

BOVERO, Michelangelo

1993 "Modernidad". En CRUZ, Manuel (ed.). *Individuo, modernidad, historia*. Madrid: Tecnos, pp. 97-112.

MODERNIDAD*

MICHELANGELO BOVERO

1. En 1982 el politólogo estadounidense Marshall Berman escribió un brillante libro sobre el tema de la modernidad. Con su comienzo original y extravagante, escoge por título una frase de Marx: *All that is solid melts in to air*.

La frase de Marx se refería en origen a las transformaciones continuas de la economía capitalista y de la sociedad moderna en general, en la que parece que nada pueda consolidarse y permanecer. Nada más apropiado para el tema de lo moderno. No es precisamente una definición, pero sugiere la naturaleza del problema. A esta especie de definición o, mejor, representación en *silhouette* de lo moderno, le corresponden, en efecto, dos interpretaciones conectadas entre sí por la naturaleza o, si se quiere, por la esencia de la modernidad: 1) lo moderno coincide con una progresiva e incesante atenuación de vínculos, lazos, reglas, al límite de su desaparición; o bien 2) lo moderno coincide con la liberación progresiva del sujeto agente de los cánones u órdenes presupuestados. Trataré, en las páginas que siguen, de encontrar el pedigree y a la vez las razones de plausibilidad de estas dos interpretaciones, pero a partir de elementos más inmediatos, o más seguros, o en cualquier caso menos controvertidos. Por ejemplo, desde algunas anotaciones etimológicas.

El término deriva casi idéntico del tardo latino *modernus*, contrastado en Prisciano de Cesarea, gramático que vivió entre los siglos V y VI d. C., y en Aurelio Cassiodoro —el erudito secretario de Teodosio—, historiador, filósofo y (también él) gramático del siglo VI. En ambos, *modernus* oscila entre la acepción de «reciente» y la de «presente» o «actual». La interpretación es simple: no se trata sino de la transformación en atributo del adverbio *modo*, a su vez derivado del sustantivo *modus*, que significa en general «medida», «límite» (y moderación: *est modus in rebus*); de donde el adverbio *modo* se lee en general como «con medida», «limitadamente». Si, por tanto, en su primer significado el adverbio vale «sólo» (*non modo... sed etiam*) en un significado transferido, él asume el valor de adverbio de tiempo, y oscila precisamente entre la acepción de «ahora», «en este momento», y

* Traducción castellana de Pedro Aragón.

de «hace poco», «recientemente»; pero puede estar conectado no sólo al pasado próximo, sino también, curiosamente, a un futuro próximo, pasando a significar «inmediatamente después», «poco después», «dentro de un instante». Por consiguiente, podemos leer en la acusación de *modernus* la idea de algo que posee validez actual, que existe y está vigente en el tiempo presente, o en torno a él, limitadamente a un arco temporal que va del pasado más próximo al más próximo futuro: el breve arco que tiende y se cierra en torno al inmediato presente.

Quien quisiera, a partir de estas simples anotaciones filológicas, intentar aprehender, como primera aproximación, la idea esencial de modernidad, se encontraría enseguida frente a la duda de si tal idea pueda ser definida de modo unívoco, o bien si ella no es constitutivamente proteiforme y huidiza, puesto que está ligada a la evanescencia del instante presente. Pero se trata, precisamente, de ver si es posible identificar una raíz, un principio (o eventualmente más de uno), del cual los complicados procesos y los mutables fenómenos contradictorios que llamamos modernos puedan ser considerados como su multiforme manifestación.

2. Según un uso hoy consolidado, comúnmente se contrapone el mundo moderno o la sociedad moderna al mundo y a la sociedad *tradicional*. Para el mundo tradicional no parece difícil dar con semejante principio, mediante el cual reconducir la multiplicidad de los fenómenos a una sustancial unidad de sentido: el principio es precisamente la tradición o costumbre. En su puro concepto la tradición —del verbo latino *tradere*, que significa «transmitir», «llegar»— es la repetición indefinida en el tiempo, de generación en generación, de esquemas o modelos de comportamiento, que se transforman en costumbre. La costumbre —en griego *ethos*, de ahí nuestro «ética»; en latín *mores*, de ahí nuestro «moral»— y un sistema normativo, un complejo más o menos compacto y orgánico de reglas (por lo pronto no escritas: *agraphoi nomoi*) que no tienen necesidad de una particular justificación racional, aunque pudiera encontrarla, precisamente porque están fundadas simplemente en la tradición, o bien, según una célebre e incisiva fórmula de Max Weber, están fundadas en la «autoridad del eterno ayer», en la creencia de la validez de lo que ha sido pensado como válido, desde tiempo inmemorable. Cuanto más antigua, cuanto más inmemorial es una tradición, tanto por más válida e indiscutible se la tiene. En la iconografía medieval, la *traditio* o *consuetudo* era a veces representada como una vieja, encorvada por el peso de los años y sin embargo extraordinariamente vigorosa, y la didascalia bajo la figura decía: «*vires acquirit eundo*», adquiere fuerza yendo hacia delante. La tradición, en suma, es un producto colectivo yendo hacia delante. La tradición, en suma, es un producto colectivo yendo hacia delante. La tradición, en suma, es un producto colectivo yendo hacia delante.

forma mítica, y no modificable, si no es de un modo imperceptible e igualmente objetivo y anónimo: los actos deliberados de modificación de la tradición son considerados heréticos y además condenados. Naturalmente, en innumerables circunstancias pueden surgir controversias en la interpretación de la tradición: para dirimirlas, en las sociedades premodernas existen instituciones, ocupadas por élites sacerdotales o políticas, cuya función prevalente es justo la de custodiar la tradición.

En semejante contexto, los comportamiento de los individuos son además vinculantes a esquemas estables y más bien rígidos, las *virtudes*, de las que una parte de la filosofía política contemporánea parece tener nostalgia. Las virtudes, según el concepto elaborado por Aristóteles, no son cualidades innatas, son más bien disposiciones o hábitos morales, la costumbre al comportamiento recto que se adquiere mediante educación y disciplina y, sobre todo, mediante la imitación de los buenos modelos. En general, las virtudes, y sus contrastes, los vicios, no son sino actitudes y estilos de vida, contraídos por el hábito de comportarse bien o mal en las distintas circunstancias según un código transmitido y socialmente aceptado: por ejemplo, el coraje o la vileza en la guerra, la generosidad o la avaricia en el uso del dinero, la prudencia o la precipitación en las decisiones¹. Las virtudes y los vicios, los buenos o malos hábitos plasman y modelan el carácter del individuo —*charakter* en griego indicaba originariamente el cuño de una moneda—, es decir, lo hacen reconocible como dotado de un complejo particular de actitudes y disposiciones para la acción, constituyen y al mismo tiempo revelan su «personalidad», y por ello su menor o mayor adecuado carácter para desempeñar un cierto *rol* en el sistema de las funciones sociales. *Persona* en latín significa máscara teatral, y por derivación indica el papel, la *parte* que se desempeña o, mejor, que se interpreta en la vida social. Las sociedades tradicionales conocen una gama definida y relativamente restringida de caracteres, dotada de una extraordinaria persistencia —baste pensar en ciertos tipos de caracteres en que se resalta un vicio dominante, como los del avaro o del fanfarrón, insistente y repetidos y revisados en la historia de la comedia, desde Menandro y Plauto hasta Goldoni y Molière—.

Una persistencia —querría decir, una tradición— aún mayor se revela en la figura prevalente de la estructura fundamental de la sociedad. Como ha mostrado la lingüística comparada, las sociedades tradicionales de origen indoeuropeo están constituidas en la distinción de tres roles o funciones sociales fundamentales: la de los sacerdotes, la

¹ Cfr. R. Bodei, «Le scelte del futuro: comportamenti etici e scenari della società post-industriale», en *Ragioni critiche*, 1987, n. 3, p. 12 y pássim.

de los guerreros y la de los productores o «esforzados» (los campesinos). Este sistema de tres órdenes o rangos o clases o estados sociales, articulados e interpretados diversamente, pero de cualquier manera siempre considerados como condiciones esenciales para la existencia y el funcionamiento de la sociedad humana en general, se vuelve a encontrar inalterado en su esquema elemental —por lo menos en el nivel de las representaciones— de los antiquísimos orígenes indo-europeos hasta las sociedades llamadas de *ancien régime*, con su jerarquía de clero, nobleza y tercer estado. El principio de legitimidad de este sistema de órdenes o rangos sociales y de la estructura del poder que lo sostiene, es la tradición. Como ha sido observado en múltiples ocasiones, la expresión más emblemática de la estabilidad y persistencia de este cuadro completo es la condición cíclica del tiempo, típica de las sociedades tradicionales, la idea del eterno repetirse circular de los eventos como ritmos de vida, modelada en la imagen de la inalterable repetición del movimiento de los astros y de la sucesión de las estaciones.

3. Frente a este cuadro, inevitablemente simplificado, pero no por ello (espero) deformante, del mundo y de la sociedad tradicional, la modernidad sólo puede ser representada como ruptura con la tradición: como destierro de lo estacional y de la circularidad del tiempo, como emancipación de los esquemas de comportamiento preestablecidos y del sistema de las jerarquías de rango, legitimadas *ab aeterno* por la autoridad del eterno ayer, como innovación y creencia en la legitimidad de la innovación.

La idea de lo moderno está intimamente conectada con la idea de lo nuevo, con la idea de un presente que puede realmente definir una identidad propia contra el pasado, porque ya no es *repeticIÓN*. Aquella que se consideró la edad auroral de la modernidad, la edad del humanismo italiano, entre los siglos XIV y XV, fue llamada originariamente «nueva época»; y, por lo demás, aún hoy, en la lengua alemana, para indicar la edad moderna se usa la expresión contracta *Neuzeit*, tiempo nuevo. El advenimiento de lo nuevo, contrariamente a la rigidez y a la heteronomía de los esquemas tradicionales, no puede sino coincidir con el nacimiento del sujeto, la reivindicación del derecho subjetivo individual, la pretensión del reconocimiento de la libertad subjetiva, entendida como el derecho individual de desarrollar las propias convicciones y de perseguir los propios intereses, autónomamente definidos. Hegel —que fue el primer gran filósofo, como ha observado justamente Habermas², en considerar crucial el problema de la moder-

² J. Habermas, *El discurso de la modernidad*, trad. cast. Taurus, Madrid, 1989, cap. I, esp., pp. 15 ss. y 28 ss.

nidad— afirmaba que «el derecho de la libertad subjetiva constituye el punto crítico y central de la antigüedad (nosotros diremos el mundo premoderno, tradicional) y la época moderna»³. Este derecho, subrayaba Hegel, originariamente expresado como exigencia moral en el cristianismo, se ha convertido poco a poco en el principio de una nueva realidad del mundo. Hegel caracterizaba al hombre antiguo como aquel que hallaba la propia identidad en la adhesión a las creencias y a los valores de su patria, de la comunidad a menudo pequeña, ciudadela, a la cual pertenecía. Para la concepción de los antiguos un hombre sin patria, desvinculado de su comunidad, era un hombre sin identidad. Desde esta perspectiva, el paso a la época moderna quedaba definido, para Hegel, en el advenimiento de un tipo humano nuevo, precisamente el individuo dotado de libertad subjetiva, el cual rechaza cualquier creencia u obediencia ciega e incondicionada: él «ha de poseer un conocimiento propio de la diferencia del bien y del mal en general: las determinaciones éticas como las religiones no deben exigir su seguimiento en tanto que leyes externas y preceptos de una autoridad, sino que deben obtener adhesión, reconocimiento y también fundamento en su corazón, en su disposición de ánimo, en su conciencia e inteligencia»⁴.

En esta interpretación —por así decirlo, filohegeliana— el paso a la modernidad consiste pues en la emancipación del individuo de las formas estrechas de la vida comunitaria premoderna, con su cultura circunscrita. El principio de la modernidad —su fundamento esencial, al que pueden reconducirse los múltiples procesos y fenómenos contradictorios que llamamos modernos— es concebible así como el primado de la identidad individual sobre la identidad colectiva: el hombre ya no encuentra su identidad fundamental por encima de todo en los grupos a los que pertenece y en sus reglas, sino en lo que elige ser, y por ello reivindica libertad de juicio crítico (y también de acción) en las confrontaciones de los colectivos a los que reconoce pertenecer (en los que ha nacido) o a los que se adhiere. En otras palabras, el hombre antiguo se define antes que nada por una identidad colectiva, cada cual se representa a sí mismo; es decir, encuentra la propia identidad, sobre todo como perteneciente a una cierta estirpe o descendencia y a un cierto pueblo o comunidad política: se trata de una identidad *adscriptiva*, no elegida, no determinada o controlada por el sujeto; el hombre moderno se define ante todo por una identidad individual, por actividades, creencias y valores que él reivindica como propios y válidos para él incluso en las confrontaciones con los colectivos a los que pertenece, adhiriéndose a éstos sólo hasta que es compatible con la

³ G. W. F. Hegel, *Principio de la Filosofía del Derecho*, § 124.

⁴ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 503.

propia identidad: se trata de una identidad *electiva*, que comporta —usando la incisiva fórmula de Hirschman— *exit o voice*, posibilidades de salida y de protesta respecto de las formas de vida colectiva tenidas por intolerables o dañinas para la propia identidad.

Según esta esquematización dicotómica —ciertamente muy abstracta, pero no carente de eficacia interpretativa—, si imaginamos poder dirigir a un antiguo la pregunta elemental concerniente a su identidad, o sea, la pregunta «¿quién eres?», se responderá antes que nada con un nombre propio y con un nombre gentilicio, o un patronímico, y añadirá la declaración de su propia pertenencia política. Por ejemplo, «soy Cesar, de la *gens Julia*, ciudadano romano». Mientras que un moderno no declarará la propia identidad primaria o fundamental, o sea, no se definirá a sí mismo *ante todo* mediante elementos adscriptivos. Y, sin embargo, esta situación típica, e idealizada, del hombre moderno es en sí misma problemática. Llevada al extremo, la identidad individual pura coincide con la *crisis de identidad* del individuo: la falta de modelos y paradigmas estables y fiables, de sólidos puntos de referencia externos al *yo*, genera una fuerte necesidad de identificación con los otros, una necesidad de pertenencia, de grupo, o sea, de identidad colectiva, que entra en contradicción con el principio mismo de la modernidad. El modo frecuentemente adscriptivo con que es concebido el principio y el valor del pluralismo en lo que se puede considerar el reino de lo moderno, los Estados Unidos de América, testimonia que la modernidad es como tal un problema. Pero sobre este aspecto problemático intrínseco a lo moderno, como sobre otros que poco a poco distinguiremos, será conveniente volver a ellos hacia el final.

4. Otro y aún más complicado aspecto problemático emerge si se considera que el hombre moderno ideal-típico de la interpretación filohegeliana, o sea, el individuo dotado de libertad subjetiva, no sólo *es lo nuevo*, esta realidad inédita que tiende y pretende su emancipación de los vínculos tradicionales, sino que es también en sí mismo *principio de lo nuevo*, o sea, fuente de innumerables y potencialmente infinitas *innovaciones* en todos los ámbitos de la experiencia humana. Por lo demás, lo nuevo, para ser realmente nuevo, ha de ser renovado continuamente; y en nuestro lenguaje corriente, nosotros llamamos *moderna* solamente a la última forma de renovación de lo nuevo, sea en el campo que sea. Por ejemplo, en los museos de arte modernos nos encontramos a Picasso, Matisse o Chagall, pero no encontramos a Giotto o Leonardo, que, sin embargo, inauguraron el arte de la época moderna; en el mismo sentido, llamamos moderna a una fábrica robotizada, pero ya no a la cadena de montaje celebrada por Charles Chaplin en *Tiempo modernos*. Si esto es verdad, entonces un análisis de los desarrollos de la época moderna en cualquier campo de la expe-

riencia humana habría de mostrarnos una serie de *formas de la modernidad en desuso*, obsoletas, caducas, en cada momento superadas por el ritmo cada vez más trepidante de las nuevas formas de innovación.

Pero de este modo el concepto de moderno —precisamente nos lo habían sugerido las anotaciones etimológicas sobre el término «moderno»— parece devenir relativo, ligándose a la actualidad del presente y a su evanescencia. ¿Hay algún modo destraerse a esta evanescencia, al aplanamiento unidimensional de las nociones de moderno en aquella, vacía e inquietante, de innovación perenne? Preguntas como ésta levantan una nube de problemas. Ante todo el problema de la posibilidad de determinar los *límites* de la modernidad: problema al menos doble, porque se trata de ver si es posible fijar su *terminus ad quo* y si tiene sentido preguntarse sobre su eventual *terminus ad quem*. En segundo lugar, el problema es el de encontrar, dentro de una posible *fenomenología de las formas de la modernidad*, un hilo conductor que permita enlazar en una unidad de sentido las formas de modernidad actuales y las ya no actuales. Y ello conduce, en tercer lugar, a repensar de modo problemático la relación entre la idea de moderno y la idea de nuevo.

Puesto que «moderno» es un adjetivo de tiempo, la primera pregunta que se plantea espontáneamente es: ¿cuándo comienza, cuándo surge la modernidad? Mas el comienzo es evidentemente variable en el tiempo en función del criterio que se adopte y en función del espacio: si el criterio es el que hemos llamado filohegeliano, entonces en ciertas zonas del mundo la modernidad tiene algunos siglos de vida mientras que en otras, donde las identidades colectivas tradicionales prevalecen, no ha comenzado aún. Y, además, pensar en algo así como una fecha de comienzo, además de variable en el espacio, es verdaderamente una simplificación excesiva. El mismo Hegel describía el advenimiento de la modernidad como un desarrollo progresivo, y hablaba de diversas *auroras* sucesivas de la modernidad: la afirmación del cristianismo, con el cual se reconoce que el hombre tiene valor en cuanto hombre (hijo de Dios) y no en cuanto *civis romanus*, la reforma protestante, que con el principio del libre examen quiebra el dogmatismo de la iglesia, o sea, supera la institucionalización y cristalización del cristianismo en un nuevo orden de creencias y de valores dados por descontado y presupuestos como verdaderos; la revolución cultural provocada por los grandes descubrimientos geográficos y por las invenciones que destapan nuevos horizontes a la experiencia humana, la revolución francesa, con la afirmación del principio de auto-determinación política.

Desde el punto de vista de la historia universal, la verdadera censura entre premoderno y moderno se suele identificar con el ocaso del Medioevo europeo, visto como el proceso paradigmático de disgregación del mundo tradicional y del paso —usando la todayfa incisiva

fórmula weberiana— del encanto al desencanto. En los manuales de historia para estudiantes se hace coincidir, como es sabido, la fecha de inicio de la edad moderna con el año 1492, o sea, con el descubrimiento del *nuevo mundo*. Es una pura convención arbitraria, pero posee un enorme significado simbólico: alude precisamente a la apertura de nuevos horizontes, y al consiguiente trastorno material y mental en la vida del mundo occidental. Lo que dirige nuestra atención sobre la ligazón esencial, pero problemática y, en el límite, contradictoria, de lo moderno con la idea misma de lo nuevo: con el *descubrimiento* de lo nuevo, y con la *creación* de lo nuevo por parte de un sujeto concebido de modo prometeico, capaz de infringir el viejo orden de cosas, considerado natural o divino, y por ello inmodificable. La cuestión es —como ya hemos vislumbrado— que lo nuevo es un idea extraña: para ser realmente nuevo y continuar siéndolo, lo nuevo ha de ser renovado siempre, rompiendo las cristalizaciones y las institucionalizaciones en las que toda novedad se pierde a sí misma transformándose simplemente en una *tradición distinta*. Lo cual sugiere, además, que lo moderno, mediante su ligazón con la idea extraña de lo nuevo, tiende también a coincidir con la idea misma de mutación o de cambio en general —una idea aún más extraña, como nos enseñó Kant—, e incluso también con la atribución de valor positivo del cambio: los antiguos tenían horror a la mutación, la revolución sólo podría ser un concepto moderno. He aquí por qué el lenguaje común llama moderna sólo a las formas últimas, a los últimos fenómenos de cada dimensión de la vida y de la experiencia, sólo a las últimas innovaciones o creaciones de la así llamada libertad subjetiva.

5. En efecto, lo moderno, entendido como la idea y el valor de lo nuevo y del cambio, afecta a todos los campos de la vida humana: la vida pública y la vida privada, las artes, las ciencias y la filosofía. Por doquier parece lanzar una suerte de proceso al infinito —un mal infinito, hubiera dicho Hegel— transformando y desfigurando continuamente su propio rostro, sin permitir su fijación, y por eso no dejándose nunca reconocer en una serie de connotados definidos: como si la imagen fenoménica de lo moderno estuviera enredada en un juego móvil de infinitos espejos deformantes.

Quiero intentar —sin ninguna pretensión de exhaustividad ni de originalidad— un rápido bosquejo de una posible *fenomenología de la modernidad*.

Se suele hacer coincidir el nacimiento de la *vida pública* moderna con el nacimiento de la civilización comunal, en el otoño del Medioevo, y ver sus desarrollos en las diversas formas de despertar del espíritu republicano, en antítesis a las universalidades «verticales», la iglesia y el imperio. Y, sin embargo, en los primeros tiempos de la época moderna la lógica vencedora fue la de los absolutismos y de los

arcana imperii. La metamorfosis decisiva, de la cual parece salir la forma adulta de la vida pública moderna, coincide quizás con el proceso de advenimiento y de crecimiento de la opinión pública política, que alcanza la madurez en el siglo XVIII. Pero nosotros hoy llamamos moderna a una figura de la vida pública completamente distinta: aquella en la que la pluralidad de las voces del debate cultural y político está inserta en formas de comunicación tecnologizadas e informatizadas, difficilmente controlables y accesibles al pueblo llano, que, antes bien, consiente y favorece la inversión del valor de la transparencia, verdadera *ratio essendi* de la opinión pública, en la realidad de la manipulación. Por lo que se refiere a la evolución en las formas de la *vida privada*, podría sin duda ser considerada paradigmática la vicisitud de la condición de la mujer, que en las representaciones doctas, por lo demás deudoras y a la vez influyentes de las imágenes de la conciencia ampliamente difundida, pasa de la figura de animal estúpido —no carente de *logos* como los esclavos, según Aristóteles, pero dotado de una racionalidad ofuscada y obtusa— a la figura de fuente inspiradora de la poesía y de la misma sabiduría. Dante, en los albores de la nueva era, da muestras de tener una visión moderna, o ya no premoderna, de la mujer cuando eleva a Beatriz a símbolo de la forma más alta de sabiduría y a fuente de su poesía. Pero nosotros hoy llamamos moderno el *status* de la mujer consecuente con el proceso (todavía *in fieri*, contrastado y contradictorio) de emancipación femenina, y el desbarajuste de las relaciones familiares y sexuales que ha provocado.

Si pasamos a la *ciencia*, contraseña y vanagloria de la modernidad, la imagen de lo moderno aparece única y sin controversia: la revolución científica moderna por excelencia es la de Galileo, y su modernidad reside ante todo en el rechazo de la tradición, a saber, del principio de autoridad. Pero para nosotros hoy la ciencia moderna ya no es la galileana (o newtoniana), sino más bien aquella que puede ser reconducida al paradigma de Einstein. Incluso, con mayor precisión, es la terrible ciencia de las bombas atómicas. En el campo de la tecnología, Hegel databa justamente la revolución moderna con la invención de la imprenta y la pólvora de disparo; pero para nosotros los modernos, lo que cuenta es la informática y las cabezas nucleares.

Por lo que atañe a las *artes*, el discurso se hace no sólo más complejo y articulado, sino también más controvertido y hasta contradictorio. Ante todo porque el arte ha sido el campo de vanguardia de la modernidad, casi su terreno de elección y de crecimiento —en la famosa *Querelle des anciens et des modernes*, entre los siglos XVII y XVIII, se debatía precisamente si las formas de arte moderno eran superiores a las antiguas—, no obstante lo cual el primer gran momento del arte moderno (pienso, sobre todo, en el arte italiano de la época humanístico-renacentista) se caracteriza, en buena medida, por la re-

proposición de modelos antiguos, por el retorno a la clasicidad. En cierto sentido, empero, la contradicción es sólo aparente, se trata en efecto de un retorno para innovar, para liberarse de los vínculos de una tradición. Para las *artes figurativas* en general el advenimiento de la modernidad se hace coincidir usualmente con la afirmación de la perspectiva, de la mirada del hombre sobre el mundo. Pero, si queremos poner de inmediato en evidencia un contraste estridente, ¿cuántas manifestaciones de esas que nosotros llamamos arte moderno podrían ser consideradas fruto de una mirada no humana o, sin más, inhumana? De cualquier manera, es difícil reconducir los desarrollos de las artes a parámetros homogéneos: en *arquitectura*, por ejemplo, se pasa de los cánones clásicos antiguos, armónicos y matemáticamente definidos, a las grandes florituras de formas y estilos sucesivos de la modernidad; pero es difícil no identificar la primera gran y persistente revolución, y por tanto *innovación*, en la historia de la cultura occidental de la era postcristiana con la invención del gótico, que, sin embargo, representa una purísima expresión del espíritu del medioevo. Sea como fuere, hoy nosotros llamamos moderna una arquitectura que parece haber conquistado una *absoluta libertad*, hasta el punto de no haber ningún estilo reconocible y homogéneo. Esto también es válido en gran parte para la *pintura* y la *escultura*.

Por lo que se refiere a la poesía, la métrica griega y la latina enseñan que la poesía antigua no sólo estaba encuadrada en una gama de modelos rítmicos y de esquemas fijos (la oda, la elegía, el epígrama, etc.), sino que rígidas normas cuantitativas gobernaban la distribución de las sílabas dentro de estos esquemas. La poesía moderna en sus albores —pienso en Dante y Petrarca— conoce aún y por un largo tiempo esquemas y modelos fijos (la canción, el soneto, etc.), y permanece, más o menos rígidamente, la regla del número de sílabas en el verso; ya no la de distribución de las sílabas por cantidades, ni la de un ritmo definido para cada tipo de verso: lo cual hace posible una gran variedad dentro de un mismo esquema. Pero nosotros hoy llamamos moderna a una poesía que ya no parece respetar ningún esquema: parece suficiente algún tipo de cadencia, una cualquiera, y quizás también la cadencia ha devenido superflua. Recuerdo haber leído en alguna parte una definición «moderna» de poesía que expresa adecuadamente la desvinculación total del sujeto poeta de los cánones formales presupuestos: «la poesía es aquella forma de escritura en la que las palabras están alineadas a la izquierda del folio pero no a su derecha». Un discurso análogo se puede hacer con respecto a la *música*. En la Grecia antigua la *mousiké téchne* o «arte de las musas» no indicaba sólo lo que nosotros llamamos música, sino más bien el connubio entre poesía, música y danza: el poeta era, en efecto, también el compositor musical de su obra y el coreógrafo de la danza. La música compartía pues con la poesía la misma rigidez normativa. El concepto de

«nueva» música, o «música moderna» entra en la historia de la música —que conoce una propia interna *querelle*— en referencia a una nueva técnica de notación que permitía también innovaciones compositivas. Ha sido observado con eficacia que en el ámbito de la historia de la música: «el atributo “nuevo” o “moderno” aparece, cargándose de un significado muy distinto, cada vez que las modificaciones de un sistema de normas musicales conducen a innovaciones decisivas»⁵. Y, en efecto, nosotros hoy llamamos moderna a una música que ya no respeta siquiera las reglas «modernas» de la tonalidad: en ella «la presencia disminuida o la falta de sistemas de normas musicales» se traduce en la «incomprensibilidad o dificultad estética, que explica la distancia del público, intencional o inevitable, el esoterismo de la nueva música»⁶.

Serían demasiadas las cosas que habría que decir en el campo de la *filosofía* y, como de costumbre, más controvertidas que en otros campos. Para limitarnos a una alusión fugaz, no creo que sea discutible que la filosofía moderna nace con Descartes, con el principio del *cogito*; ni siquiera que la verdadera revolución filosófica moderna sea la de Kant, para la cual el fundamento de validez ya no se busca en la realidad sino en el sujeto. Pero ahora en el panorama internacional parece prevalecer la filosofía del no-fundamento, en formas más radicales o más atenuadas, del nihilismo al escepticismo: de un lado, el giro hermenéutico de la fenomenología y el existencialismo; del otro, el giro pragmático de la filosofía analítica, parecen apretar el asedio a los supervivientes de las orientaciones racionalistas, neoilustradas y neokantianas. Lo más interesante para nosotros es que la filosofía de la falta de fundamento tiende a interpretarse a sí misma como *postmoderna*. Pero sobre esto volveremos más tarde.

Desde el punto de vista *económico*, la modernidad nace con el desapego del elemento inmóvil, la tierra, y con el advenimiento del primado del comercio, de la economía mobiliaria. El así llamado *take-off*, que señala la verdadera salida del estancamiento de las economías tradicionales, se da con el desarrollo del capitalismo industrial, que ha llevado a la creación de bienes de infinitas cualidades diferentes y de forma siempre renovada; baste recordar la emblemática frase de Marx adoptada por Berman. Pero ahora la economía moderna no sólo parece dominada por el sector financiero, deslizándose hacia el reino del puro dinero, que saca del sitio y mengua la importancia del producir concreto, sino que parece aviada para regirse exclusivamente por el elemento impalpable, etéreo, del flujo de informaciones, con garantías y pérdidas instantáneas de pequeñas o grandes riquezas, con adquisi-

⁵ Cfr. C. Dahlhaus y H. H. Eggebrecht, *Che cos' è la musica?*, Il Moulino, Bologna, 1988, P. 77.

⁶ Ibíd., p. 82.

ciones o ventas de ámbito planetario en tiempo real y sin desplazamiento de personas o cosas: una evanescencia general, en la cual ya casi no hay nada sólido que deba disolverse en el aire.

En fin, la *política*. La superación del orden premoderno se suele indicar en el nacimiento de los grandes Estados territoriales, sobre todo por su función de ruptura con las instituciones universalistas medievales y por la creación de aparatos políticos especializados. Pero una segunda y decisiva aurora de la modernidad en política y que hay que reconocer en la afirmación de la idea y en la práctica reivindicación de los derechos naturales, es decir, de los derechos del hombre: es el proceso que culmina en la Revolución francesa, y que corresponde a la muerte o, mejor, al asesinato del *ancien régime*, y al verdadero nacimiento del *moderne régime*. Desde 1789, las declaraciones de los derechos fundamentales se han convertido en el preámbulo de las constituciones democráticas, y los poderes que las constituciones establecen se consideran legítimas sólo en función del respeto y de la plena realización de los derechos. El desarrollo de la política moderna, desde este punto de vista, no ha sido otro que una tentativa continua de reinterpretación y ampliación del principio moderno (desconocidos para los antiguos) de los derechos del hombre, y una lucha continua —con vicisitudes alternas, algunas derrotas y muchos horrores— para afirmarlos. En este proceso, la etapa decisiva concierne a la universalización de los derechos políticos, que coincide con la instauración de la democracia. Pero ahora, nosotros llamamos moderna la reivindicación de los derechos sociales y de los derechos especiales (del enfermo, del niño, del anciano, etc.) que parecen, en ciertos aspectos, proceder sobre un camino no sólo distinto sino inverso respecto de aquel de la universalización, y provocan numerosos conflictos, además de haber suscitado, por reacción, la marea (hasta) ahora triunfante del neoconservadurismo.

6. Si este esbozo de fenomenología evolutiva de las formas de modernidad —que hay que tomar con cierta reserva— tiene alguna plausibilidad, es difícil sustraerse, en primer lugar, a la impresión general de que en cada campo los desarrollos de lo moderno sigue la lógica de una progresiva atenuación de los vínculos, de una creciente desregulación (en aparente pero flagrante contraste con la proclamada prevalencia de las lógicas sistemáticas, con la creciente complejidad de sistemas y subsistemas y de sus interrelaciones: pero podría sostenerse que la multiplicación de las *chances* y de las oportunidades «libres» es precisamente un resultado o una apariencia fenomenológica del crecimiento de la complejidad; discutir sobre esto podría llevarme sin embargo fuera de mi recorrido argumentativo). En segundo lugar, la impresión es que esta lógica de atenuación de vínculos esté destinada a alcanzar en cada campo, en un cierto punto, un umbral crítico.

Probemos ahora a reformular el problema de una definición sustantiva de lo moderno, de la determinación de sus fronteras y de su consistencia interna. Se debe ante todo subrayar, por un lado, que las formas de modernidad que han ido resultando poco a poco obsoletas y superadas en cada una de las dimensiones de la experiencia por los desarrollos mismos de lo moderno, no por ello se pueden considerar arrumbadas en lo premoderno: la cesura entre mundo moderno y mundo tradicional no puede ser arbitrariamente desplazada. Por el lado opuesto, sin embargo, no toda innovación en cuanto tal es necesariamente fiel al *principio* que hemos llamado filohegeliano de la modernidad, o sea, al valor de la libertad subjetiva, de la autonomía individual, en suma, al principio de la dignidad del hombre. En este sentido, ha habido, y aún hay, formas de innovación *antimoderna*. Quizá la innovación más turbadora de nuestro siglo, un verdadero fenómeno inédito en la historia del género humano, ha sido el *totalitarismo*, que ha manifestado su monstruosa ambigüedad con la eliminación metódica, científicamente moderna, de millones de seres humanos. Más allá de la así llamada «época de las tiranías», el último período moderno, el que vivimos, muestra una serie de fenómenos inquietantes y aberrantes, también, una vez más, en cada uno de los campos de la experiencia humana: crisis ética en la vida pública y en la privada; ciencia hiperespecializada e inabarcable, tecnología que parece cobrar autonomía y sojuzgar a los sujetos humanos, que se convierte de objeto e instrumento en sujeto de dominio —por no hablar de esa terrible innovación que es la tecnología de la muerte atómica; arte extravagante e incomprensible, hasta producir una estética de lo feo y un gusto por el *kitsch*; filosofía de la nada; economía ingobernable, que parece caminar siempre sobre el borde del precipicio—; baste con pensar en los problemas de la deuda externa; una política degenerada, que anega los derechos en la lógica de los intereses organizados y de los poderes ocultos o semiescondidos, y que parece oscilar, en todo el mundo, entre los dos polos igualmente negativos de la mercantilización cínica y de la intolerancia fanática.

Parece que los *procesos materiales de modernización*, aquellos que han sido el vehículo de alejamiento para los hombres de las identidades opresivas de las formas de vida premoderna, y luego de la renovación incessante de lo nuevo, más allá de un cierto umbral, se divorcien de los *valores de la modernidad*. Si el principio de la modernidad coincide con la liberación del sujeto de los vínculos presupuestos y heterónimos, la modernización, entendida rectamente, habría de consistir en el conjunto de los procesos materiales (y culturales) dirigidos en cada campo a realizar un cada vez más extensa liberación, hasta la emancipación universal, y una creación de condiciones siempre mejores para la expresión y el perfeccionamiento de las facultades humanas. Era el signo ilustrado de Kant. En cambio, pa-

rece que aquellos mismos procesos, que a pesar de haber conducido, no sin costes dolorosos, a cierta realización de valores de la modernidad, sobrepasado un cierto umbral, invierten por así decir la ruta. Por dar sólo dos ejemplos: la urbanización, que llevó, si bien con altísimos costos humanos, a la liberación de la mezquindad de las mentalidades y de los estilos de vida de las pequeñas comunidades locales, en su proceder incontenible no sólo no alcanza incrementar sus logros positivos, sino que parece profundizar y empeorar sus efectos perversos, neurosis y marginalidad, violencia y droga, corrupción física y moral, paradójicamente comunes (como ya había entrevisto Hegel) a la enorme riqueza y a la extrema pobreza; la industrialización, que permite, con otros tantos elevados costos humanos, el alejamiento de la escasez ilimitada y de la precariedad perenne de los recursos, en su proceder y transformarse incesante produce desocupación tecnológica y al mismo tiempo destruye el medio ambiente a ritmos vertiginosos y quizás irreversibles. Son procesos y fenómenos de dimensión épocal y planetaria, muy difícilmente gobernables.

Precisamente la conjunción de aspectos negativos e inquietantes en el desarrollo más reciente de las formas de vida moderna, unidos al sentido de extravío de la ruta que deriva de la caída de grandes ideales de emancipación, ha dado ocasión al nacimiento, o mejor, del transplante a la filosofía, del concepto de *postmoderno*. En sí mismo, es un concepto contradictorio: la existencia de algo postmoderno implica el fin de lo moderno; pero, si lo moderno es renovación incesante, su fin sólo puede ser la estaticidad; mas la estaticidad no puede ser fruto de una nueva mutación tal y como viene en cambio sugerido por la idea de la superación de lo moderno. He aquí por qué postmoderno es un concepto inconcebible: porque, como dice Habermas, lo moderno es un proceso incompleto: no puede ser completo sin invertirse en su contrario. Pero los teóricos de los postmodernos no intentaban con este concepto aludir al fin de la renovación en la estaticidad, sino más bien a una superación de la idea de renovación *orientada, sensata, racional*. En arquitectura, que ha sido uno de los terrenos de elección de lo postmoderno, incluso su lugar de nacimiento (junto a la literatura norteamericana), tal concepto sugiere la superación de los criterios de funcionalidad racional y de esencialidad de las líneas como liberación de los vínculos del espacio —que presidían, por ejemplo, los proyectos «modernos» (el último moderno en arquitectura) de un Le Corbusier—, en favor de una fantasía compositiva no guiada por criterios funcionales, sino orientada por el gusto de lo inesencial, por la recuperación de los estilos del pasado y por su mezcla. En el terreno social y político, J. F. Lyotard intentaba aludir, con la idea de conciencia postmoderna, al final de la confianza en un proceso racional como el descrito y previsto por las filosofías de la historia hegeliano-marxianas.

En la perspectiva del análisis que hemos desarrollado hasta aquí, los fenómenos que se describen como postmodernos han de ser más bien considerados como *hipermodernos*. No creo que vivamos en una condición postmoderna: tal condición no existe. Existen más bien fenómenos de patología de lo moderno, en conexión a la autoconciencia decepcionada de aquellos individuos (especialmente de ciertos grupos de individuos) que pretenden llenar su pura y vacía subjetividad, y creen poder hacerlo reinventándose constantemente. Lo que provoca una crisis de identidad subjetiva; mas la crisis está implícita, como habíamos entrevisto, en la misma idea de una identidad personal o individual *pura*. En la dimensión de la vida social, todo eso corre el riesgo de traducirse en un fenómeno ya intuido y representado por Hegel en la figura fenomenológica de la «libertad absoluta» (a propósito del proceso que en la Revolución francesa condujo fatalmente al terror): la libertad de los sujetos que no pueden reconocerse en ninguna obra dada y por ello continúan destruyendo cada obra propia, revocando toda situación, revolucionando lo revolucionado en una suerte de «furia del desaparecer». Lo que se perfila, en esta perspectiva, es algo así como la inestabilidad absoluta, la locura social como límite (en sentido matemático) negativo del primado moderno del sujeto. Algunos filósofos de lo postmoderno, como Gianni Vattimo, ven en ello —en la realidad ligera y efervescente de sujetos sin vínculos sustantivos, que viven una existencia sin fundamento y sin proyecto— la liberación de los *mitos* generados por la misma modernidad (mitos totalitarios, como el del socialismo). Se trata, a mi parecer, de una liberación ilusoria: lo verdaderamente postmoderno, si hubiera de llegar realmente, sería el retorno a la tradición; pero, quizás, lo que se proclama tal tiene precisamente a esto. Sea como fuere, no faltan ciertos movimientos políticos y sociales que proceden —o, mejor, retroceden— en esta dirección. Como ha sostenido Habermas, «pues *a priori* no puede rechazarse la sospecha de que el pensamiento postmoderno se limite a autoatribuirse una posición trascendente cuando en realidad permanece prisionero de las premisas de la autocomprendión moderna hechas valer por Hegel. No podemos excluir de antemano que el neoconservadurismo, o el anarquismo de inspiración estética, en nombre de una despedida de la modernidad no estén probando sino una nueva rebelión contra ella. Pudiera ser que bajo ese manto de postilustración no se ocultara sino la complicidad de una ya venerable tradición de contrailustración»⁷.

A mí me parece precisamente que gran parte de la filosofía postmoderna puede interpretarse como una propuesta de solución a las aporías y las patologías de lo moderno con medios y estrategias anti-

⁷ Habermas, *op. cit.*, p. 15.

modernas. Si descartamos este camino, frente a nosotros se abre una alternativa includible: o la adhesión pasiva a los procesos patológicos de la modernidad tardía, que prometen instituir una suerte de sistema para el ocasionalismo social, en el que los valores de lo moderno se disolverán definitivamente en el aire; o la tentativa de elaborar una *tradición de lo moderno*, mediante la búsqueda racional de una ética pública cognoscitiva y universalista, que pueda dar de nuevo consistencia y continuidad a la tarea moderna, inagotable, de la emancipación humana.