, el momento en que su voluntad de vivir comenzó a realizarse mediante el sacrificio de la vida misma.

## Apunte sobre la “forma natural”

1.- Según la “crítica de la economía política” de Karl Marx, en la vida social mercantil-capitalista rigen simultáneamente dos principios estructuradores que le son inherentes; dos coherencias o dos racionalidades que son contradictorias entre sí: la del modo o la “forma natural” de la vida y su mundo y la del modo o la “forma de valor” (económico abstracto) de los mismos. Son, además, dos “lógicas” de las cuales la segunda, la del “valor”, está permanentemente en proceso de dominar sobre la primera, la “natural”, o de “subsumirla”.<sup>13</sup>

2.- La “lógica” o racionalidad inherente al proceso de la vida social en su modo o “forma natural” (histórico-social) es la que corresponde a las necesidades de reproducción del ser humano como un ser que se auto-identifica concretamente. Esto quiere decir, es el principio de coherencia que deriva de la praxis de autorreproducción de un sujeto cuya libertad se realiza en la auto trans-formación, en la creación o re-creación conflictiva, tendiente lo mismo al “despotismo” que a la “democracia”, de una forma para sí mismo en correspondencia con las posibilidades de hacerlo que se abren para él en lo “otro” o la naturaleza. Es una “lógica” o un principio que corresponde al ser humano, lo mismo singular que colectivo, en tanto que es él mismo una totalización cualitativa, un juego permanente de auto-identificación, un animal libre para hacer y rehacer su propia *pólis*, un *zôon politikón*.

3.- Hablando propiamente, la “forma natural” de la vida humana –del proceso de

---

<sup>13</sup> El término “forma natural” no hace referencia a una “substancia” o “naturaleza humana” de vigencia metafísica, contra la cual la “forma de valor” estuviera “en pecado”; tampoco a un anclaje de lo humano en la normatividad de la Naturaleza, respecto del cual la “forma de valor” fuera artificial y careciera de fundamento. Se refiere exclusivamente al hecho de que lo humano, siendo por esencia “artificial”, no-natural, es decir, contingente, auto-fundado, debe siempre construir sus formas en un acto de “trascendencia de lo otro” o de “trans-naturalización”, acto que hace de ellas formas construidas a partir de proto-formas que se encuentran en la naturaleza, las mismas que, “negadas determinadamente”, permanecen en ellas en calidad de substancia suya. Es esta “transnaturalización” –y no “naturalidad”– que constituye a las formas actuales la que mantiene en ellas, incluso después de milenios de acumulación histórica civilizada que las hace parecer arbitrarias, por más elaboradas y artificiosas que puedan ser (formas de otras formas de otras formas...), un sutil nexo casi imperceptible con los actos arcaicos de transnaturalización que fundaron las formas básicas de las múltiples maneras de ser humano, las simbolizaciones elementales de las múltiples “lenguas naturales”.

reproducción de sí misma y del mundo en que se desenvuelve— es una forma *social e histórica*; es el modo que tiene el ser humano de auto-afirmarse e identificarse mientras se define o se determina en referencia a lo otro, a la “naturaleza”. Es la forma “meta-física” que adoptan las funciones “físicas” o vitales del animal humano cuando éste comienza a ejercer una sujetidad, esto es, a ser “libre” (Immanuel Kant). Articular en un sólo sistema armónico y dinámico el subsistema de las capacidades de producción —a través del cual el sujeto persigue la superación de la escasez o reticencia de lo otro ante las exigencias de lo humano— con el subsistema de las necesidades de consumo —a través del cual el sujeto persigue su autorrealización plena—; en otros términos, articular lo siempre limitado del primero con lo siempre ilimitado del segundo, de manera tal que ni lo uno ni lo otro puedan experimentarse como tales, como limitado el uno e ilimitado el otro, este es el acto fundamental que está en la constitución de la identidad, en la construcción de la forma o modo de vivir que un grupo humano reconoce como ideal para sí mismo. En la consistencia cualitativa del mundo de la vida, y dotándola de su concreción, se encuentra objetivado —transitoriamente— este acto o “contrato” a la vez inter-humano y humano-natural.

Aunque pueda parecer extraño, puede decirse, por ello, que el origen último de la riqueza de formas o la diversidad cualitativa de la vida humana y su mundo se encuentra en la “democracia” o cumplimiento comunitario (a la vez colectivo y singular) de la autonomía y autarquía políticas; en alguna de sus múltiples formas, ella es la *conditio sine qua non* de la realización de la sujetidad del sujeto como una fundación de cosmos.

4.- En su “forma natural”, el ser humano es un “ser semiótico”; ello se debe a que su auto-reproducción, por ser una actividad “libre”, implica un acto de re-formación ejercido por el sujeto sobre sí mismo, un acto de comunicación mediante el cual él (en un tiempo 1) se indica a sí mismo (en un tiempo 2) la nueva forma que pretende darse. Los bienes u objetos con valor de uso llevan de uno a otro el mensaje, que consiste exclusivamente en una determinada alteración de sus formas objetivas, alteración hecha o “cifrada” por el uno y aceptada o “descifrada” por el otro de acuerdo a un código o una simbolización elemental creada para el efecto, en la que se encuentran estipuladas las infinitas

posibilidades de determinar la “utilidad” o el valor de uso de lo otro o naturaleza. La realización del ser humano como una auto trans-formación del sujeto tiene lugar durante el consumo del objeto o, mejor dicho, durante el “consumo” de la forma del objeto impresa en él durante el proceso de producción.

5.- La “lógica” o racionalidad inherente al proceso de la vida social en su “forma (histórico-social) natural” se extiende a la constitución de su cosmos, es decir, a la estructura del “mundo de la vida” o “mundo de los valores de uso”. Esto es así, primero, porque la reproducción de la vida humana, como el proceso que es de auto-realización, auto-formación o auto-identificación permanente, sólo puede cumplirse a través de la mediación objetiva de los bienes producidos (o productos con valor de uso) y, segundo, porque en éstos se encuentra objetivado el juego incesante de formas o significaciones pasadas –reactualizadas en el presente y proyectadas hacia el futuro– a través del cual el sujeto de esa vida lleva a cabo las alteraciones de su propia identidad.

6.- La vida humana en su “forma de valor” es como un “doble” o un “fantasma” de lo que es ella misma en su “forma natural”; es una proyección objetivada de su propio proceso de reproducción en lo que él tiene, entre otras cosas, de capacidad de creación y destrucción de valor económico dentro del mundo de las mercancías capitalistas o, lo que es lo mismo, en lo que él tiene, abstractamente, de vehículo suficiente para el proceso de autovalorización del valor capitalista o proceso de acumulación de capital.

7.- La racionalidad inherente al proceso de la vida social en su “forma de valor” expresa una “obsesión objetiva” volcada hacia un productivismo en abstracto; es una “compulsión” que viene “de las cosas mismas” y que corresponde a la necesidad de “producir por producir” emanada del “mundo de las mercancías” capitalistas y exigida por el automatismo de la reproducción ampliada del valor económico puro: por la “autovalorización del valor”. Es un principio estructurador que actúa y se refleja en ella “proveniente de las cosas mercantificadas” y que tiende a organizarla como si fuera exclusivamente un proceso en el que el ser humano, en calidad de pura fuerza de trabajo, debe ser explotado en cada ciclo reproductivo, compelido a producir ese “plusvalor” que habrá de pasar, como “pluscapital”, a mantener la acumulación capitalista.

8.- La subsunción de la “forma natural” bajo la “forma de valor” puede ser relatada como el “esfuerzo” permanente del “fantasma” por mantener y afirmar su dominio sobre el ser real: *“Le mort saisis le vif”*, como le gustaba decir a Karl Marx. Nada se produce ni se consume en la sociedad puramente moderna si su producción/consumo no es el vehículo de la acumulación de capital. En lo que respecta a la vida social misma, esta subsunción consiste en el fenómeno de la “enajenación”: la subjetividad de esa vida, su capacidad política de identificarse o decidir sobre sí misma, sobre su forma, es sustituida por su representante fantasmal, por la “voluntad” de autovalorizarse que está en el valor económico del mundo de las mercancías capitalistas, “voluntad” que actúa automáticamente, “desde las cosas mismas”, las que adquieren por esta razón la función de “fetiches”, de objetos que socializan “milagrosamente” a los propietarios privados, que serían a-sociales por definición. En lo que respecta al mundo de la vida o mundo de los “bienes terrenales”, ella consiste en la sustitución del diseño “natural” de los valores de uso por un diseño “artificial” o emanado de los puros requerimientos de la valorización capitalista.

9.- El efecto devastador que tiene el hecho de la subsunción capitalista sobre la vida humana, y sobre la figura actual de la naturaleza que la alberga, es evidente: la meta alcanzada una y otra vez por el proceso de reproducción de la riqueza en su modo capitalista es genocida y suicida al mismo tiempo. Consiste, primero, en el “perfeccionamiento” del proceso de explotación del ser humano como fuerza de trabajo, el mismo que implica una condena de poblaciones enteras a la muerte en vida de la marginalidad (cuando no a la muerte sin más) a fin de abatir el “precio del trabajo” a escala global, y, segundo, en el “perfeccionamiento” de la explotación irracional o contraproducente de la naturaleza actual (tratada como un simple reservorio de ciertas materias y ciertas energías), que insiste en destruir el equilibrio propio de ella, si tal destrucción sirve a los intereses –en verdad siempre coyunturales– de la acumulación capitalista.

10.- La modernidad es en esencia una reconstitución radical de la “forma natural” de la vida humana y su mundo. La condición necesaria de esa forma, el hecho de que en sus innumerables versiones decantó siempre de una estrategia de supervivencia, de

autoafirmación y autoprotección (*selbstbehauptung* y *selbsterhaltung*), en la lucha contra el caos hostil a lo humano, es una condición que, en principio, se desvanece con la modernidad. La “forma natural” pasa a ser una realidad contingente, desprovista de la necesidad que la fundaba en épocas arcaicas y pre-modernas: es el fruto de una “pasión inútil”, de una improvisación “en el aire”, de un artificio que se fundamenta a sí mismo. La modernidad capitalista es la caricatura de esa reconstitución. La “forma natural” subsumida bajo la “forma de valor” es una forma sólo en apariencia contingente o “libremente” decidida. La “libertad”, la aparente artificialidad o arbitrariedad del capital que se haría manifiesta en ella es en verdad un sometimiento del mismo a una “voluntad” de autovalorización en la que se recicla la necesidad de la “forma natural” arcaica. La enemiga del capital, la “forma natural”, sobre la que él vence una y otra vez sin cesar, trabaja sin embargo, en calidad de pulsión predadora, desde dentro de él mismo, lo re-esclaviza y termina por “naturalizar” hasta su “artificialidad” pepotente. La ilusión de la modernidad capitalista que la lleva a la “*hybris*” de comportarse como si su “traición” a la esencia de la modernidad se hubiese impuesto definitivamente, como si el valor capitalista hubiese ya de plano ahogado y sustituido al valor de uso, es lo que se conoce como “el sueño americano”.