



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo

Trabajo fin de Máster

Pensar nuestro presente

**Un análisis de la modernidad desde la perspectiva de análisis de los sistemas-
mundo de Immanuel Wallerstein**

Autor: Javier Francisco Jiménez García

Tutor: Francisco José Martínez Martínez

Madrid, 20/09/2018

RESUMEN

El trabajo plantea una reflexión sobre la modernidad desde el análisis de sistemas-mundo de Wallerstein como perspectiva desde la que pensar nuestro mundo presente. Se divide en dos partes. En la primera, se considera a la modernidad como un término narrativo y se analiza el concepto de «mito organizativo» de Wallerstein señalando sus principales presupuestos (la idea de progreso) así como su posible pervivencia en los debates modernidad-postmodernidad y en la confrontación entre la teoría de la modernización y la teoría de la dependencia. En la segunda parte, se analizan cuáles son las influencias teóricas principales en la configuración de la perspectiva de sistemas-mundo. Se analizan también conceptos clave de esta perspectiva de análisis como el de «sistema histórico» y el de «unidisciplinarietà» y se expone cuál es la alternativa propuesta al concepto de «mito organizativo» de la modernidad desde la perspectiva de sistemas-mundo. Por último, se analizan cuáles son las características sistémicas desde el punto de vista económico, político, social, cultural e ideológico que caracterizarían a la modernidad como sistema-mundo, así como la posible evolución futura del mismo.

ABSTRACT

The work proposes a reflection on modernity taking Wallerstein's world-systems analysis as a perspective from which to think about our present world. It is divided into two parts. In the first, modernity is considered as a narrative term and the concept of Wallerstein's «organizational myth» is analyzed by pointing out its main presuppositions (the idea of progress) as well as its possible survival in the modernity-postmodernity debates and in the confrontation between the theory of modernization and the theory of dependence. In the second part, we analyze what the main theoretical influences in the configuration of the world-systems perspective are. Key concepts of this analysis perspective, such as «historical system» and «unidisciplinarietà», are also analyzed, and the proposed alternative to the concept of «organizational myth» of modernity from the perspective of world-systems is described. Finally, the systematical characteristics from the economic, political, social, cultural and ideological point of view that would characterize modernity as a world-system are analyzed, as well as its possible future evolution.

Ahora bien; este enlace o acomodamiento que tienen entre sí todas las cosas creadas, hace que cada sustancia simple tenga aspectos y relaciones que expresan las demás, y que sea por consiguiente un espejo vivo y perpetuo del universo.

G. W. Leibniz

No es nuestra naturaleza humana la que es universal, sino nuestra capacidad para crear realidades culturales y luego actuar de acuerdo con ellas.

Sidney W. Mintz

La realidad histórica es inagotable, a la vez que equívoca.

Raymond Aron

Cuando observamos la constitución natural de las cosas, evidentemente, parece que el hombre esté destinado a ser la más feliz de las criaturas; cuando contemplamos su estado actual parece que la especie humana sea la más digna de lástima. Parece que la mayoría de sus males son obra suya.

J. J. Rousseau

Lejos de ser un sistema “natural”, como algunos apologistas han tratado de mantener, el capitalismo histórico es un sistema patentemente absurdo. Se acumula capital a fin de acumular más capital. Los capitalistas son como ratones en una rueda, que corren cada vez más deprisa a fin de correr aún más deprisa. En el proceso, sin duda algunas personas viven bien, pero otras viven en la miseria; y ¿cómo de bien, y durante cuánto tiempo, viven los que viven bien?

Immanuel Wallerstein

ÍNDICE

1.- INTRODUCCIÓN	5
2.- REFLEXIÓN ABIERTA SOBRE LA MODERNIDAD (Y LA POSTMODERNIDAD)	13
2.1.- LA MODERNIDAD: ¿UNA CUESTIÓN NARRATIVA?	13
2.2.- SOBRE LA IDEA DE PROGRESO Y EL SENTIDO DE LA HISTORIA MODERNO.....	26
2.3.- LA POSTMODERNIDAD: ¿FIN DE LA MODERNIDAD?.....	40
2.4.- LA TEORÍA DE LA MODERNIZACIÓN Y EL CONCEPTO DE SUBDESARROLLO.....	57
3.- EL ANÁLISIS DE LOS SISTEMAS-MUNDO	65
4.- LA MODERNIDAD COMO SISTEMA-MUNDO	92
4.1.- CLAVES POLÍTICAS Y ECONÓMICAS DE LA MODERNIDAD COMO SISTEMA-MUNDO	92
4.2.- SUJETOS E IDENTIDADES SOCIALES DEL SISTEMA MUNDO-MODERNO	100
4.3.- CLAVES CULTURALES E IDEOLÓGICAS DEL SISTEMA-MUNDO MODERNO	107
4.4.- RESISTENCIAS Y MOVIMIENTOS ANTISISTÉMCOS EN EL SISTEMA-MUNDO MODERNO.....	113
5.- EL FUTURO DEL SISTEMA-MUNDO MODERNO	115
6.- CONCLUSIONES.....	118
BIBLIOGRAFÍA	128

1.- INTRODUCCIÓN

Si tuviéramos que tratar de pensar, de definir, de explicar, nuestro momento presente, quizás, imaginando que pudiéramos llegar a situarnos como simples espectadores de él, ajenos a nuestra necesaria implicación vital, a la contextualización y a la perspectiva irremediable de nuestra percepción sobre él, podríamos tratar de hacer simplemente una descripción de la trama de sucesos que lo configuran. Podríamos tratar, quizás, de narrar la trama de acontecimientos que podrían estar ocurriendo en este mismo minuto en el que nos encontramos redactando este trabajo, en este minuto exacto en el que tratamos de encontrar las palabras precisas para exponer aquello que queremos exponer. Así, por ejemplo, podríamos describir como, en este minuto presente, o, en el minuto, que es ahora minuto futuro, pero que será también minuto presente, en el que el tribunal comience la lectura de este trabajo, seguramente, unos 11.000 aviones, al menos, se encontrarán atravesando los cielos de nuestro planeta trasladando mercancías, o personas, trazando trayectorias, uniendo destinos, con coordenadas espaciales de origen y final establecidas. También, seguramente, en este mismo minuto, alguien, espectador (quizás, ¿millones?), ajeno, sentado frente a un televisor, asiste a una secuencia de imágenes, publicitarias, sin una lógica de sentido posible en su entrelazamiento temporal, solo acumulación de estruendo sensitivo: vacaciones, coches, detergentes, perfumes, alimentos, ropa, móviles, banca, todo aquello que puedas imaginar es objeto de consumo, la mercantilización alcanzando el éxtasis de la asíntota totalizadora. En este mismo minuto, quizás, un mendigo buscará cobijo para pasar su momento presente; alguien, también, seguramente, pedirá, comida, o trabajo, en la puerta de un supermercado o en el vagón de un metro. A la vez es posible que un político, del primer mundo, esté hablando de proteccionismo económico, de aranceles, de inmigración, de control de fronteras; o, también, de desarrollo y progreso, de los beneficios del mercado, de las bondades del liberalismo, de la globalización, del estado del bienestar, de su crisis, de su insostenibilidad, o de su acérrima defensa, como si del más precioso tesoro de nuestras sociedades occidentales se tratase. Alguien hablará también, quizás, de pobreza. O de crisis migratoria. Una barcaza, ¿sólo una?, ¿cientos?, ¿miles?, de “inmigrantes”, africanos, “ilegales”, estará surcando el mediterráneo, naufragando quizás; otra (¿cientos?, ¿miles?), a punto de zarpar, con la mirada puesta en ese “no lugar” de la utopía. También, quizás, un minero, o un niño, extraiga Coltán, el

oro negro de la industria tecnológica de Occidente, de las entrañas de la tierra congoleña. En algún lugar se hablará también de beneficios empresariales, de fusiones, de monopolios, de trust. El mercado de divisas, el mayor mercado de transacciones del planeta, virtual, sin sede física, seguirá su funcionamiento 24 horas sobre 24 horas al día, ininterrumpidas, de lunes a viernes, inagotables. Alguien comprará, en una céntrica tienda de una céntrica calle de una ciudad de lo que conocemos como el “primer mundo” o nuestro mundo, a cambio de euros, o dólares, un producto fabricado en el sudeste asiático. En esa misma ciudad, quizás, alguien esté tomando un café, de origen keniano, si el sabor es “jugoso y completo”; por el contrario, de origen etíope, si su sabor es “intensamente floral” pero de “acidez elegante y un sabor dulce, denso y afrutado a la vez”. En Kenia, o en Etiopía, una familia tendrá dificultades de acceso al agua potable; quizás, sufra hambruna. Quizás alguien esté consumiendo cocaína en la soledad oscura de una pequeña habitación de una gran ciudad desarrollada. También, quizás, alguien hablará del cambio climático, de la contaminación, del deshielo de los casquetes polares, de la extinción de las selvas vírgenes, de los océanos transformados en un vertedero de plásticos, de la desaparición de islas por la subida del nivel del mar. Una estrella, en este mismo minuto presente, explotará, morirá, hidrógeno transformado en helio, en algún punto insoldable del universo. A la vez alguien estará siendo despedido de su trabajo, quizás, en ese mismo minuto, en otro lugar, alguien contratado. Alguien rezará a Dios. Alguien, podrá leer a Aristóteles, o a Hölderlin o a Büchner, quizás a Machado, quizás a Marx. Habrá alguien también que, mecánica, tenaz, obstinadamente, repita en un piano una sonata de Bach, de Mozart, de Mendelssohn, como si del sonido del universo se tratase, de esa cacofonía rítmica que surca el espacio desde el principio de los tiempos.

Sin embargo, una descripción de este tipo estaría condenada, desde sus inicios, a tener un desenlace infructuoso, nos quedaríamos encerrados en ese «tiempo del acontecimiento» al que hacía referencia Braudel, que puede ser como polvo que se nos mete en los ojos y no nos deja percibir adecuadamente la realidad. El tiempo presente, en forma de río heracliteano, formado por un fluir complejo, heterogéneo, abigarrado, de infinita cadencia, nunca idéntico a sí mismo pero siempre “momento presente”, se muestra inabarcable si nos acercamos a él a modo de archivo imaginario de todos los acontecimientos posibles, tratando de encerrarlos en una especie de imaginario borgiano

que abarcara desde el centro hasta el límite de nuestro mundo, desde el ademán inconsciente más furtivo, hasta su materialización conceptual más precisa y elegante. Nos quedaríamos siempre con un listado efímero de la cadencia de acciones, estados, situaciones, pensamientos que componen nuestro momento presente. Sin embargo, no es en el fondo nuestro objetivo la elaboración de un simulacro de esta imposible lista de las situaciones de nuestro momento presente sino preguntarnos el porqué. ¿Por qué, entre todas las configuraciones que las regularidades físicas de la materia y de nuestra constitución biológica permiten, nuestro mundo, y nuestro momento presente, se configuran de la manera en la que lo hace? Dicho de otra manera, lo que nos preguntamos es: ¿qué es lo que determina los límites de lo posible y lo imposible de nuestro mundo?

Nuestro enfoque del trabajo se ha basado en la tesis de que, para pensar nuestro presente, postmoderno, los límites de lo posible y lo imposible que lo configura, nos vemos obligados, aún, a pensar la modernidad como periodo histórico y a profundizar sobre cuáles han sido las claves económicas, políticas, culturales e ideológicas que han determinado el desarrollo de este tiempo histórico. Tomar esta perspectiva de análisis supone partir de dos presupuestos implícitos. Uno de los presupuestos es un presupuesto que tiene que ver con la modernidad, el otro, con la postmodernidad. Veamos cuáles son cada uno de ellos.

Pensar la modernidad no es un tema nuevo dentro de la tradición de pensamiento filosófico y sociológico occidental. Más bien, podríamos considerar que, ya sea de forma explícita o implícita, tratar de comprender cuál ha sido el sentido del desarrollo de la modernidad, ha sido uno de los temas más presentes y recurrentes de la filosofía y de las ciencias sociales. Lo es desde la perspectiva de una modernidad que se piensa a sí misma. Desde la perspectiva que puede representar ese núcleo tectónico de la modernidad que representa la filosofía de la ilustración y sus teorías sobre la historia y el progreso con las que se busca superar las contradicciones del tiempo moderno desde una comprensión teleológica y racional del desarrollo de la modernidad. Y lo es también desde la perspectiva de análisis de los primeros grandes críticos de la modernidad, Nietzsche, Freud, Marx, los filósofos de la sospecha según la expresión acuñada en 1965 por Ricoeur, que ponen sobre la mesa las contradicciones internas del propio

desarrollo de la modernidad, las contradicciones de la modernidad consigo misma, que sitúan a la modernidad en una situación de límite. Igualmente, si la modernidad es un tema presente como reflexión de un tiempo histórico que se mira así mismo, aparece también como un tema recurrente cuando la modernidad es mirada, digamos, desde una situación fronteriza, desde el límite que puede suponer su cierre o su torsión y su apertura hacia alguna “otra cosa” que ya no sería exactamente ella. La modernidad la piensa Heidegger con su relato en términos de *verwindung* de la filosofía metafísica, la piensa también Foucault con su relato que descentra el sujeto moderno hasta hacerlo desaparecer en la estructura. Son relatos sobre la modernidad que ponen el énfasis en el cierre, en el “trastocamiento”, en la “torsión” de algunas de las características que parecían definir esencialmente a ese periodo histórico y que nos conducirían al fin mismo de la modernidad o a su mutación en una nueva realidad. La modernidad resulta también un tema recurrente desde el pensamiento de la postmodernidad. Las teorías sobre la postmodernidad, ya sean, las que interpretan la postmodernidad como un nuevo tiempo histórico, como una nueva epocalidad o *Weltanschauung*, ya sean las que interpreten la postmodernidad como periodo que representa todavía una modernidad inacabada, dialogan y piensa profusamente la modernidad como tiempo histórico. Pues bien, el primero de nuestros presupuestos a la hora de realizar este trabajo es que la modernidad, a pesar de ser quizás uno de los temas más recurrentes en la historia de nuestro pensamiento contemporáneo necesita seguir siendo pensada. Necesita seguir siendo pensada porque aparece como un término esencialmente complejo, en el que todavía existen demasiadas contradicciones teóricas entre algunos aspectos claves sobre cómo se ha pensado la modernidad y las manifestaciones fácticas a través de las cuales la modernidad se ha manifestado en su desarrollo histórico.

El segundo de los supuestos implícitos en la perspectiva de análisis de nuestro trabajo tiene que ver con la postmodernidad, con nuestro tiempo presente, y, en concreto, con la cuestión sobre qué relaciones se establecen entre la postmodernidad y la modernidad. Nos parece que las relaciones que se han establecido, dentro del debate filosófico y de las ciencias sociales de nuestra época más reciente, entre los conceptos de postmodernidad y modernidad tienen como resultado un cierto carácter que podríamos definir de “ambigüedad”. Porque si para algunos la postmodernidad supone un cierre de la modernidad y de su proyecto emancipador, para otros, sin embargo, la

postmodernidad se presenta todavía en el sentido de una modernidad inacabada, es decir, como un tiempo en el que la modernidad, como proyecto histórico, todavía no ha dicho la última palabra. Esta “ambigüedad” nos lleva, nuevamente, a mirar y a preguntarnos sobre la modernidad. Desde nuestro punto de vista la postmodernidad se presenta todavía como un término muy concomitante con la modernidad. Así nos lo sugiere la propia construcción gramatical de la palabra, en la que el sentido semántico de la “post-modernidad”, de “lo que viene después de la modernidad”, recae aún sobre el concepto de modernidad. Difícilmente podremos hablar sobre aquello que viene después de la modernidad, saber si supone o no un fin para el proyecto histórico de la modernidad, si no tenemos una idea clara y un relato teórico coherente sobre cuáles son las características definitorias de la modernidad como tiempo histórico. Los dos presupuestos que determinan el enfoque de nuestro trabajo nos llevan, por tanto, a traer a la modernidad a un primer plano y preguntarnos por su sentido y sus lógicas de posibilidad.

En el trabajo vamos a entender la modernidad en el sentido de una *Weltanschauung*. Es decir, como un periodo histórico caracterizado por un conjunto de reglas económicas, políticas, culturales e ideológicas que lo diferencian de otros periodos históricos y que lo definen en su singularidad. Este es el sentido en el que pensamos se acerca a la modernidad el sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein que es el autor que vamos a utilizar como referente principal para hacer nuestra investigación acerca de la modernidad. Wallerstein se acerca a la modernidad desde una perspectiva “sistémica” (a través del concepto de sistema-mundo) en la que trata de articular un relato comprensivo en el que queden articuladas las características y las relaciones que se producen entre los ámbitos económico, político, cultural e ideológico de la modernidad. Este acercamiento a la modernidad del sociólogo estadounidense implica fundamentalmente el acercamiento a la modernidad comprendida en el sentido de “sistema social” que queda configurado desde la complejidad de las relaciones de los elementos que lo componen y que puede ser circunscrito en unas coordenadas espacio-temporales determinadas.

Si estos son los presupuestos en los que se va a basar nuestra investigación de la modernidad, la articulación de nuestra investigación la vamos a realizar atendiendo a la

siguiente lógica de sentido. En un primer lugar, nos vamos a preguntar cuáles son las condiciones formales que posibilitan la existencia del término modernidad. Lo hacemos a través de la tesis del crítico estadounidense Fredric Jameson de que la modernidad no puede ser considerada como un concepto filosófico ni de ningún tipo, sino que la modernidad deber ser considerada como una «cuestión narrativa». Analizaremos entonces cuáles son las implicaciones que tiene esta vinculación de la modernidad con la narración. Si consideramos, con Jameson, que la modernidad es una «cuestión narrativa» el siguiente paso de nuestro trabajo va a ser considerar cuáles son algunas de las narraciones sobre la modernidad, al menos algunas de las más importantes. Siguiendo en este caso a Wallerstein nos encontramos que existe una gran narración sobre la modernidad, una “narración canónica” que explica el surgimiento y desarrollo de la modernidad como sistema social. Es la narración que nos cuenta que la modernidad surge desde la Edad Media de la mano del ascenso de la burguesía como clase social. La burguesía derroca al antiguo régimen aristocrático y con ello se produce un cambio transformador respecto de las estructuras sociales y económicas del mundo medieval. Es la configuración de la estructura económico-social del capitalismo. Finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX se consideran claves en este proceso de transformación. La Revolución industrial y el liberalismo económico aparecerán como hitos del desarrollo tecnológico y económico. La Revolución Francesa y la Ilustración aparecerán como hitos en el desarrollo político e ideológico. Esta “narración canónica” de la modernidad entiende este proceso en términos de progreso. La modernidad ha puesto a la humanidad en el camino del progreso y del desarrollo. Incluso el gran crítico de la modernidad capitalista, Marx, entiende que la modernidad es, sin embargo, un tiempo marcado por el progreso. En su caso sólo cabía esperar que la dialéctica de la historia condujera a la modernidad hasta su fase de superación última, hasta la sociedad comunista, en la cual, quedarían definitivamente superadas las contradicciones que, aún entendiéndose la modernidad como proceso de progreso de desarrollo, acompañaban a ésta, de manera reiterada y obstinada, en su proceso fáctico de realización histórica. Wallerstein considera que esta narración es el «mito organizativo» de la modernidad, es decir, un paradigma epistemológica que ha determinado la comprensión de la modernidad desde el siglo XIX.

Una vez que hemos analizado el que Wallerstein considera el «mito organizativo» de la modernidad, nos detenemos un momento en el desarrollo de nuestro trabajo sobre uno de los elementos que nos parecen claves de «mito organizativo». Nos referimos a la idea de progreso. La idea de progreso juega un papel clave en la comprensión de la modernidad como tiempo histórico. Es más parece, que progreso y modernidad forman una sustancia indisoluble. Modernidad y progreso aparecen como términos mutuamente implicados, mutuamente referenciales. Analizaremos, por tantos, algunos de los aspectos claves de la idea de progreso de la modernidad. Su génesis en la filosofía de la historia agustiniana. Su proceso de secularización. Nuestro siguiente paso en el trabajo será ver hasta qué punto esta idea de proceso, al igual que el «mito organizativo» de la modernidad que Wallerstein considera como el paradigma epistemológico desde el cual las ciencias sociales han comprendido a la modernidad desde el siglo XIX, puede seguir estando presente en nuestro tiempo postmoderno contemporáneo, un tiempo la postmodernidad que puede entenderse en clave, justamente de un “adiós a la idea progreso” que caracterizó la modernidad. Veremos hasta qué punto este hecho es así o hasta qué punto encontramos todavía ecos de la idea de progreso y del «mito organizativo» de la modernidad a partir del análisis de las lecturas que hacen sobre la postmodernidad (e implícitamente sobre la modernidad) cuatro autores que nos parecen especialmente representativos. Nos referimos a Lyotard, Habermas, Fukuyama y Jameson. Veremos hasta que punto, desde nuestro análisis, puede, o no, estar latente la idea de progreso y el «mito organizativo» de la modernidad en sus filosofías. Por último, antes de cerrar esta primera parte del trabajo nos referiremos a una última metamorfosis que sufre la idea de progreso a mediados del siglo XX con la aparición de las teorías de la modernización. Frente a ellas veremos como la teoría de la dependencia, surgida a partir de la década de los años 60 de nuestro pasado siglo, supone una importante cambio de perspectiva en la comprensión de la modernidad y del capitalismo, el cual aparece narrado como un periodo histórico que, lejos de ser compañero de la idea de progreso se presenta más bien como un sistema histórico regresivo desde sus inicios.

En la segunda parte de nuestro trabajo analizaremos cuál es la perspectiva de análisis de los sistemas-mundo que Wallerstein propone sobre la modernidad. Veremos como el análisis de los sistemas-mundo nos hace abandonar cualquier interpretación de

la modernidad en términos de progreso o desarrollo para interpretarla, en cambio, desde una perspectiva sistémica. Es decir, la modernidad debe ser entendida como un sistema histórico (social), enmarcado en unas determinadas coordenadas espacio-temporales, y que queda estructurado a partir de la interrelación de unas reglas de funcionamiento económicas, políticas, culturas e ideológicas. En nuestro análisis de la modernidad, lejos de caer una lógica de finalista (occidentalizante o universalista también), lo que deberemos hacer es justamente tratar de comprender cuáles son los principios reguladores que conforman la modernidad como sistema. Porque serán estos los que nos determinen las posibilidades de realización de la modernidad, lo que hemos denominado sus límites de lo posible y lo imposible, y sus posibilidades, también, de transición. En este análisis de la modernidad desde la perspectiva de los sistemas-mundo, nos centramos en un primer momento en determinar cuáles son las que consideramos las principales influencias conceptuales desde las que bebe esta perspectiva de análisis. Si Marx, la teoría de la dependencia, Braudel y Prigogine nos parece que son referencias claves, nos centraremos sobre todo en la herencia conceptual de estos dos últimos sobre la perspectiva de análisis de los sistemas-mundo. Ambas tienen que ver con una comprensión del tiempo y la duración y con una apuesta por la “itinerancia” disciplinaria o por el desarrollo de un discurso “unidisciplinar” que sea capaz de abarcar la complejidad de lo social. Una vez referidas estas influencias sobre la que descansa el entramado conceptual de la perspectiva de análisis de los sistemas-mundo de Wallerstein abordaremos cuáles son las líneas fundamentales de análisis que desarrolla Wallerstein sobre la modernidad. Es decir, cuáles son las líneas sistémicas que han caracterizado a la modernidad desde la perspectiva de un sistema social histórico. Expondremos así, desde la perspectiva de Wallerstein, cuáles son las claves económicas, políticas, sociales culturales, ideológicas que han caracterizado al sistema mundo-moderno. También veremos, de forma breve, cuáles han sido las principales resistencias y movimientos antisistémicos que este sistema histórico ha generado, así como cuál es, desde la perspectiva de Wallerstein, cuál puede ser el futuro de la modernidad como sistema histórico.

2.- REFLEXIÓN ABIERTA SOBRE LA MODERNIDAD (Y LA POSTMODERNIDAD)

2.1.- LA MODERNIDAD: ¿UNA CUESTIÓN NARRATIVA?

El crítico Fredric Jameson señala que el único acercamiento que podemos hacer a la modernidad es un acercamiento narrativo ya que «la modernidad no es un concepto, ni filosófico ni de ningún otro tipo», sino que la modernidad es, precisamente, «una categoría narrativa» (Jameson, 2004, 44). En realidad, esta consideración sobre la modernidad como «categoría narrativa» es una de las cuatro tesis que establece el crítico estadounidense en su libro *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. En esta obra, como bien queda reflejado en su título, Jameson realiza una investigación sobre el sentido y significado de la modernidad desde la perspectiva de análisis de la ontología de nuestro mundo presente. De entre los análisis que realiza Jameson en el libro nos gustaría detenernos por un momento en aquellos que llevan al autor estadounidense a considerar a la modernidad no como un concepto y sí como una «categoría narrativa». Para llegar a esta tesis Jameson realiza una investigación sobre cuáles son los aspectos formales de la modernidad como término, es decir, sobre cuáles son las condiciones que deben darse para que la modernidad como término tenga sentido. Jameson va a considerar al respecto cuatro condiciones que las desarrolla en la forma de “cuatro tesis sobre la modernidad”. Desde nuestro punto de vista, la conclusión principal a la que llega el crítico estadounidense, como decimos, es que la modernidad tiene que ver con la narración y con el acto de narrar. Veamos cuáles son los argumentos que esgrime Jameson para llegar a esta conclusión, cuáles son las tesis que expone y hasta qué punto podremos considerar, desde el punto de vista de análisis de la modernidad de nuestro trabajo, que la modernidad es, en esencia, una cuestión narrativa.

La primera de las tesis que esgrime Jameson para relacionar la modernidad con la narración es la que señala que la modernidad es un término que implica siempre «periodización». Si queremos hablar de la modernidad “no podemos no periodizar”. Esta actividad, la «periodización», señala Jameson, puede llegar a ser considerada como «intolerable e inaceptable por su misma naturaleza», porque la periodización «intenta adoptar un punto de vista sobre los acontecimientos individuales que está mucho más

allá de las capacidades de observación de cualquier individuo» y trata de unificar «una multitud de realidades cuyas interrelaciones deben seguir siendo inaccesibles e inverificables» (Jameson, 2002, 35). Pero, a pesar de esta consideración sobre la periodización, Jameson insiste en que la modernidad no puede existir sin el acto de periodizar, «no se puede no periodizar». Si analizamos las acciones que presupone la periodización vemos que esta tiene que ver, en esencia, con la selección de “hitos” rescatados de una línea temporal de sucesos o acontecimientos. En esta selección de “hitos” rescatados de una línea temporal de acontecimientos, hay una serie de ellos que adquieren una especial significación y relevancia: son los que consideramos como «hitos inaugurales». Estos «hitos inaugurales» son lo que nos permiten establecer, a nivel conceptual, un antes y un después en una línea temporal imaginaria. Un antes y un después que suponen un salto cualitativo entre los acontecimientos que están situados a uno y otro lado de la línea imaginaria que instauro el «hito inaugural». Es el tema de las “rupturas” o de las “transiciones”. Quizás uno de los temas más sutiles y complicados de abordar desde una perspectiva historiográfica, situar el momento exacto en el que se produce la transición, la ruptura, si es que podemos suponer que, en verdad, tal momento existe. En todo caso, independientemente de que, ontológicamente, exista o no este momento de ruptura, desde nuestras interpretaciones epistemológicas sobre la realidad somos proclives a establecerlas, de tal modo que podemos afirmar sentencias del tipo “este hito es ya moderno”, por ejemplo, el método filosófico cartesiano; o, “este hito es todavía premoderno”, por ejemplo, las pruebas tomistas para la demostración de la existencia de Dios. Algo ha pasado entre los dos acontecimientos que nos sitúa en tiempos históricos cualitativamente distintos. La tesis de que «no se puede no periodizar» referida a la modernidad, nos indica, por tanto, que hablar de la modernidad implica la selección de unas “fechas” y “acontecimientos temporales” que consideramos relevantes o significativos para la comprensión de la modernidad, de su inicio y de su desarrollo. Esta selección, la posibilidad de seleccionar y “cualificar” sucesos y acontecimientos temporales presupone que partimos de unos criterios epistemológicos previos, es decir, de un marco teórico desde el que la selección y la caracterización de aquello que estamos seleccionando. Es decir, presupone una pre-comprensión de aquello sobre que lo estamos tratando. Sin unos criterios previos de análisis, realmente no podríamos interpretar la relevación histórica de unos acontecimientos temporales

sobre otros. Sí, con esta reflexión, nos estamos situamos en una perspectiva hermenéutica sobre la cuestión.

Una vez establecida que la modernidad es un término que tiene que ver con la periodización, la segunda tesis sobre la modernidad que plantea Jameson tiene que ver con la pregunta que cuestiona sobre “qué es aquello de la modernidad que podemos contar”. La tesis que Jameson sostiene al respecto es la que señala que al hablar de la modernidad solo se pueden narrar «las situaciones de la modernidad». Con esta tesis, Jameson quiere cuestionar la representación clásica de la modernidad filosófica en términos de subjetividad y conciencia, partiendo, justamente, de la idea de que estos dos conceptos son, en sí mismos, «irrepresentables». Y si son «irrepresentables», como consecuencia lógica, no podremos construir a partir de ellos el “relato de la modernidad”. Esta tesis de Jameson no debe ser entendida, en todo caso, en un sentido ontológico, sino, solo, desde un punto de vista epistemológico. Es decir, no se afirma que la subjetividad no exista, se afirma que no se puede representar como tal. En el fondo este no es sino el gran viejo problema de la filosofía de la mente. ¿Qué es la subjetividad si no podemos acceder a ella? ¿La subjetividad queda reducida a sus manifestaciones conductuales? ¿A las sinapsis neuroquímicas? ¿Debemos seguir confiando en “el teatro cartesiano”? Pero no es este el tema que ahora nos ocupa. Que no podamos hablar de la modernidad a través del cogito, analiza Jameson, no significa que no podamos hablar de la modernidad. Como hemos señalado, para Jameson, si la subjetividad no puede ser narrada, lo que sí puede ser narrado es lo que el crítico estadounidense denomina las «situaciones» de la modernidad, concepto, el de «situaciones», que Jameson toma de Sartre y que vincula con el concepto de «causalidad estructural» althusseriano. Recordemos que, en Althusser, el concepto de «causalidad estructural» está vinculado al concepto de «sobredeterminación» con el que el pensador francés trataba de solventar las críticas sobre el reduccionismo economicista que se aplicaban al pensamiento de Marx. Althusser sostenía que el concepto de causalidad implícito en el materialismo marxiano no podía ser reducido a términos economicistas, sino que mucho más rico en matices, trataba de dar cuenta de las complejas relaciones que se producen entre las esferas de la infraestructura y la superestructura dentro de una formación social.

Vemos, por tanto, que para Jameson la modernidad tiene que ver con el acto de periodizar. Periodizar presupone la selección de hitos de una línea temporal imaginaria. Los hitos que podemos seleccionar van a ser siempre «situaciones» de la modernidad. Esto nos lleva a la tercera de las tesis planteadas por el autor estadounidense sobre la modernidad (en realidad, la segunda en su exposición, aunque nosotros la colocamos en tercer lugar). Es la tesis que ya hemos mencionado en un principio, la que sostiene que «la modernidad no es un concepto, ni filosófico ni de ningún otro tipo, sino una categoría narrativa» (2004, 44). De la modernidad no se puede elaborar una descripción conceptual, porque no es un concepto como tal, sino que lo que podemos elaborar son “relatos” de la modernidad, es decir, la modernidad solo se hace viable como término cuando elaboramos un “narración” sobre ella.

Desde estas tres primeras tesis sobre la modernidad de Jameson, podríamos acercarnos ya a una primera definición formal sobre la modernidad, la que señala que la modernidad es una «categoría narrativa» que se construye a través de la selección de «situaciones de la modernidad», «situaciones» que se conforman como tal en cuanto realizamos su selección como «hito temporal» desde un ámbito de pre-comprensión epistémico, y «situaciones» que conectamos narrativamente a partir del establecimiento de «causalidades estructurales» entre ellas, efectuadas igualmente estas conexiones, desde unos presupuestos teóricos previos. Es verdad que Jameson expone una cuarta tesis sobre la modernidad que no hemos considerado a la hora de construir esta primera definición acerca de lo que podemos entender por modernidad. Es la tesis que señala que «ninguna “teoría” de la modernidad tiene hoy sentido a menos que pueda aceptar la hipótesis de una ruptura posmoderna con lo moderno» (Jameson, 2004, 86). Para la formulación de esta cuarta tesis sobre la modernidad, pensamos, Jameson parte de la consideración que realiza el autor estadounidense de nuestro tiempo presente postmoderno en términos de una nueva *Weltanschauung* que está transformando las reglas de juego económicas, culturales, psicológicas, políticas y filosóficas de la modernidad y que nos estaría situando, por tanto, en una epocalidad distinta a la que representaba la modernidad. Hablar de la postmodernidad como una nueva *Weltanschauung* hace que Jameson considere la postmodernidad como una «ruptura» con respecto a la modernidad, «ruptura» que transforma a la modernidad en una «categoría puramente historiográfica» y que nos permite, desde ese instante, narrarla

(Jameson, 2004, 86). No sabemos hasta qué punto podríamos estar en conformidad con esta tesis de Jameson. Pensamos que las rupturas, si las hubiera, no tienen como consecuencia situarnos en una posición de “apertura de posibilidad” con respecto a la tarea de relatar, de describir teóricamente la narrativa de la epocalidad que situamos como anterior a la ruptura. La ruptura no nos exige de nuestra implicación con el ser en su historicidad como se encargó de describir acertadamente la filosofía hermenéutica del siglo XX, una historicidad en la que, repetimos, solo es al nivel de su interpretación conceptual donde podemos considerar la «ruptura». En este sentido, la consideración de nuestro presente postmoderno como una nueva *Weltanschauung* no nos parece que se deba presuponer como una condición formal de posibilidad para hablar sobre lo anterior a esta *Weltanschauung*, es decir, sobre la modernidad. Pensamos más bien que tan solo contamos con “nuestra posición” del momento presente, enclave determinado por la interpretación que realizamos de nuestra implicación con la historicidad del ser. Y esta interpretación que hagamos sobre nuestro momento presente no puede ser restrictiva respecto de las posibilidades del “teorizar” o, no puede determinar los ámbitos sobre los que podemos narrar. Podrá determinar, sí, la idoneidad o la perspicacia de nuestro análisis, pero no, realmente, la posibilidad de este.

Si admitimos que la modernidad es una «categoría narrativa», que se construye a partir de la «periodización» y de la conexión causal entre «situaciones», cabría preguntarse, en todo caso, si esta es una consideración que aplica de forma exclusiva y específica a la modernidad o, más bien, puede ser aplicada de igual modo a otros términos distintos al de modernidad. Nosotros nos inclinaríamos más bien por considerar que la «categoría narrativa», en su sentido de “narratividad” es, más bien, una estructura ontológica del ser, en verdad, quizás, la única con la que, nosotros, la especie humana que somos en esencia, ¿lenguaje?, nos relacionamos con lo interior y lo exterior a nosotros. Estamos adoptando también en esta ocasión postulados hermenéuticos¹. La modernidad, en este sentido, no dejaría de ser una “construcción narrativa más”, a través de la cual conceptualizamos y tratamos de entender el

¹ Aunque no podamos profundizar en sus planteamientos en el presente trabajo nos parecería interesante para estas reflexiones que estamos haciendo traer a un primer término los planteamientos de la hermenéutica crítica de Paul Ricoeur.

escurridizo fluir de la realidad en el que estamos inmersos y, de igual manera, tratamos de entendernos a nosotros mismos.

Consideramos, por tanto, que la definición de una «categoría narrativa» formada por hitos temporales tramados a través de la descripción de «situaciones» es una definición formal que puede ser aplicable a otros términos distintos al de modernidad pero, también a la propia modernidad, que, en nuestro caso, es el término que nos ocupa. Si partimos entonces de esta definición formal que consideramos válida cabría preguntarse ¿cuáles son esos elementos de periodización y situacionales que nos llevan a hablar de la modernidad? ¿Cuáles son el «hito inaugural», las «situaciones», las «lógicas causales estructurales» de la modernidad? Señala Jameson, sin embargo, que no podríamos contar con una única respuesta para esta cuestión. Es más, señala el autor estadounidense que se podría jugar a hacer un “inventario de posibilidades” de los «hitos inaugurales» asociados a la modernidad y de los relatos y las lógicas causales que a partir de ellos se han construido. Jameson llega a recopilar un total de catorce propuestas, no representando esta cantidad, en ningún modo, según la opinión del autor estadounidense, un número límite porque, como señala Jameson, «podemos estar seguros de que muchas más acechan entre bastidores». Si repasamos algunas de las propuestas sobre los inicios de la modernidad a las que se refiere Jameson vemos como, por ejemplo, desde el ámbito de la filosofía, Descartes aparece como un hito inaugural para la modernidad filosófica, al menos desde que Hegel hiciera esta consideración sobre el pensador de *La Haya* en sus *Lecciones de historia de la filosofía*. Con Descartes se inicia la historia del “cogito”, de la razón como fundamento filosófico y de la búsqueda del método como legitimador del acceso a la verdad que han caracterizado los fundamentos del desarrollo de la filosofía moderna. Para Hegel, situado en el momento cúlmine de esa gran filosofía moderna, Descartes, visto en retrospectiva, aparece como «un héroe del pensamiento que aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora de nuevo al descubierto al cabo de mil años» (Hegel, 1977, 254). Vemos, sin embargo, que el marco de pre-comprensión desde el que nos acerquemos a los hitos o situaciones modernas resultará determinante para establecer su sentido. En este sentido, por ejemplo, Heidegger, ya en el siglo XX, en plena crisis del relato de la modernidad, nos ofrece una visión distinta sobre la figura y el sentido de Descartes. Si bien Heidegger sigue

considerando al pensador de *La Haya* en su carácter de hito inaugural de la filosofía moderna y de la tradición metafísica occidental, la interpretación que realiza el filósofo de *Messkirch* sobre Descartes no es en tanto héroe del pensamiento, sino, más bien, como origen de esa separación entre el sujeto y el objeto que define el fracaso de la filosofía metafísica moderna y que va a manifestarse en fenómenos como la técnica moderna y su esencial razón instrumentalizadora. En todo caso, como sabemos, para Heidegger la técnica tiene esa doble faz de presentarse, por un lado, como la substancial realización de la tradición metafísica occidental, pero, por otro, también, como la posibilidad de su superación. Posibilidad de superación que para el filósofo alemán descansa en la recuperación de la verdadera esencia de la técnica, aquella que se perdió con la reificación del pensamiento griego a través de su recepción latina por el imperio romano. Retrotrayéndonos a la *techné* griega, que aparece como modo de desvelamiento, nos abrimos a la posibilidad de salvación respecto de las consecuencias de la técnica puramente instrumental a la que las sociedades occidentales se han visto abocadas bajo el dominio de la filosofía metafísica y su radical separación entre sujeto y objeto. La narrativa heideggeriana de la técnica es uno de los grandes relatos de la modernidad que podemos construir.

Pero Hegel no solo señala a Descartes como la única figura icónica del inicio de la modernidad. La Reforma protestante juega también para el filósofo idealista alemán un papel muy destacado en el camino hacia esa modernidad que se caracteriza por el descubrimiento del yo y la centralidad del sujeto. Pero, igualmente, podemos encontrar aquí, como ocurría en el caso cartesiano y en las diferentes lecturas que Hegel y Heidegger realizan sobre su pensamiento, opiniones opuestas sobre un mismo acontecimiento. En este caso, el antagonismo de Hegel lo podemos ver en Nietzsche. Si para Hegel, no olvidemos, formado en el seminario protestante de Tubinga, la Reforma es un hito determinante en el camino hacia la modernidad, que nos sitúa ya en su aurora, para Nietzsche, la Reforma protestante supuso un acontecimiento histórico cuyo sentido deberíamos interpretar más bien como “un dar la espalda” a una modernidad que ya se había iniciado con todas sus potencialidades en el Renacimiento italiano².

² En el aforismo 237 de *Humano, demasiado humano* escribe Nietzsche: «El Renacimiento italiano ocultaba en sí todas las fuerzas positivas a las que se debe la cultura moderna, es decir: la liberación del pensamiento, menosprecio de la autoridad, triunfo de la cultura adquirida sobre la arrogancia del

Si Descartes y la Reforma nos aparecen como hitos destacados (aunque podamos encontrar sobre ellos interpretaciones diversas sobre su sentido respecto a la modernidad) en la configuración de la modernidad que camina hacia el descubrimiento de la subjetividad y de un nuevo método filosófico, si nos situamos desde otras perspectivas de análisis o desde otros ámbitos disciplinarios, señala Jameson, nos encontramos con otros «hitos inaugurales» que podemos considerar igualmente relevantes. Desde el ámbito de la ciencia, por ejemplo, es Galileo quien aparece como la figura más destacada para convertirse en referente e hito inaugural de la ciencia moderna. Desde la perspectiva de las transformaciones de la sociedad moderna y del desarrollo de la economía capitalista, parece que los hitos de la Revolución Francesa, la Revolución Industrial y, también, de Adam Smith y el liberalismo, se convierten en piezas claves para entender su desarrollo. Si volvemos a las arenas filosóficas, la ilustración juega también un papel muy destacado en la configuración ideológica del mundo moderno. Desde la perspectiva de la descolonización del siglo XX, el desembarco de Colón, en la isla antillana de Guanahani (actual San Salvador), en 1492, podría aparecer también como un hito especialmente relevante. No olvidemos tampoco como la historiografía clásica sitúa la caída de Constantinopla a manos de los turcos otomanos y la migración de los sabios bizantinos a las ciudades italianas donde posteriormente emergería el Renacimiento como clave inaugural de la Edad Moderna.

Quizás se podría argumentar que este «inventario de posibilidades» al que alude Jameson lo que está haciendo no es sino “despiezar” las distintas áreas que componen la formación social de la modernidad y proponer los momentos que se han considerado determinantes para la explicación de cada una de estas esferas o ámbitos que componen la complejidad social de la modernidad. Quizás, en este sentido, lo que deberíamos preguntarnos es cuál es la narrativa que explica el origen de esta formación social característica de la modernidad y sobre la que Jameson estaba aludiendo con su “listado de posibilidades” a varias de sus partes constitutivas más determinantes. Nos parece que este puede ser el enfoque inicial del sociólogo inglés Anthony Giddens cuando

abolengo, entusiasmo por la ciencia y el pasado científico de los hombres, desaherrojamiento del individuo, fervor por la veracidad y aversión hacia la apariencia y el mero efecto [...] el Renacimiento tenía fuerzas positivas que en nuestra cultura moderna *hasta ahora* no han vuelto a ser tan poderosas. Fue la Edad de Oro de este milenio, pese a todas sus lagunas y vicios. Ahora bien, contrasta con ello la Reforma alemana como una enérgica protesta de espíritus atrasados que en modo alguno estaban todavía hartos de la concepción del mundo de la Edad Media [...]» (Nietzsche, 1996, 158)

buscando una primera definición aproximativa a la modernidad señala que la modernidad «se refiere a los modos de vida u organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVII en adelante y cuya influencia, posteriormente, los han convertido en más o menos mundiales» (Giddens 1994, 15). Como señala el propio sociólogo inglés esta es una primera aproximación al término modernidad que lo que hace es asociar la modernidad «a un periodo de tiempo y a una inicial localización geográfica» pero que, sin embargo, no nos aporta información acerca de su semántica (semántica sobre la que las narrativas de Jameson ya nos estaban aportando cierta luz). Si la periodización que establece Giddens, el siglo XVII como inicio de la modernidad, puede ser discutida, nos quedaremos, por ahora, con el resto de su definición inicial para concretar la definición formal sobre la modernidad dimos en un primer momento. Así, podríamos señalar que la modernidad es una «categoría narrativa» que tiene que ver con las formas de vida y organización social que surgieron en Europa en torno al siglo XVII (o antes). En cuanto «categoría narrativa», nuestra única manera de comprender estas formas de vida y de organización social que caracterizan a la modernidad es narrar sus «situaciones», «situaciones» que se articularán en un relato a través de su conexión en forma de «casualidades estructurales». Sin olvidar, que la caracterización narrativa de la modernidad que desarrollemos partirá siempre de la pre-comprensión epistémica que implica nuestra implicación en la historicidad del ser de nuestro momento presente.

Llegados a este punto, quizás, la primera cuestión que deberíamos plantearnos es la de preguntarnos cómo surgieron esas formas de vida y organización social que estamos señalando como características de la modernidad. Es decir, ¿cuál es el relato que explica el origen de la modernidad? Para responder a esta cuestión, vamos a remitirnos en esta ocasión a Wallerstein. Señala Wallerstein que, para explicar el proceso de surgimiento de la modernidad, del origen de sus formas de vida y su organización social, desde el siglo XIX, desde el ámbito de las ciencias sociales se ha utilizado un “relato canónico”. Es el relato que trata de explicar cómo se produjo la transición desde el mundo medieval al mundo moderno. Wallerstein explica este relato de la siguiente manera. Partimos de la Europa feudal, una sociedad que consideramos fundamentalmente campesina y donde los campesinos eran gobernados por los señores feudales que poseían grandes extensiones de tierra. Es el mundo europeo de los siglos XIV y XV. En estos siglos, en comparación con otras áreas del mundo, Europa, no

aparecía ni como una zona geográfica especialmente avanzada, ni, tampoco, especialmente primitiva. Era un área del mundo intermedia en lo que respecta a la organización de sus fuerzas productivas, a la cohesión de su sistema histórico y al estado del conocimiento humano en general. No olvidemos como el mercader y viajero Marco Polo, originario de la República de Venecia, una de las regiones culturales y económicamente más avanzadas de Europa en el momento, narraba las “maravillas” de sus viajes por Asia. En esa Europa feudal, por algún proceso, sobre los que se puede establecer controversias sobre el cómo y el cuándo, emergió un estrato social medio, compuesto fundamentalmente por burgueses urbanos. El nacimiento de esta nueva clase social, de la burguesía urbana, se vio acompañada por un “Renacimiento”, por un reflorecer del mundo clásico frente al oscurantismo medieval y trajo consigo, a su vez, un incremento de la producción económica y un florecimiento de la cultura, de la ciencia y de la tecnología. En el final de este proceso encontramos la Revolución industrial. Este cambio económico se vio también acompañado por un cambio político y, de alguna manera, la burguesía derrotó a la aristocracia. El derrocamiento de la aristocracia por parte de la burguesía tuvo como consecuencia la expansión de la esfera de la libertad. Todos estos cambios, no se dieron, sin embargo, en todas las partes al mismo tiempo. Algunos países sufrieron estas transformaciones y progresaron antes que otros. Gran Bretaña aparece, en este sentido, como el país precursor. En todo caso, este relato sobre el origen de la modernidad sostiene que los países en los que todavía no se ha producido este salto cualitativo a la modernidad, tienen siempre la posibilidad, si siguen los pasos de los países que sí la han alcanzado, de alcanzar, ellos también, la modernidad³. Este relato, claro está, sobre el origen y la evolución de la modernidad, como señala Wallerstein, está muy simplificado y se podría debatir en un cuestionamiento interminable sobre cada detalle, sobre la importancia del desarrollo tecnológico en la evolución de la modernidad, o de la guerra en la configuración de su fisionomía o, sobre los verdaderos roles de las clases sociales o sobre tantos otros múltiples factores. Es un relato muy simplificado, tan solo la expresión de su trama más básica. Sin embargo, sostiene el sociólogo estadounidense, su línea básica argumental, la que piensa que en un primer momento «existieron los señores feudales y los

³ Se puede ver la versión, que hemos seguido de forma bastante literal en nuestra exposición, de esta narración sobre el origen de la modernidad, que Wallerstein considera como el «cuento primordial» de la modernidad, en Wallerstein (1999, 58-59).

campesinos; después los burgueses y los proletarios», la que piensa que «el final del siglo XVIII y el principio del siglo XIX fue el momento crucial de cambio en la vida histórica del mundo moderno», ha sido compartida por las tres ideologías principales que surgieron en la modernidad y desde cuyos marcos teóricos se ha sido interpretada fundamentalmente a la modernidad. Liberalismo, marxismo y conservadurismo comparten esta visión sobre el origen del mundo moderno (Wallerstein, 1999, 59) y los debates intelectuales que se han producido entre estas ideologías no cuestionan los presupuestos teóricos y epistemológicos sobre los que se fundamenta este relato sobre la modernidad. Para los liberales, la que podemos considerar la ideología primordial y dominante de la modernidad, es clara la tesis del surgimiento de la burguesía y las clases medias como portadoras de la libertad humana y como fuerza motriz que dirige el movimiento de la modernidad. Los marxistas no cuestionaban que la burguesía hubiera surgido y derrotado a la aristocracia ni que desempeñara un papel fundamental en el proceso de transformación de la modernidad. Lo que cuestionan es que el proceso de liberación de la sociedad tuviera realmente su última etapa con la revolución burguesa. Los marxistas conciben que la libertad que promulga la ideología liberal no es sino «un permiso para la rapacidad». Será necesario una etapa superior del desarrollo histórico, en la que, al igual que la burguesía derrotó en su momento a la aristocracia, sea ahora el proletariado (clase social que surgió de la mano de la burguesía), la que, cumpliendo la dialéctica de la historia, conduzca a la modernidad a una etapa superior en la que se alcance la verdadera libertad de una sociedad sin clases. De igual manera, la ideología conservadora, comprende también la modernidad al ritmo de las transformaciones que marcan el derrocamiento de la aristocracia por parte de la burguesía. Para el conservador, sin embargo, esta es una realidad que no se podría aceptar. La libertad anunciada por la revolución burguesa debía de buscarse más bien en la restauración de la tradición y de la autoridad.

El análisis que realiza Wallerstein sobre este relato de la modernidad considera que este relato va más allá de ser solo un simple relato explicativo del proceso de formación de la organización social moderna. Wallerstein considera que este relato se ha convertido en el «mito organizativo» de la modernidad. Y ¿qué significa ser un «mito organizativo»? Veamos lo que entiende Wallerstein por este concepto:

Un mito organizativo es una proposición que no se puede comprobar; es un cuento, una metahistoria que intenta proporcionar un marco de referencia dentro del cual se interpretan las estructuras, los patrones cíclicos y los sucesos de un sistema socio-histórico determinado. Nunca se puede aprobar o reprobar, sólo se puede proponer (y defender) como un mecanismo heurístico que explica, de manera más elegante, coherente y convincente que cualquier otro mito, el sistema histórico en observación y que deja sin esclarecer menos enigmas o requiere menos explicaciones adicionales *ad hoc* para justificar la realidad empírica. (Wallerstein, 1999, 57)

El concepto de «mito organizativo» nos conduce, por tanto, a preguntarnos sobre cuáles son los presupuestos teóricos que, normalmente incuestionados, aparecen como el marco de referencia desde el que se desarrolla nuestro pensamiento determinando cuáles son sus límites y posibilidades de desarrollo. En este sentido, nos parece que el concepto de «mito organizativo» de Wallerstein presenta abundantes semejanzas con el concepto de «paradigma» de Thomas Kuhn. Kuhn, desde el ámbito de la filosofía de la ciencia, definía los «paradigmas» como «logros científicos universalmente aceptados que durante algún tiempo suministran modelos de problemas y soluciones a una comunidad de profesionales» (Kuhn, 2017, 94). El concepto de «paradigma» tiene profundas implicaciones epistemológicas: determina lo que se debe observar y escuchar, el tipo de interrogantes que se supone que hay que formular, cómo deben estructurarse tales preguntas, cómo tienen que interpretarse los resultados de la investigación científica.

El relato que explica el origen de la modernidad y su evolución como organización social a partir del surgimiento de la clase burguesa que en su despliegue y desarrollo como clase histórica consigue derrocar a la aristocracia y a las estructuras feudales del Antiguo Régimen, y que señala que la modernidad se presenta como epocalidad portadora de la antorcha de la libertad que ilumina el mundo en su proceso de transformación de las organizaciones sociales antiguas o medievales, ha funcionado, para Wallerstein, como el paradigma epistemológico a través del cual, las ciencias humanas en su sentido más amplio, ha comprendido la modernidad. Desde el siglo XIX, con la conformación de las ciencias sociales en su forma moderna, este paradigma es el que ha determinado y determina cómo miramos desde nuestro tiempo presente a la

modernidad, qué preguntas nos hacemos sobre ella e, incluso, qué tipo de respuestas esperamos encontrar. Este «mito organizativo» de la modernidad, para Wallerstein, funciona como el «marco interpretativo» desde el que se construye y legitima el sentido de las narraciones sobre la modernidad. Como veremos posteriormente en el desarrollo del trabajo, Wallerstein considera que este «mito organizativo» necesita ser revisado, necesita, en la terminología que utiliza el sociólogo estadounidense, ser «impensado». Para Wallerstein necesitamos abrir un debate sobre la validez de los presupuestos teóricos que legitiman la validez de este “relato” sobre el origen, el desarrollo y el sentido de la modernidad. La razón fundamental de la necesidad de este cuestionamiento de los presupuestos teóricos de este “relato” de la modernidad es que, para Wallerstein, desde nuestro momento presente, este relato sobre la modernidad en vez de clarificar nuestra comprensión sobre ella, lo que hace, realmente, es impedir una comprensión válida de la misma. En todo caso, esta es una cuestión en la que profundizaremos en la segunda parte de nuestro trabajo. Si Wallerstein plantea que es necesario abrir un debate sobre los presupuestos teóricos que legitiman a este relato de la modernidad, lo que queremos hacer ahora es preguntarnos cuáles son esos presupuestos teóricos desde los que se articula y cobra sentido este «mito organizativo de la modernidad». De los distintos presupuestos teóricos que quizás pudiéramos encontrar en la trama hay uno de ellos que nos parece sobresale especialmente y se convierte en prioritario y central en la articulación y la dación de sentido del relato. Nos referimos a la idea de progreso. La idea de progreso es la clave semántica del «mito organizativo» de la modernidad. La idea de progreso implica una comprensión de la historia en la que esta camina siempre en una línea ascendente en busca de la autorrealización de un destino, destino que se comprende tiene que ser, ontológicamente, siempre mejor al tiempo pasado que estamos abandonando. Si volvemos a analizar el «mito organizativo» de la modernidad del que estamos hablando vemos como es la idea de progreso la que guía el sentido de la trama en cada uno de sus pasos: la modernidad surge de los tiempos oscuros de la Edad Media como progreso. La burguesía en su lucha contra las estructuras feudales representa la metáfora del sujeto histórico portavoz del progreso. La idea de progreso tendrá la cualidad de justificar todas las regresiones, las contradicciones del sentido de esta historia, porque justamente es el progreso el que guía nuestro destino siempre ascendente. Quizás tan solo

deberíamos temer que nuestro ascenso, el ascenso que guía la modernidad, no sea en realidad el vuelo de Ícaro.

Nos parece relevante, por tanto, dado el lugar central que consideramos que ocupa la idea de progreso en lo que, siguiendo a Wallerstein, hemos considerado el «mito organizativo» de la modernidad profundizar sobre cuál ha sido el origen de la idea de progreso en la modernidad y analizar cuáles son sus características y connotaciones principales.

2.2.- SOBRE LA IDEA DE PROGRESO Y EL SENTIDO DE LA HISTORIA MODERNO

La tesis IX del libro de Walter Benjamin *Sobre el concepto de historia*, obra que fue intitucionalada y publicada póstumamente por Adorno, en *Los Ángeles*, en 1942, y donde se recogen escritos en los que Benjamin estaba trabajando entre finales de 1939 y principios de 1940, es una reflexión sobre la idea de progreso y sobre el sentido de la historia. La reflexión la realiza Benjamin a partir de un dibujo del artista suizo Paul Klee titulado *Angelus Novus*. El título de esta obra de Klee hace referencia a una leyenda talmúdica según la cual en cada instante están siendo creados cantidades ingentes de ángeles nuevos que, tras entonar su himno a Dios, desaparecen y se disuelven en la nada. A partir de esta obra de Klee, Benjamin reflexiona en los siguientes términos sobre la idea de progreso y sobre el sentido de la historia:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas

crece ante él hasta el cielo. *Este* huracán es lo que nosotros llamamos progreso.
(Benjamin, 2008, 44-45)

Como decimos, este texto de Benjamin fue escrito entre finales de 1939 y principios de 1940, poco antes de que el autor alemán se suicidaría en ese mismo año 1940 en Portbou, pueblo gerundense fronterizo con Francia⁴. En el texto, Benjamin dibuja una visión profundamente pesimista de la idea de progreso y del sentido de la historia. El filósofo alemán había sido testigo de una de las épocas más convulsas del mundo occidental: la primera Guerra Mundial, el ascenso de los fascismos, especialmente del alemán, del que sufrió la persecución como judío, el inicio de la Segunda Guerra Mundial. Benjamin ve de forma clarividente que los acontecimientos de la historia adquieren solo su configuración a través de la catástrofe y de la ruina. Y que el progreso no es sino el tiempo que mira hacia delante dejando tras de sí un cúmulo de ruinas que crecen hasta el cielo. En su descripción, la mirada de Benjamin, horrorizada, no puede despegarse de ese cúmulo de ruinas que el *huracán* del progreso deja tras de sí silenciándolas en el olvido.

Nos es este pesimismo, sin embargo, el que ha caracterizado la comprensión de la idea de progreso en la modernidad. Aunque la idea de progreso ha estado siempre relacionada con la contradicción del momento presente, con la destrucción o con la ruina que señala el texto de Benjamin, la idea de progreso, sin embargo, se ha construido en la modernidad con un sentido esencialmente optimista. El optimismo era la resultante, justamente, de la creencia de que sería el progreso, la directriz que guía la historia, la que haría superar, en un futuro, esas contradicciones y ruinas que los hombres experimentaban en sus momentos presentes. La idea de progreso se basa en el presupuesto, ontológico, de qué avanzamos, ¿hacia dónde? Quizás no tendríamos muy claro cómo responder a esta pregunta, pero, en todo caso, la idea de progreso nos indica que la historia, nuestra historia, avanza. Es en estos mismos términos en los que refiere Nisbet (1996, 19) al definir la idea de progreso: «Para decirlo lo más sencillamente

⁴ La muerte de Benjamin está envuelta en polémica. El escritor Stuart Jeffries ha sostenido la hipótesis, en un artículo publicado por *The Observer* el 8 de Julio de 2001, de que la muerte del autor alemán no fue fruto de un suicidio sino que Benjamin murió asesinado por agentes soviéticos en connivencia con los nazis, gracias al pacto de no agresión que habían firmado la Alemania Nazi y la Unión Soviética el 23 de Agosto de 1939, 9 días antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial.

posible, *la idea de progreso sostiene que la humanidad ha avanzado en el pasado –a partir de una situación inicial de primitivismo o incluso de nulidad– y que sigue y seguirá avanzando en el futuro*». Esta cuestión, nos parece, no es baladí. La comprensión de la idea de progreso como “algo que avanza” va a determinar una concepción de la historia facetada en etapas y fases de desarrollo, en la que las últimas, las que son posteriores en la línea temporal, son consideradas superiores. A esto se refiere Arthur O. Lovejoy al señalar que la idea de progreso supone una concepción del proceso histórico en la que se cree que «la naturaleza o el hombre tienen una tendencia intrínseca a pasar por una serie de fases de desarrollo a través de su historia» en las que «pese a las desaceleraciones y regresiones que pueda haber, las últimas fases son superiores a las primeras» (Nisbet, 1996, 20). Vemos como, desde un primer momento, la idea de progreso aparece siempre relacionada con conceptos como “regresión”, “desaceleración”, “destrucción”, “ruina”, “contradicción”. Es más, sin ellos seguramente, la idea de progreso no podría existir. Esta idea necesita de la descripción de un estado inicial de las cosas, en las que estas se muestren de manera imperfecta, contradictoria, regresiva. Justamente será el empuje del progreso el que nos permitirá superar estos estados de “imperfeción” de nuestro momento presente o, al menos, situarnos en el estado epistemológico y emocional que sugiere que las contradicciones e imperfecciones de nuestro mundo presente se superarán en un tiempo futuro. Esto va a hacer que en muchas ocasiones la idea de progreso adquiera un matiz de “justificación” con respecto a las contradicciones que se manifiestan en el tiempo presente. Es a lo que se refiere Wallerstein cuando señala que la idea de progreso se presenta como una «ideología justificadora», la «ideología justificadora» de las contradicciones de la modernidad:

Todos nosotros estamos tan influenciados por la ideología justificadora del progreso que ha configurado este sistema histórico, que nos resulta difícil admitir incluso los grandes inconvenientes históricos de este sistema. Hasta un denunciador tan enérgico del capitalismo histórico como Karl Marx hizo gran hincapié en su papel históricamente progresivo. (Wallerstein, 2014, 34)

Señala Nisbet (1996, 19) que, quizás, podríamos considerar que la idea de progreso ha sido la idea más importante de nuestra cultura occidental. Ha habido otras grandes y fundamentales ideas, como la idea de libertad, la idea de la justicia o la idea de igualdad. Pero, en el fondo de todas ellas, subyace la idea de progreso, como ese engranaje que da el último sentido al despliegue del tiempo histórico y a una humanidad que se construye y avanza paso a paso, generación tras generación, época tras época, sobre la linealidad del tiempo histórico. La idea de progreso ha sido asociada, tradicionalmente, con la modernidad. Modernidad y progreso aparecen como una pareja fiel que no admite traición, o como los elementos químicos inseparables de una unidad mayor. La idea de progreso caracteriza a la modernidad como epocalidad y define el rasgo distintivo de la comprensión del tiempo histórico de la modernidad respecto a otros periodos como la Edad Media o la época clásica. Nisbet, sin embargo, en su obra *Historia de la idea de progreso*, va a cuestionar esta idea tan arraigada que asocia modernidad y progreso como dos términos que forman un solo conjunto excluyente de otros y sostiene la tesis de que, sobre la idea de progreso, lejos de estar asociada única y exclusivamente con a la epocalidad moderna, podemos encontrar ya manifestaciones desde la misma antigüedad clásica. Nisbet no pone en duda que el triunfo de la idea de progreso como idea directriz del tiempo histórico, en su forma secularizada, se produzca vinculado a la modernidad, en concreto en torno al arco temporal que va desde 1750 a 1900, el cual podríamos considerar como la época dorada de la idea de progreso. Pero frente a la visión comúnmente aceptada que niega que los antiguos pudieran concebir ni tan siquiera la noción de progreso afirma que podemos encontrar ya rasgos de esta idea en la misma civilización griega, desde Hesiodo y su *Mito de las Eras*⁵. No vamos a

⁵ Nisbet hace un repaso a algunos de los autores principales que se sostienen que la idea de progreso se asocia de forma exclusiva con la modernidad, negando que pueda tener una existencia previa a esta epocalidad: «Un erudito como Walter Bagehot llegó a escribir en 1872 que los “antiguos no tenían noción del progreso. No es que rechazaran esa idea, sino que ni siquiera la concebían”. J. Bury en su *Idea of Progress*, también negó que en el pensamiento griego y romano (y hasta en el cristiano) existiera la idea de progreso [...] John Baillie dice [...] que la idea de progreso tuvo sus orígenes al comienzo de la cristiandad. F. M. Cornford afirma [...] que en Grecia hubiera sido imposible concebir el progreso debido a la extendida y arraigada que estaba la idea de la degeneración histórica. W. R. Inge [...] declaró [...] que [...] la idea de progreso era un producto de la era moderna y que no había ni huellas de nada parecido en los pensamientos clásico o cristiano. R. G. Collingwood dice que los griegos no tenían ni siquiera idea del tiempo o la historia, y muchos menos del progreso. Hannah Arendt [...] niega tajantemente que existiera nada parecido a la noción de progreso de la humanidad antes del siglo XVII.» (1996, 28). Frente a estas interpretaciones y basándose en los trabajos de Ludwig Edelstein, M. I. Finley, W. K. C. Guthrie, Eric R. Dodds, Frederick J. Teggart, Arthur O. Lovejoy o George Boas, Nisbet sostiene que los griegos y romanos tendrían ya una clara conciencia de haber sido precedidos por un largo pasado y que veían las

entrar aquí en la controversia de si podemos considerar que la idea de progreso está ya presente en la civilización griega y, desde ella, en toda la historia de nuestro pensamiento occidental hasta nuestros días. En nuestro análisis nosotros nos vamos a centrar única y exclusivamente en la idea de progreso secularizada, tal y como esta queda configurada en la modernidad. Sin embargo, sí nos parece interesante realizar esta pequeña reflexión. Si damos credibilidad a la tesis de Nisbet sobre que la idea de progreso no está limitada a la configuración del mundo moderno sino que ha estado presente desde los inicios de nuestro marco civilizatorio, esto nos llevaría a considerar que esta idea no es solo relacional respecto a un determinado paradigma sino que puede estar vinculada con aspectos antropológicos más profundos. Está claro que esta afirmación supondría iniciar una investigación que debería abarcar incluso más allá de nuestra propia tradición civilizatoria, para rastrear también la presencia de la idea de progreso en otros sistemas históricos diferentes al occidental. Pero, en todo caso, baste con esta simple reflexión. La idea de progreso, en esencia, se basa en la creencia de que las contradicciones de nuestra sociedad, o de nuestro yo individual, se superarán en un tiempo futuro y podremos habitar en un mundo mejor. Está claro que los pesimistas han existido y existirán. Y, en muchas ocasiones, sosteniendo una mirada más lúcida y aguda sobre la realidad. Pero, en verdad, los pesimistas, no han sido nunca mayoría. Creer en la idea de progreso, en la idea de desarrollo histórico, puede estar vinculado simplemente con la necesidad de encontrar un “sentido” a la vida. Es esta en el fondo una de las explicaciones que se hace de la idea de progreso secularizada de la modernidad. Una vez que el sentido de la historia y del individuo no se pueden articular en torno a la transcendencia y a la providencia, como ocurría en la Edad Media, la idea de progreso va a ocupar este lugar articulador y dador de sentido de nuestra existencia terrena. La cuestión es que si, como apunta Nisbet, la idea de progreso podemos rastrearla también en otras epocalidades distintas a la moderna, esto nos situaría en la tesis de que, esa creación de “sentido” que se genera a partir de la idea de progreso, podría ser algo, a nivel cultural, tan necesario para la vida como lo son los procesos homeostáticos al nivel biológico. Hasta el propio Nietzsche no se queda en la negación.

artes y las ciencias y, en general, la situación del hombre en la tierra desde la perspectiva de que esta había ido avanzando poco a poco. En este sentido refiere la afirmación de finales del siglo VI a. C. que el historiador Ludwig Edelstein interpreta como la primera declaración en Occidente de la idea de progreso: «los dioses no revelaron a los hombres todas las cosas desde el principio, pero los hombres, gracias a su propia búsqueda, encuentran en el curso del tiempo lo que es mejor para ello». (Nisbet, 1996, 29).

El nihilismo es solo un paso intermedio para que el *übermensch* de un nuevo sentido de valores a la vida. Y no olvidemos que el *übermensch* es justamente lo que viene después del *mensch*. En cierto sentido podríamos decir que se establece entre ellos una lógica de progreso. El problema surgirá, nos parece, cuando la idea de progreso lo que hace, en realidad, es enmascarar y legitimar las contradicciones del presente, postergando su superación a un futuro incierto, a partir de una falsa teleología del desarrollo que, por ser falsa, no se alcanza ni se alcanzará jamás.

En todo caso, centrémonos en la idea de progreso característica de la modernidad. Si tratamos de comprender la idea de progreso que triunfa en la modernidad, su génesis y sus características definitorias principales, San Agustín y su obra *La Ciudad de Dios*, van a aparecer como un referente fundamental en esta tarea. En los siguientes términos se refiere Nisbet a la idea de progreso implícita en la obra del obispo de Hipona:

Hemos comprobado que en San Agustín, especialmente en *La ciudad de Dios*, aparecen los elementos esenciales de la idea occidental de progreso: la humanidad, como ente que engloba a todas las razas humanas; el avance gradual y acumulativo de la humanidad, material y espiritualmente, a lo largo del tiempo; un marco temporal único que abarca todas las civilizaciones, culturas y todos los pueblos que han existido y que existen; la idea del tiempo como un fluir unilineal; la concepción de unas fases y épocas, reflejadas cada una de ellas por una o varias civilizaciones históricas o ciertos niveles de desarrollo cultural; la concepción de la reforma social arraigada en la conciencia de la historia; la fe en la necesidad que rige los procesos históricos y la inevitabilidad de un final o un futuro determinados; la idea del conflicto como motor que mueve el proceso histórico; y, por fin, la visión arrobada del futuro, que San Agustín pinta con colores psicológicos, culturales y económicos que serán repetidos por las utopías sociales de siglos posteriores, desde la abundancia, la igualdad y la libertad o la tranquilidad, hasta la justicia. (Nisbet, 1996, 117)

La comprensión teleológica y transcendental agustiniana del devenir histórico encarna ya, como señala Nisbet, todos los presupuestos fundamentales que van a estar

presentes en la idea de progreso secularizada que va a triunfar en la modernidad. De entre estos presupuestos fundamentales que van a ser el legado del Hiponiense al desarrollo de la idea de progreso en la modernidad, queremos destacar una idea a la que se refiere Nisbet en su análisis y sobre la que pone especial énfasis. Nisbet señala que el principal legado que dejó a Occidente San Agustín tiene que ver con que, a partir del obispo de Hipona, el mundo occidental va a estar preocupado «por la posibilidad de llegar a una sociedad perfecta» ya sea en este o en el otro mundo. Pero que, especialmente, el principal legado del obispo de Hipona debemos buscarlo en la importantísima unión que se produce en San Agustín entre las ideas de destrucción y redención (Nisbet, 1996, 114). Esta unión entre destrucción y redención va a determinar la comprensión de cómo deber ser el camino que hay recorrer para alcanzar esa sociedad perfecta del futuro. Desde San Agustín, y en línea con el pensamiento de los milenaristas y las influencias del *Apocalipsis o Libro de las Revelaciones* que reciben, se presupone que para llegar a la utopía es necesario pasar por un periodo de sufrimientos y destrucción⁶.

No vamos a entrar a analizar cuál ha sido el itinerario historiográfico que sufren estas ideas agustinianas hasta llegar a la modernidad. Pero, aceptaremos la tesis de que el sentido de la providencia cristiana, teleológica y finalista, en los términos que hemos señalado, y a través de la cual, a partir de San Agustín, se comprende la temporalidad en el mundo medieval cristiano es la matriz de la idea de progreso que va a triunfar en la modernidad y que va a tener sus máximas expresiones, ya en forma secularizada, en la Ilustración y en el Idealismo alemán. Este es el sentido que señala, por ejemplo, Racionero (1997, 190-191) al referir como es la forma secularizada de la comprensión del tiempo histórico agustiniana la que triunfa en la modernidad y como va a ser la idea de progreso la que ocupe el lugar y la centralidad de la idea cristiana de providencia.

⁶ Señala Nisbet que el núcleo de esta tradición de pensamiento, que hundiría sus raíces en el *Apocalipsis o Libro de las revelaciones* –libro que ejerce una fuerte influencia en San Agustín y, en general, sobre todo los milenaristas–, se encuentra en la sección que lleva el título de *Del nuevo cielo y la nueva tierra de La ciudad de Dios*. Así véase el siguiente fragmento: «Pues en cuanto aquellos cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida hay sido juzgados y arrojados al fuego eterno... la figura de este mundo desaparecerá en una conflagración de fuego universal, del mismo modo que antes el mundo había sido inundado por un diluvio universal. Y con esta conflagración universal las cualidades de los elementos corruptibles que se adecuaban a nuestros cuerpos perecederos desaparecerán completamente, y nuestra substancia recibirá unas cualidades que, por obra de una maravillosa transmutación, armonizarán con nuestros cuerpos inmortales de modo que, así como el mundo se renovará para ser algo mejor, también los hombres serán renovados hasta en su carne y serán mejores» (Nisbet, 1996, 114-115).

La tesis de que la idea de progreso moderna es la secularización de la idea de providencia cristiana, nos conduce al debate de hasta qué punto la modernidad puede ser comprendida en términos simplemente de una secularización de la escatología cristiana que dominaba el paradigma medieval. Racionero (1997) ya apunta a uno de los rasgos a través de los cuales se puede establecer una diferencia cualitativa entre la epocalidad medieval y la moderna: la introducción, en la modernidad, de la «acción humana» como agente emancipador y como agente fáctico en la construcción del progreso en su realización histórica. La «acción humana» como agente del progreso aparecería como un rasgo diferenciador cualitativo entre la escatología medieval y la comprensión del tiempo histórico de la modernidad. Es este tema de la comprensión o no de la modernidad en términos de una mera secularización de los principios cristianos medievales el que animó las polémicas sostenidas entre los filósofos alemanes Karl Löwith y Hans Blumenberg. Si Löwith entiende la modernidad en términos de secularización de la filosofía cristiana medieval (Martínez, 2015, 39), Blumenberg (2008, 39) va a plantear que, si bien es indudable que muchos aspectos de la modernidad no pueden entenderse sin su antecedente cristiano, existen, sin embargo, diferencias cualitativas entre la idea de progreso moderna y la escatología cristiana. Diferencias que son de tal grado que hubieran «bloqueado toda transformación de la una en la otra». Las diferencias fundamentales que percibe Blumenberg entre la idea de progreso moderna y la idea de providencia cristiana tienen que ver también, como apuntábamos en el análisis de Racionero, con la entrada en juego de la acción humana como instrumento del desarrollo histórico y de realización de la idea de progreso. Una vez que entra en juego la acción humana, el depósito de la esperanza de la realización del destino que descansa en la espera teológica de la providencia cristiana no puede entenderse sino como un obstáculo para el cumplimiento de esa esperanza que se ha convertido en terrenal y que va a llevarse a cabo a través de las acciones y de la realización de las posibilidades que el hombre puede efectuar ya de forma fáctica como sujeto de la historia. La modernidad, a diferencia de los tiempos medievales, sitúa la esperanza y la acción «en el mundo del acá» y no en el «mundo del allá». La idea de progreso de la modernidad a la que apunta Blumenberg, tiene que ver con una comprensión de la modernidad en términos de, y utilizando la expresión del propio filósofo, «autoafirmación de la humanidad».

El periodo que abarca de 1750 a 1900⁷ es el periodo histórico en el que, señala Nisbet, se va a producir el proceso de secularización y naturalización definitiva de la idea de progreso moderna separándose de cualquier tipo de relación con la providencia o con la transcendencia y en el que la idea de progreso va a alcanzar su plenitud dentro de la modernidad. La idea de progreso se va a entender en términos de «un proceso histórico movido y mantenido por causas puramente naturales» (Nisbet, 1996, 244). Durante este periodo todos los sistemas filosóficos y las ciencias sociales trataran de demostrar «la realidad *científica* del progreso humano» así como cuáles son las leyes que lo rigen. De Kant a Marx encontramos esta comprensión teleológica de la historia en términos de progreso, así como el intento de explicar a través de la razón las leyes que lo rigen en su desenvolvimiento fáctico histórico. Del desarrollo de la idea de progreso en este periodo nos gustaría analizar solamente dos figuras, pero que consideramos son suficientemente representativas para ejemplificar cómo queda articulada esta idea de progreso en la modernidad. Nos referiremos al fisiócrata ilustrado Turgot y a Immanuel Kant y, en concreto, de este último pensador, a su filosofía de la historia.

Señala Nisbet que Turgot fue el «hombre que más estrechamente vinculó los concepto de libertad y progreso en el siglo XVIII» (Nisbet, 1996, 254). Puede ser además considerado como el primer «filósofo del progreso» según la propia consideración que realizan coetáneos como Condorcet. El texto clave en este sentido es la conferencia pronunciada en 1750 por el autor parisino titulada *Revisión filosófica de los sucesivos adelantos de la mente humana* en la que encontramos la primera declaración sistemática, secular y naturalista de la idea moderna de progreso. En esta conferencia Turgot realiza una descripción de cuál había sido el curso del desarrollo y del avance de la mente humana. Turgot afirma que este avance estaba determinado «por una cadena de causas y efectos que vinculan el actual estado del mundo con todo lo ocurrido anteriormente» (Nisbet, 1996, 255). Y señala como el trabajo del «filósofo natural» consistía en la construcción de hipótesis y en la observación de sus consecuencias y, cómo serían el tiempo, la investigación y el azar los que irían

⁷ Como hitos de apertura y cierre de este periodo que señala Nisbet, podemos ver como en 1751 ve la luz el primer tomo de la *Enciclopedia*. De la mano de Diderot, surgía la gran obra ilustrada que pretendía ser resumen y reflejo ordenado del esplendor al que había llegado el conocimiento a través de la actividad científica y de la razón. 1900, en cambio, es el año de la publicación de *La interpretación de los sueños* de Freud, obra donde el padre del psicoanálisis exponía por primera vez su teoría sobre el aparato psíquico, abriendo esa razón ilustrada y moderna al torrente y la negrura insondable del inconsciente.

acumulando observaciones y desvelando las conexiones que unen entre sí los fenómenos. En esta conferencia señala también Turgot que son el «egoísmo, la ambición y la vanagloria» los principales motores del progreso humano. Se anticipan aquí algunos de los principios que van a ser básicos de la ideología liberal del siglo XVIII en la que el “egoísmo” se sitúa como el motor del progreso humano y del desarrollo económico y que culminará en la figura de Adam Smith como autor más representativo de la tradición clásica del liberalismo. En todo caso, el egoísmo antropológico del liberalismo había tenido ya una primera anticipación en el libro de 1714 *La Fábula de las Abejas* del holandés Bernard Mandeville. En este sentido, Turgot nos aparece como una etapa intermedia entre ambos. No olvidemos que Turgot, es junto a Quesnay, uno de los mayores exponentes de la escuela económica fisiocrática, escuela que se oponía al mercantilismo como defensor de una fuerte intervención del Estado en la economía de los absolutismos monárquicos. La tesis de la alianza entre la idea de progreso y la idea de crecimiento económico (basado en una antropología liberal del “egoísmo”) va a ser uno de los rasgos más características de la configuración de la idea de progreso en los siglos XVIII y XIX (Nisbet, 1996, 251). Esta afinidad entre la idea de progreso y el desarrollo económico la encontramos en el propio Turgot, en Voltaire (que repetidamente alude a la inseparabilidad que se produce entre el comercio, la libertad y el progreso), en Adam Smith o en Malthus, por ejemplo. El girondino Condorcet, revolucionario francés aunque defensor de la propiedad privada, hablaba de igual manera con pasión de la producción económica y del comercio declarando que si «estas actividades todavía no hubieran proporcionando al mundo todo su potencial benefactor, lo harían en cuanto se aboliera la Iglesia y el despotismo político» (Nisbet, 1996, 252). Saint-Simon, Comte, Marx o Spencer alaban la industria. Marx y Engels, los más firmes críticos de la economía capitalista moderna, querían cambiar las relaciones sociales de alienación de la misma, pero insistían que «la infraestructura tecnológica y hasta organizativa del capitalismo no sería afectada por la llegada del comunismo»⁸⁹ (Nisbet, 1996, 252).

⁸ No hay que olvidar que Marx utiliza en el *Manifiesto Comunista* el término maravillas para referirse a la burguesía: «La burguesía vino a demostrar que aquellos alardes de fuerza bruta que la reacción tanto admira en la Edad Media tenían su complemento cumplido en la haranganería más indolente. Hasta que ella no lo reveló no supimos cuánto podía dar de sí el trabajo del hombre. La burguesía ha producido maravillas mucho mayores que las pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las catedrales góticas;

Pero volvemos a la conferencia de Turgot. Como decíamos, serán el «egoísmo, la ambición y la vanagloria» los que nos conducen en el camino de un mayor perfeccionamiento de la humanidad. Vemos como en este camino hacia el perfeccionamiento de la humanidad los momentos de «tempestad» (las «catástrofes» y «ruinas» que percibía Benjamin, la «destrucción» agustiniana) va a ser partes constitutivas del camino hacia el perfeccionamiento, del camino de una humanidad que siempre, a pesar de las contradicciones, avanza:

En medio de sus estragos las costumbres van suavizándose, la inteligencia humana se ilumina, las naciones aisladas se unen; los vínculos políticos y económicos acaban por unir todas las partes del globo; y la totalidad de los seres humanos avanza siempre, a través de alternativas de calma y tempestad, de buena y mala fortuna hacia el perfeccionamiento. (Nisbet, 1996, 255-256)

Podemos concluir con Bury (2009, 162-163) que Turgot concibe «la historia universal como el progreso constante, aunque lento, de la raza humana, como un gigantesco todo, a través de periodos alternativos de calma y de crisis, hacia una mayor perfección». Turgot piensa así que todas las experiencias de la especie humana han sido un mecanismo indispensable para el progreso. El hombre comete errores pero siempre, avanza guiado por la idea de progreso.

Nos parece interesante reseñar que seis meses antes de esta conferencia, que como hemos señalado suele considerarse la primera en que se plantea de forma sistemática y secularizada la idea de progreso que triunfa en la modernidad, Turgot había pronunciado otra conferencia, en julio de 1750 titulada *Las ventajas que ha procurado a la raza humana el establecimiento de la cristiandad*. El contenido de esta conferencia se estructuraba en torno a las filosofías de la historia de Eusebio de Cesarea

ha cometido y dado cima a empresas mucho más grandiosas que las emigraciones de los pueblos y las cruzadas.» (Marx/Engels, 1987, 45)

⁹ No cabe duda que también encontramos pesimistas durante esos siglos XVIII y XIX respecto a los beneficios que proporcionaban la industria y el comercio. Uno de ellos podría ser el propio John Stuart Mill quien en sus *Principios de Economía Política* dedicaba un capítulo a la defensa de las virtudes del «Estado estacionario» que renuncia al avance económico. (Nisbet, 1996, 252).

y de San Agustín y se producía una identificación de la idea de progreso con la Providencia. ¿Qué es lo que había pasado para que tan solo seis meses después Turgot pronunciara la conferencia que es considerada como la primera sistematización de la idea de progreso en su forma secular moderna? Turgot, en ese mismo 1750, era alumno de la facultad Teología en la antigua *Maison de la Sorbonne*. Quizás, señala Nisbet, algo pudo pasar con la fe del filósofo parisino en los seis meses que separan esas dos conferencias: la primera en la que todavía se entiende la idea de la progreso en términos de providencia; la segunda, en la que la idea de progreso se entiende desde una perspectiva naturalista. En todo caso, fueran cuales fueran los motivos de la discrepancia de enfoque entre las dos conferencias de Turgot, la idea de progreso de la modernidad, en su forma secularizada, la encontramos ya enunciada en ese 1750.

En 1784 salía a la luz el pequeño opúsculo de Immanuel Kant titulado *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* en el que el filósofo de Königsberg (actual Kaliningrado) reflexionaba sobre el sentido de la historia. La preocupación de Kant en este texto consistía en demostrar que la historia de la humanidad no puede estar sujeta al flujo de la arbitrariedad y de la contingencia, sino que existe en ella una finalidad, una finalidad que va más allá de los absurdos comportamientos de los asuntos humanos, y una finalidad que no debía de ser concebida de forma transcendental, sino que debía de ser concebida como una finalidad inmanente a la propia naturaleza. Kant se proponía demostrar que la historia humana, conformada por las manifestaciones fenoménicas y el reflejo de las acciones humanas que en muchas ocasiones pueden aparecer como fruto de la arbitrariedad y del caos, está, sin embargo, guiada por «las leyes generales de la Naturaleza», aunque estas leyes nos puedan aparecer en un primer momento como «profundamente ocultas», ya que, en muchas ocasiones, las acciones humanas parece que se realicen, no dirigidas a través de la razón, sino dirigidas con «los hilos de la locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo, también infantiles». Este comportamiento infantil y destructivo de la especie humana, llega hasta tal punto que, señala Kant, uno puede llegar a no saber «qué concepto formarse de nuestra especie» que, sin embargo, «tan alta idea tiene de sí misma». En todo caso, y a pesar de estas aparentes contradicciones, señala Kant que «no se imaginan los hombres [...] ni tampoco los mismo pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente,

como hilo conductor, la intención de la Naturaleza [...]». Kant, asumiendo la tarea que tanto Kepler como Newton había hecho en el terreno de las ciencias naturales, es decir, sacar a la luz las leyes que rigen los movimientos aparentemente excéntricos de los planetas el primero, y, Newton, introducir estas leyes keplerianas sobre el movimiento de los planetas en la más genérica de la Ley de la Gravitación Universal; pretendía igualmente sacar a la luz las leyes naturales que rigen y guían las acciones libres de los hombres y los pueblos. Está “legislación natural” que pretende Kant demostrar se aplica sobre las acciones humanas y sobre las acciones de las sociedades, otorgándoles su sentido, no deben ser entendidas en términos de un determinismo fisicalista que negaría la libertad de los hombres, sino en términos de que las acciones libres de los hombres, aunque estos no lo sepan, se encuentran encuadradas en las leyes genéricas y universales de la Naturaleza, leyes que guían al hombre y a las distintas sociedades hacia su continuo perfeccionamiento y bien común. En el principio octavo de esta obra que estamos analizando, Kant señala que se puede considerar a la historia de la especie humana en su conjunto como «la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza». Este plan tendría como último objetivo «la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, *con este fin*, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad» (Kant, 1985, 57). Para Kant el último propósito oculto de las leyes de la Naturaleza con respecto a la vida de los hombres es la construcción de «un estado de *ciudadanía* mundial o cosmopolita, seno donde pueden desarrollarse todas las disposiciones primitivas de la especie humana» (Kant, 1985, 61). Si bien, señala Kant, esta situación de poder llegar a un estado cosmopolita se encuentra en el siglo XVIII en un «estado de burdo proyecto», porque vivimos en un mundo en el que sus gobernantes «no disponen de dinero alguno para establecimientos públicos de enseñanza ni para nada que se refiera a mejorar el mundo, porque todo está ya comprometido para la próxima guerra» (Kant, 1985, 60), el filósofo alemán señala que «ya empieza a despertarse un sentimiento en los miembros, interesados en la conservación del todo; lo que nos da esperanza, de que después de muchas revoluciones transformadoras será a la postre una realidad ese fin supremo de la Naturaleza [...]» (Kant, 1985, 60-61). El cumplimiento de las leyes de la Naturaleza kantiana que pretende ser el fundamento del desarrollo teleológico se termina justificando, a nuestro parecer, en algo tan débil como la

esperanza. En la esperanza o en esa creencia ciega en la idea de progreso, en la creencia ciega en que, parafraseando otro breve escrito del pensador alemán, «el género humano se halla en progreso constante hacia mejor». En ese camino hacia mejor, las contradicciones que podemos observar en el desarrollo de la historia y que, quizás nos pudieran hacer llegar a pensar en lo equivocado de nuestros postulados teóricos sobre la realidad, se siguen comprendiendo en cambio como partes constitutivas de ese camino hacia el perfeccionamiento de la humanidad. Kant concluye su pequeño opúsculo titulado *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor* con la siguiente alusión a Hume:

Pero yo confío en el remedio heroico presentado por Hume y que promete una rápida curación: “Cuando veo ahora (nos dice), las naciones en guerra, se me figura ver dos borrachos que se pegan de golpes en una cacharrería. Que, además de tener que atender a la curación de sus chichones durante largo tiempo, habrán de pagar todos los estropicios que hicieron en la tienda.” *Sero papiunt Phryges*. Los dolores que seguirán a la presente guerra pueden forzar al profeta político la confesión de la próxima orientación del género humano hacia mejor, que ya se halla en perspectiva. (Kant, 1985, 117-118)

La idea de progreso y la comprensión de la historia humano en términos de avance lineal, terminan convirtiéndose, como señala Wallerstein, en grandes «justificadores» y legitimadores de las contradicciones de nuestro mundo presente.

Con este breve análisis sobre la configuración de la idea de progreso en el corazón de la modernidad, no pretendemos argumentar que no haya habido pensadores que hayan descreído o directamente rechazado la comprensión de la historia en términos de progreso. Justamente gran parte del desarrollo de la modernidad que termina en las transformaciones de nuestro presente postmoderno podría entenderse, en cierto sentido, como el relato del descredito o la desconfianza frente a la idea de progreso. Tocqueville, Schopenhauer, Nietzsche, Weber miran con ojos profundamente sospechosos el desarrollo de la modernidad bajo la creencia del ideal de progreso. En todo caso, nos parece, la idea de progreso, en el sentido en el que la hemos presentado en este capítulo

se convierte en la idea dominante que condiciona el paradigma de comprensión de la modernidad y que está inoculada en el «mito organizativo» de la modernidad que entiende esta epocalidad como un camino que va desde las tinieblas a la luz, de la esclavitud a la libertad.

Si señalaba Nisbet que la idea de progreso ha sido quizás la idea más importante de nuestra civilización occidental, nos encontramos ante la paradoja que, como señala el propio sociólogo estadounidense, la idea de progreso se corresponde con una de esas ideas que son empíricamente inverificables (Nisbet, 1996, 22). Llama la atención la preponderancia que una idea con tales características puede haber alcanzado en la configuración de la modernidad que se estaba pensando a sí misma y en la configuración de nuestro pensamiento sobre la modernidad.

En todo caso parece que la postmodernidad puede ser entendida, al menos, en una de sus directrices fundamentales como un “adiós” a la idea de progreso¹⁰. Veremos hasta qué punto nos parece que podemos sostener esta afirmación o hasta qué punto la idea de progreso sigue presente con profundos vestigios en nuestro tiempo presente postmoderno.

2.3.- LA POSTMODERNIDAD: ¿FIN DE LA MODERNIDAD?

En la década de los años 80 de nuestro pasado siglo XX se introdujo en el debate filosófico y de las ciencias sociales la pregunta sobre si, la modernidad como paradigma y, con ella, el proyecto emancipador que representaba, había llegado a su fin. El debate se inicia a partir de la aparición del concepto de postmodernidad, concepto que se venía usando ya desde la década de los años 50 del siglo XX, vinculado principalmente al mundo de la poesía y a las nuevas tendencias arquitectónicas que rechazaban el racionalismo modernista, pero que no fue hasta 1979 con la publicación de *La condición postmoderna* del francés Jean-François Lyotard, cuando el término adquiere cierta sistematicidad y relevancia, entrando de lleno en la arena del debate filosófico y de las ciencias sociales de nuestro pasado siglo XX.

¹⁰ Parafraseamos el título del libro de Antonio Campillo, *Adiós al progreso. Una meditación sobre la Historia* (1985).

Si hacemos un breve repaso a los acontecimientos que jalonaron aquellas últimas décadas del siglo XX, vemos como muchos de ellos se producían dentro de una lógica de reconfiguración de las estructuras sociales y políticas que habían operado en los países desarrollados desde la segunda guerra mundial y que habían transformado a los Estados del mundo occidental en lo que hoy conocemos como sociedades del bienestar. Desde el acceso al poder de Deng Xioaping en la República Popular China, en 1978, que suponía unos primeros pasos decisivos hacia el proceso de liberalización de la economía comunista del gran gigante asiático, hasta los movimientos que se produjeron a ambos lados del Atlántico, de un lado, con el ascenso a la política estadounidense de Ronald Reagan en 1981, (y, dos años antes, con la llegada del economista Paul Volcker a la Reserva Federal americana impulsando una política monetaria centrada fundamentalmente en la lucha contra la inflación); y, del otro lado del atlántico, con la elección en 1979 de Margaret Thatcher¹¹ como primera ministra de Gran Bretaña, las sociedades occidentales avanzaba en una dirección de reconfiguración neoliberal de las pautas de organización socio-económica que habían auspiciado el gran boom de crecimiento de posguerra, principalmente en la vieja Europa.

Todo este giro neoliberal en el que viven inmersas las sociedades occidentales en esos años finales de la década de los años 70 y en los primeros años de la década de los 80 no puede ser entendido sin al menos tener en cuenta dos factores anteriores: por un lado, la crisis económicas a la que se vieron abocadas las sociedades industriales occidentales de corte keynesiano en los años 70¹² y, por otro lado, la deslegitimación y final caída del bloque comunista¹³ como alternativa social y política al mundo

¹¹ Margaret Thatcher hizo suyo el eslogan TINA (*There is no alternative*). Expresión tomada del evolucionista Spencer que los conservadores ingleses utilizaban como eslogan político para señalar que no había alternativa a la reconfiguración neoliberal que estaban sufriendo las sociedades occidentales.

¹² Las sociedades de consumo y del bienestar occidentales habían terminado su “Edad de Oro”, sus “Treinta años glorioso” o el Boom de crecimiento de Posguerra con una profunda crisis económica de la que la crisis del petróleo de 1973 y la consolidación del fenómeno de estanflación en las principales economías capitalist se suelen señalar como un momento definitivo de ruptura. No olvidemos como en 1975, la ciudad de Nueva York estaba en situación de bancarrota técnica –a los visitantes de la ciudad se les recibía con un cartel que circulaba por las calles titulado: «Bienvenidos a la ciudad del miedo»; o, como, en 1976 el FMI anunciaba el rescate de la otrora hegemónica Gran Bretaña por la crisis de la deuda pública que sufría el país británico. En la salida de esta crisis económica se terminó imponiendo el modelo neoliberal que ideológicamente había recibido nuevos impulsos desde economistas como Milton Friedman y la Escuela de Chicago o con el ideario de sociedades pioneras de los *Think Tank* actuales como fue la sociedad *Mont Pelerin* fundada en 1947 por el economista austriaco Friedrich Hayek.

¹³ Si bien de forma simbólica la caída del bloque soviético no se produjo hasta 1989 con la caída del muro de Berlín, la posibilidad del comunismo como alternativa económica y social a las democracias liberales

capitalista. Es también importante tener en cuenta la evolución que habían sufrido los movimientos sociales de 1968. Los movimientos sociales de 1968 habían aunado distintas sensibilidades anti-sistémicas, desde las protestas estadounidenses contra la Guerra de Vietnam o el Movimiento de los Derechos Civiles en pos de la erradicación de la discriminación contra los afroamericanos y la segregación racial; hasta las reacciones de la Primavera de Praga contra la invasión rusa de la capital checa, o las icónicas revueltas parisinas contra la sociedad de consumo. Pero los movimientos de 1968 fueron históricamente novedosos dentro de los movimientos anti-sistémicos porque habían surgido, no sólo como un órdago frente a la economía capitalista y al modo de vida burgués, sino también contra los posicionamientos de la vieja izquierda, sobre la que tradicionalmente había descansado la actitud y la legitimidad anti-sistémica. Si bien es verdad que los movimientos del 68 tuvieron consecuencias palpables en la organización de los sistemas sociales occidentales, vinculadas, quizás, fundamentalmente, al surgimiento de nuevos movimientos y reivindicaciones sociales, no tuvieron el efecto de transformación sistémica social que promulgaban muchos de los eslóganes repetidos en aquellos días en las calles de ciudades europeas y americanas. En la década de 1980, la revolución del 68 estaba ya perfectamente integrada en el modelo sistémico en el que se organizaba el mundo occidental. En los años 80, las teorías neoliberales tenían vía libre para imponerse como el modelo económico-social de las sociedades occidentales desarrolladas.

La teorización del concepto de postmodernidad que va a producirse en los años 80 del siglo XX va a configurarse a la luz de estas transformaciones sociopolíticas. Tenemos que tener en cuenta también, claro está, otros parámetros que provienen de la

y a la economía de mercado capitalista había fracasado ya con bastante anterioridad. El reconocimiento por primera vez por parte del partido comunista de los excesos del stalinismo en el XX Congreso del PCUS de 1956, primero tras la muerte de Stalin y con Nikita Jruschov a la cabeza; o el fracaso del proceso de desestalinización y de la posibilidad de que el comunismo resurgiera como alternativa ética de organización social tras 1956, cuya fecha simbólica podemos fijar en agosto de 1968 con la entrada de los tanques rusos a Praga como respuesta a la vía reformista del comunismo que representaba el «socialismo de rostro humano» de Alexandre Dubcek, pueden ponerse como ejemplos culmen de este proceso. De igual manera las reformas económicas que se habían emprendido en terreno soviético tras la muerte de Stalin no pudieron sacar al país de una paulatina situación de colapso de la que la Perestroika de Gorbachov no fue sino el último intento infructuoso de desarrollar una nueva estructura económica y política interna viable en la antigua Unión Soviética. La caída del muro de Berlín en 1989 representaba tan solo el simbólico epígono final de una muerte anunciada. Tan solo unas horas después de la caída del muro, Paul Gerhard Ritter, gerente de la embotelladora en el Berlín occidental, en el barrio de Lichterfelde, enviaba camiones con la bebida estadounidense más icónica del capitalismo a la que había sido la parte oriental de la ciudad.

propia evolución interna de las disciplinas a través de las cuales se conceptualiza fundamentalmente el concepto de postmodernidad, principalmente desde la filosofía y la sociología. Desde el campo de la filosofía, el fin de las grandes filosofías metafísicas de la modernidad; el postulado de la muerte estructuralista del sujeto; la ontologización del lenguaje, de la interpretación y de la comprensión desde las filosofías hermenéuticas post-Heidegger (y post-Nietzsche también); la disolución del ser en los juegos del lenguaje wittgenstenianos o las derivas del materialismo marxiano serán algunos de los rasgos fundamentales que van a entrar también en juego en las formulaciones que se van a hacer sobre el concepto de postmodernidad. Desde el ámbito de la sociología, las teorizaciones de autores como Daniel Bell o Alain Touraine sobre las sociedades postindustriales, reflejando los cambios que se habían producido en los sistemas productivos de las sociedades denominadas del bienestar, van a adquirir también un puesto relevante en las nuevas teorías de la postmodernidad. No podemos olvidarnos tampoco de otros procesos, como los procesos de descolonización del siglo XX de África y Asia.

Este es, a grandes rasgos, el contexto al que se enfrentaba Lyotard con la publicación en el otoño parisino de 1979 de *La condición postmoderna*, libro con el que, como señalábamos, se sistematizaba por primera vez el concepto de postmodernidad y se introducía en el debate filosófico y sociológico del siglo XX. La obra, que nacía a petición del *Conseil des Universités* del gobierno de Quebec, se presentaba como un informe sobre el estado del saber en las sociedades post-industrializadas. En el libro, Lyotard vinculaba el nacimiento de la condición postmoderna al surgimiento de la sociedad postindustrial, señalando las transformaciones y el cambio de las «reglas de juego» que se habían producido en estas sociedades post-industriales en el mundo de la cultura en general y, en particular, en los ámbitos de la ciencia, de la literatura y de las artes, tal y como estas disciplinas se habían desarrollado desde el siglo XIX. Lyotard relacionaba esta situación del saber con lo que denomina la «crisis de los relatos». Si la modernidad se había caracterizado por grandes metarrelatos legitimadores del tiempo histórico, el tiempo postmoderno se caracterizaba por el fin y la deslegitimación de estas metanarrativas. En su obra posterior de 1986, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Lyotard aclaraba cuáles eran estos metarrelatos a los que hacía mención en *La condición postmoderna*:

Los “metarrelatos” a los que se refiere *La condición postmoderna* son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las criaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir. La filosofía de Hegel totaliza todos estos relatos y, en este sentido, concentra en sí mismo la modernidad especulativa. (Lyotard, 1994, 29)

La postmodernidad, tal y como la plantea Lyotard, queda también vinculada, en cierto sentido, a la “narratividad” y a las narrativas sobre la modernidad. Las metanarrativas de la modernidad, ancladas, como hemos visto, en la idea de progreso, y que habían desarrollado una función legitimadora del desarrollo del tiempo histórico desde una concepción teleológica y finalista de la historia no pueden ya ser sostenidas en 1979. Habría sido el propio desarrollo fáctico de la historia el que se habría encargado de demostrar esta imposibilidad. Lyotard no estaría sino dejando constancia de ello. El metarrelato de la utopía comunista quedó ahogado en los gulag y las purgas estalinianas, el metarrelato de la razón emancipadora nos conduce al negro destino de Auschwitz; el metarrelato del enriquecimiento de toda la humanidad a través de la tecnociencia capitalista no conduce sino a un extremado reparto desigualdad de la riqueza¹⁴. Para Lyotard, la modernidad y su legitimación del tiempo histórico, habría muerto en su propio desarrollo. Si los metarrelatos modernos conducen en su realización histórica a la violencia fáctica sobre las sociedades y sobre los individuos, en un sentido cercano al vattimiano, la postmodernidad deberemos entenderla, al menos de forma posibilista, como el tiempo a través del cual, deslegitimadas los grandes metarrelatos modernos, podemos abrirnos a salvar «*le différend*» de las sociedades y de los grupos sociales. Nos encontramos en un nuevo tiempo de los «juegos del lenguaje»,

¹⁴ En el informe del año 2017 sobre la distribución mundial de la riqueza, elaborado anualmente por Credit Suisse, también se puede consultar el informe Oxfam, se señala que el 1% más rico del planeta concentra el 50,1% de la riqueza existente en el mundo. Si el dato lo comparación la obtenemos respecto al 10% que posee más riqueza, obtenemos que la riqueza acumulada por este 10% de la población es el equivalente a la riqueza que disfrute 90% restante. Si nos fijamos en el 20% de la población que más riqueza acumula, vemos que esta acumulación de riqueza es el equivalente al que disfrutaban el 95% de la población restante.

expresión tomada de Wittgenstein, que se va caracterizar por la heterogeneidad de los elementos que lo componen y no por la imposición de unos sobre otros.

No nos queda claro, sin embargo, cuál es el camino, o la metodología que nos llevará a conseguir salvar este «*différend*» que las metanarraciones modernas, globales y totalitarias, habrían destruido una y otra vez en el transcurso de la historia moderna. Y más cuando la mirada de Lyotard sobre el presente no deja de tener esa amargura de quien es consciente de la injusticia del orden social imperante, pero, a su vez, es también consciente de que, hasta el momento, no se ha encontrado un camino para mejorar o transformar esas sociedades en algo mejor de lo que son en este nuestro presente neoliberal postmoderno. En este sentido, nos parece que no se puede entender verdaderamente el planteamiento de Lyotard sobre la postmodernidad (y, también, implícitamente, sobre la modernidad) sin atender a algunos aspectos de la biografía vital e intelectual del pensador francés. Lyotard, en sus orígenes vinculado al pensamiento marxista y a movimientos como *Socialismo y barbarie*, y, posteriormente, a *Poder de los trabajadores (Pouvoir ouvrier)*, vinculado también activamente en los movimientos utopistas sociales del mayo del 68 francés, sufrió en primera persona el proceso de desencanto de la izquierda marxista europea que veía como todos los movimientos revolucionarios, todos los “sujetos históricos” que parecía podían situarse como vehículos de transformación social hacia la construcción de la utopía socialista terminaban, o bien, en los horrores del totalitarismo, o bien, en la integración indolora dentro de las reglas del juego de la sociedad capitalista que pretendían transformar. En su bello ensayo *Un memorial del marxismo: para Pierre Souyri*, recogido en castellano como epílogo de su libro *Peregrinaciones*, podemos leer como Lyotard da cuenta de estas razones.

Pero si para Lyotard en 1979 la modernidad como proyecto histórico y emancipador parece, por las razones que hemos considerado, un proyecto acabado, no es de la misma opinión el filósofo alemán Jürgen Habermas quien en 1980 pronunciaba en Fráncfort, con ocasión de la entrega del Premio Adorno por parte de las autoridades de esa ciudad, un discurso titulado *La modernidad, un proyecto inacabado*¹⁵. Este texto de Habermas, señala Anderson (2000, 42), suele ser mal interpretado porque la

¹⁵ El texto se puede encontrar en el libro recopilatorio *La postmodernidad* edición a cargo de Hal Foster.

proximidad de fechas con respecto a la publicación de *La condición postmoderna* de Lyotard hace que sea leído como una reacción frente al texto del filósofo francés. Sin embargo, es posible que Habermas no tuviera constancia en ese momento del libro de Lyotard y su texto estuviera más bien motivado como reacción ante la exposición de la Bienal de Venecia de 1980, la cual se presentaba como una espectacular muestra del concepto de postmodernidad que había defendido el arquitecto estadounidense Charles Jencks. Sea como fuere, no es este el foco donde queremos centrar nuestro interés. Lo que nos gustaría destacar es que si en 1979 Lyotard considera que la postmodernidad ha dado carpetazo al proyecto de la modernidad, en 1980, para Habermas la modernidad se presenta todavía como un proyecto inacabado, es decir, como un paradigma en el que no solo seguimos inmersos sino en el que podemos seguir creyendo. En el texto, Habermas asocia la postmodernidad con la decadencia del espíritu de la modernidad estética, modernidad estética que había nacido bajo el espíritu de Baudelaire, había culminado en el dadaísmo y sobre la cual la postmodernidad aparecería como el punto y final a la acción transformadora de las vanguardias. Habermas que admite esta idea de la postmodernidad como cierre del espíritu de la vanguardia, no admite, sin embargo, que se pueda vincular este cambio perteneciente al mundo estético con una transformación producida en la esfera moral de la sociedad que pueda considerarse como una verdadera ruptura con el proyecto de la modernidad. El error del razonamiento postmoderno es, para Habermas, suponer que la disolución hedonista postmoderna en la que se había metamorfoseado el orden social y cultural moderno era consecuencia de la lógica antinómica intrínseca a la propia modernidad estética, cuando en realidad la culpa de esta disolución del orden moral y cultural de la modernidad no la debemos buscar tanto en el desarrollo de las vanguardias sino en la lógica comercial de la modernización capitalista. Para Habermas la problemática donde tenemos que centrar nuestra atención es en las contradicciones del desarrollo del proyecto ilustrado. En este sentido Habermas es fiel a la línea establecida por los fránkfortianos de la primera generación, Adorno y Horkheimer, los cuales se asomaban a la dialéctica de la razón ilustrada para sacar a la luz las contradicciones de su desarrollo, con el objetivo, no de poner el cierre al proyecto moderno-ilustrado, sino de recuperar su verdadera esencia y otorgarle una nueva oportunidad de autorrealización. Habermas, en este caso, señala que las contradicciones del desarrollo del proyecto ilustrado se encuentran en la separación que

se ha producido en el desarrollo histórico de la modernidad entre las esferas de la ciencia, la moralidad y el arte, que se han vuelto autónomas entre sí, y que a su vez se han desligado de los procesos de comunicación de la vida cotidiana. La salida del hombre de su minoría de edad a través de la razón que promulgaba el lema kantiano no se había podido llegar a realizar porque la racionalidad, separada en disciplinas de conocimiento, se había desconectado de los significados ordinarios que rigen la vida de los hombres en su cotidianidad. La tarea de salvación de la modernidad y del proyecto ilustrado consistiría, por tanto, en reintegrar los lenguajes de la cultura de los expertos y de la razón en la vida cotidiana de la sociedad, para lo cual era necesario combatir la colonización de ese espacio por la lógica de mercado que impone una economía capitalista. A pesar de la apuesta habermasiana de considerar a la modernidad como un proyecto inacabado, es decir, sobre el que podemos seguir confiando en sus potencialidades emancipadoras, el tono en el que se expresa Habermas en el texto nos resulta un tanto pesimista con respecto a la posibilidad de realización efectiva de dicha recuperación de la esencia del proyecto moderno. El reconocimiento que realiza Habermas sobre el nivel y grado con los que la lógica de mercado ha colonizado la esfera de la vida cotidiana hacen que la recuperación de las potencialidades emancipadoras presentes en el proyecto de racionalidad ilustrada aparezcan como realmente difíciles.

En 1991, aproximadamente unos diez años después de la publicación de las obras de Lyotard y Habermas que hemos comentado, el politólogo estadounidense de origen japonés Francis Fukuyama publicaba un libro de título sugerente, *El fin de la historia y el último hombre*, en el que podemos ver expuesta una interpretación distinta sobre nuestro presente postmoderno. En el libro, Fukuyama, quien llegó a formar parte de la asesoría del gobierno Reagan, exponía la idea de que, tras la caída del bloque comunista, que, como hemos dicho, fechamos simbólicamente con la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989, el mundo había entrado en una etapa post-ideológica y post-histórica. Con esta tesis, el politólogo estadounidense no se refería, claro está, a que hubiéramos alcanzado el fin de los tiempos, sino que la historia, tal y como la habíamos conocido hasta ahora en su comprensión moderna, como conflicto ideológico, había llegado a su fin. La caída y deslegitimación del bloque soviético como alternativa de organización social y económica suponía el triunfo definitivo de las democracias

liberales como formas de organización de los países desarrollados y del resto de zonas del planeta que empezaban a adherirse también a esta forma de organización social y económica. Las democracias liberales, bajo la forma de reorganización neoliberal que estaban sufriendo estas democracias desde los años 80 del siglo XX, se presentaban como la mejor forma de organización social posible a la que los seres humanos podríamos aspirar en nuestra vida terrena. Esta consideración sobre el «final de la historia» no implicaba en el argumentario de Fukuyama la idea de que no se fueran a producir cambios, evoluciones o modificaciones, en la línea temporal que define el tiempo histórico. Sino que estas modificaciones no serían en modo alguno relevantes o, al menos, no serían tan profundas como para que pudieran hacer cambiar la organización social y la cosmovisión de las democracias liberales en su deriva neoliberal postmoderna. La postmodernidad para Fukuyama no era sino el triunfo del neoliberalismo y su legitimación como único modelo de organización social posible.

La idea del final de la historia no es, sin embargo, originaria de Fukuyama. Ya Hegel, según la interpretación que realiza Alexandre Kojève de la fenomenología del espíritu hegeliana, habría anticipado un final de la historia coincidiendo con la entrada triunfante en Jena de Napoleón I y sus tropas, el 13 de Octubre de 1806. La Revolución francesa significaba para Hegel el triunfo de la razón y la racionalidad en su manifestación histórica y la unión dialéctica final entre ser y razón, culminando, por tanto, el desvelamiento final del Ser hegeliano en su manifestación histórica. Sin embargo, parece que, a pesar de la consideración del final de la historia por parte de Hegel, la historia continuó su camino: el 20 de noviembre de 1815 las tropas napoleónicas revolucionarias fueron derrotadas, definitivamente, por las tropas inglesas en la batalla de Waterloo; el 28 de Julio de 1914 comenzó la primera guerra mundial; en octubre de 1917, la revolución rusa inundaba las calles de Petrogrado; en septiembre de 1939 estallaría la segunda guerra mundial. Parece que, tras 1806, quedaban todavía muchos acontecimientos relevantes del devenir histórico que refutan la tesis hegeliana sobre el fin de la historia y la identificación final entre ser y racionalidad que el filósofo idealista alemán creyó intuir en ese octubre de 1806.

No sabemos si algunos de los acontecimientos que se han sucedido desde la publicación del libro de Fukuyama en 1991 como, por ejemplo, el ataque a las torres

gemelas el 11 de septiembre de 2001, el aumento del terrorismo yihadista desde esa fecha en suelo occidental, la crisis financiera que desde 2008 lastra el desarrollo económico del mundo occidental, los conflictos sociales derivados de los nuevos modelos de trabajo, o las advertencias, cada vez más generales, sobre las consecuencias medioambientales del cambio climático, serían considerados por Fukuyama como acontecimientos suficientemente relevantes como para amenazar la *Weltanschauung* del mundo neoliberal, o al menos, para cuestionar la tesis de que 1991 representa la entrada en una era post-histórica y post-ideológica. En todo caso, nos parece, que bastaría una mirada distraída a la historia de la humanidad para cuestionar dicha tesis. Una mirada en la que se constata que, hasta la fecha, todas las grandes formaciones sociales y las civilizaciones históricas han sucumbido frente al dios devorador Cronos: desde los Imperios mayas o aztecas al Antiguo Egipto, desde los Imperios Chino o Persa a la Roma Antigua. Algunas de estas formaciones sociales sucumbieron después de haber existido durante más de 3000 años. Parece que, al menos, a priori, una afirmación sobre el final de la historia y sobre la hegemonía atemporal de un modelo socio-económico se presenta como un juicio un tanto caprichoso, narcisista quizás, con seguridad, con falta de fundamento histórico. A no ser que, la fundamentación de estas argumentaciones se sostenga desde una deformación ideológica, independientemente de que esta deformación se produzca de forma consciente, lo que nos situaría ante un problema ético, o inconsciente, lo que nos situaría ante un problema de fundamentación epistemológica de quien elabora la teoría.

Para el crítico Fredric Jameson, la postmodernidad también es entendida en términos del triunfo de la lógica neoliberal del capitalismo como único modo de organización económico-social que se extiende a nivel global y alcanza a cada rincón del planeta. Pero para Jameson, en las antípodas de Fukuyama, el modelo económico-social del neoliberalismo no supone ninguna utopía alcanzada por la humanidad, sino que el crítico neomarxista comprende este giro neoliberal, y siguiendo la obra de Mandel *El capitalismo tardío*, como una tercera fase del capitalismo o como «capitalismo avanzado». Jameson interpreta este nuevo «capitalismo avanzado» como una nueva *Weltanschauung*, es decir, como un fenómeno que es tanto económico como cultural, tanto psicológico como estético, tanto político como filosófico (Jameson, 2016, 27). El nuevo paradigma se manifiesta en la nueva economía del capital financiero y del

«régimen de la acumulación flexible» (Harvey, 1996), en la hegemonía del lenguaje publicitario hasta el punto de que se diluye cualquier frontera entre lo económico y lo cultural; en el del dominio de coordenada espacial sobre lo temporal; en la figura social dominante del consumidor y de la clase media, en la pérdida de la memoria funcional como sociedad. Sin duda Jameson nos ofrece uno de los análisis más clarividentes de la nueva organización socio-cultural capitalista de las sociedades occidentales. Sin embargo, si muchos de sus análisis sobre las transformaciones sociales y culturales en las que se ven envueltas las sociedades occidentales al ritmo marcado por el nuevo capitalismo neoliberal resultan, a nuestro parecer, brillantes, sus reflexiones no alcanzan ese grado de profundidad cuanto, una vez analizado y criticado el funcionamiento de la economía capitalista se buscan alternativas a esta organización socio-económica. Como sucede en gran parte de la tradición marxista y neomarxista es una tarea que queda pendiente siempre de desarrollo. A propósito de este tema Eagleton mencionaba que esta era justamente la gran tarea de la izquierda, porque lo que no hizo Marx, en verdad, fue imaginar cómo sería la organización de un mundo no capitalista. En el año 2010, Jameson finalizaba una conferencia pronunciada en el Círculo de Bellas Artes de Madrid, que sería recogida posteriormente en un pequeño librito de título *El postmodernismo revisado*, con una readaptación del conocido lema de gramsciano: «*pesimismo dell'intelligenza, ottimismo della volontà*», que Jameson transforma en «¡¡Cinismo del intelecto, utopianismo de la voluntad!!» Quizás este «utopianismo» al que se refiere Jameson no sea en verdad tan diferente de, a nuestro parecer, esa “vaga esperanza” a la que ya aludía Kant en el siglo XVIII como indicativo de que en el fondo, y a pesar de las contradicciones y de las injusticias del mundo presente, tenemos la posibilidad de caminar hacia un mundo mejor. En todo caso, la posibilidad, sin duda la hay, pero no podrá llegar nunca a materializarse sin plantear realmente cuáles son los límites de lo posible de nuestras formaciones sociales. Y cuáles son igualmente los imposibles que lo trasgreden.

Esta visión que hemos planteado acerca de las teorías de la postmodernidad es sin duda limitada y nos quedarían algunos puntos interesantes en el tintero. No hemos hecho referencia, por ejemplo, al turinés Gianni Vattimo quien desde las filosofías post-metafísicas de Heidegger y Nietzsche trata de articular nuevas estrategias de pensamiento adecuadas al debolismo del tiempo postmoderno. En todo caso, las cuatro

teorías que hemos analizado sobre la postmodernidad, aunque no abarcan toda la teorización sobre lo postmoderno, sí nos parecen representativas sobre los debates modernidad-postmodernidad que se establecen en la arena filosófica desde las últimas décadas de nuestro pasado siglo XX.

Lo que nos proponemos ahora es hacer un pequeño análisis sobre cuál es la relación (presupuesta si se quiere) que se establece en estas cuatro teorías, entre la interpretación de la postmodernidad que postulan y la comprensión de la modernidad de la que parten. Se trataría de ver hasta qué punto el desarrollo de estas teorías postmodernas puede estar determinado por una pre-comprensión de la modernidad en los términos en los que Wallerstein se refería al «mito organizativo» de la modernidad; «mito organizativo» que según el sociólogo estadounidense había determinado el paradigma teórico desde el que se ha comprendido la modernidad desde el siglo XIX. La hipótesis de trabajo que queremos plantear es que si lo que hacemos es cuestionar la validez epistemológica y teórica de este «mito organizativo» estaríamos poniendo en duda, o, al menos, deberíamos también revisar los desarrollos teóricos que se formulan partiendo de los presupuestos teóricos de dicho «mito organizativo». Recordemos que el «mito organizativo» referido por Wallerstein comprendía la modernidad a partir de una lógica de progreso en la que, a partir del ascenso de la burguesía como clase social, ésta se formulaba como el sujeto histórico a través del cuál las sociedades se transformaban y avanzaban dejando atrás el oscurantismo medieval y caminando hacia la construcción de un estado social más avanzado. El «mito organizativo» de la modernidad, y esta parte resulta fundamental, entiende, desde un sentido de la historia marcada por la idea de progreso, que avanzamos y la modernidad se auto-comprende a sí misma como el tiempo histórico que ha encauzado a la humanidad en el camino correcto de la emancipación. Como vimos, existen distintas versiones de este «mito» (las cuáles son, en el fondo, las que recoge fundamentalmente Lyotard en los metarrelatos de la modernidad a los que se refiere el pensador francés). El liberalismo sitúa el egoísmo antropológico de sujetos que actúan movidos por su propio interés como el eje desde el cual se va a producir el desarrollo de las sociedades modernas. El marxismo entiende que la fundamentación de un sistema económico-social en el egoísmo individual no genera ninguna distribución de la riqueza por sí misma (función que desempeñaría la famosa «mano invisible» de Adam Smith) sino que conduce a un reparto desigual de la

riqueza generada en el sistema social y a una explotación del hombre por el hombre en el afán de obtener mayor riqueza. Pero entienden que, en todo caso, la revolución burguesa como agente modernizador es un paso necesario en la dialéctica de la historia para llegar al estado de progreso final que supone la creación de una sociedad sin clases. Aunque este es un punto que abordaremos en profundidad en la segunda parte del trabajo, nuestra hipótesis de trabajo es que esta forma teleológica guiada por la idea de progreso de comprender la modernidad es errónea. Frente a ella proponemos una comprensión “sistémica” de la modernidad que implica fundamentalmente que los acontecimientos que tratamos de describir de la epocalidad moderna deben ser siempre entendidos desde un punto de vista relacional y no desde un punto de vista progresivo. Es decir, no son el progreso con respecto a nada. Son las reglas de juego que se establecen dentro de un determinado sistema histórico, en este caso, la modernidad. Pero, como señalamos, este punto lo abordaremos en profundidad en la segunda parte de nuestro trabajo. Ahora lo que nos proponemos, como decíamos, es ver hasta qué punto, las teorías de la postmodernidad a las que nos hemos referido pueden estar determinadas por el «mito organizativo» de la modernidad y la idea de progreso que en él inoculada.

Si en esta tarea de revisión que nos proponemos volvemos a Lyotard, vemos como para el filósofo parisino uno de los puntos clave de transición de la modernidad a la postmodernidad, o una de las consecuencias que hacen que la modernidad se transforme en su condición postmoderna tiene que ver con la tesis del fin de los grandes metarrelatos de la modernidad. Nuestra contemporaneidad es postmoderna porque los grandes metarrelatos modernos han perdido su función legitimadora, son, a finales del siglo XX, insostenibles. Como vimos es su propia realización fáctica la que conduce al metarrelato moderno hacia su propio nihilismo. Delante de sí, el fin de los metarrelatos modernos, nos abre al tiempo de la postmodernidad que, a pesar de su regulación neoliberal, nos sitúa en la posibilidad de salvar «*le différend*», «los juegos del lenguaje» postmodernos. Si analizamos esta lógica argumental vemos que, implícitamente se está admitiendo la realidad del «mito organizativo» de la modernidad, en cualquiera de sus variantes, en la liberal, en la marxista, (o en su antepasado en forma de la historia de la providencia cristiana), y que es justamente el fracaso de estas metanarraciones lo que nos conduce a los tiempos postmodernos. La pregunta que nos hacemos es ¿y si el fracaso

de las metanarrativas modernas que nos aboca a los tiempos postmodernos no es en realidad tal fracaso porque estas metanarrativas no han existido realmente sino en el sentido de una falsa representación epistemológica de la realidad? ¿Y si entonces debieramos modificar nuestro enfoque para focalizarlo, no en el hecho de que se haya producido un fin de los metarrelatos modernos, sino en la tarea de entender las reglas de juego que se han establecido de forma sistémica en la epocalidad moderna? Lo que nos plateamos es que no puede hablarse del fin de algo que realmente no ha existido. El énfasis de nuestra argumentación debería focalizarse entonces por re-entender cuál es la verdadera naturaleza de aquello que pensábamos que era una línea de progreso pero que realmente no era tal. En este sentido nos parece que la interpretación de la postmodernidad del pensador francés es presa de los presupuestos epistemológicos del «mito organizativo» de la modernidad. También cabría pensar que en el mundo postmoderno «*le différend*» no deja de ser de nuevo aplastada por el nuevo metarrelato que quizás ha asumida la función legitimadora de los metarrelatos modernos: nos referimos a la imposición del modelo neoliberal como la forma más avanzada a que pueden aspirar las formaciones sociales. Recordemos el famoso eslogan ya comentado de TINA: *There is no alternative*. La muerte de los metarrelatos modernos nos habría conducido a la imposición de un único metarrelato neoliberal postmoderno.

En el caso de Habermas la pervivencia del «mito organizativo» de la modernidad y de la idea de progreso nos parece puede resultar más evidente que en el pensador francés. Habermas comprende la modernidad todavía como un proyecto inacabado sobre el que todavía podemos creer que su potencial emancipador pueda llegar a cumplirse siempre que consigamos generar las condiciones adecuadas para que esto se produzca. Estas condiciones pasan fundamentalmente por la superación de la lógica mercantilista que coloniza el “mundo de la vida” y por la integración de unas esferas del saber no autónomas en el ámbito de la vida cotidiana. Habermas asume que la idea de progreso ilustrada, corazón de la modernidad, es todavía factible siempre y cuando se creen las condiciones necesarias para ello. La cuestión es cómo se generan esas condiciones. Y la cuestión es que quizás, si la sociedad se transformara en los términos que señala Habermas es posible que lo que justamente estaría ocurriendo es que justamente estaríamos abordando las reglas de juego que definen el sistema moderno, para encontrarnos, ahora sí, dentro de un nuevo sistema histórico y social,

quizás, en este sentido, ahora sí, verdaderamente postmoderno. El proyecto de la emancipación de la razón ilustrada data del siglo XVIII. Entre el siglo XVIII y nuestro presente la historia se jalona con acontecimientos como la primera y la segunda guerra mundial, los totalitarismos y las purgas políticas, el holocausto judío. Quizás deberíamos tener más en cuenta la conocida frase de Adorno en la que se refiere a que no es posible escribir poesía después de Auschwitz. Quizás tampoco deberíamos hablar de utopía. O quizás la cuestión es que la utopía y el progreso no fueron en realidad nunca asuntos modernos. Buscarlos, encontrarlos, caminar hacia ellos, puede suponer justamente ir más allá de los límites de lo posible que define el sistema histórico de la modernidad.

La pervivencia de los presupuestos teóricos del «mito organizativo» en Fukuyama nos parece la más clara de todas. La postmodernidad post-histórica y post-ideológico que dibuja el autor estadounidense no es sino la conclusión lógica-ideológica de las tesis del desarrollismo. La comprensión de la historia en términos de una línea teleológica facetada en etapa de desarrollo que avanzan. Como vimos, esta comprensión no deja de ser una secularización de la comprensión de la historia agustiniana. Con el matiz importante que la utopía no descansa en la construcción de la ciudad de Dios sino en la construcción del estado neoliberal. Como buena teoría eurocéntrica y occidentalizante, escoge como modelo de desarrollo justamente el modelo social desarrollado en el contexto occidental, determinado fundamentalmente por los procesos de industrialización y mercantilización de lo social. Este modelo se erige a sí mismo como el ejemplo y modelo a seguir para el resto de las civilizaciones, pueblos, etnias, culturas, que no estén todavía adheridas a este sistema económico y social. Esta posición abraza el «mito organizativo» de la modernidad en su forma liberal sin cuestionamiento alguno. Como ya hemos señalado en el trabajo, estas tesis, desde nuestro punto de vista, se sustentan desde la deformación ideológica. No es de nuestro interés ahora analizar hasta qué punto esta deformación ideológica se sitúa en el terreno de la consciencia o de la inconsciencia, lo que como señalábamos, nos llevaría a terrenos de deformación diferentes: bien éticos o bien puramente epistemológicos.

La cuarta de las interpretaciones sobre la postmodernidad que hemos analizado en el presente capítulo, la de Fredric Jameson, quizás sea la que pueda mostrar más

ambigüedad respecto a su dependencia teórica con el «mito organizativo» de la modernidad. El foco aquí nos gustaría ponerlo justamente en cómo se piensan las transiciones históricas desde las corrientes neomarxistas y hasta qué punto esta manera de pensar las transiciones puede estar determinada por el «mito organizativo» de la modernidad. Cuando nos referimos a cómo pensar las transiciones nos referimos a la idea de, desde una perspectiva marxista, cómo se piensa que históricamente se va a producir el cambio desde un modelo social capitalista o un modelo social socialista o comunista en el que, supuestamente, se superarían las contradicciones y los procesos de explotación del hombre característicos de las sociedades capitalistas. Tradicionalmente, desde el pensamiento de la izquierda, las transiciones se han pensado desde dos grandes modelos, los cuales, ambos, nos parecen que están profundamente influenciados y determinados por la idea de progreso. Uno de los modelos para pensar las transiciones ha sido el modelo revolucionario. El modelo revolucionario sostiene que solo a través de la revolución se podrá pasar de una sociedad capitalista a una sociedad comunista. El modelo revolucionario ha tratado de legitimarse desde los presupuestos teóricos de una filosofía de la historia teleológica que suponía que la revolución social que transformaría la sociedad capitalista en una sociedad sin clases no era el capricho de una coyuntura epocal sino, más bien, el destino histórico de la humanidad, que alcanzaría con este estado su desenvolvimiento dialéctico final. Es decir, a la revolución nos guía directamente la idea de progreso directriz del desarrollo dialéctico de la humanidad. Una vez que se ha demostrado que la revolución no está legitimada desde ninguna metafísica de la historia (que toda metafísica de la historia es falsa), y que, es más, el proceso revolucionario surgido para luchar por la igualdad puede terminar en la deformación totalitaria y en el terror, la revolución como modo de transición se convierte en una versión profundamente problemática respecto de esta misma. La cuestión es que si nos quitamos el tamiz que impone la idea de progreso en nuestra forma de ver la realidad vemos que un proceso revolucionario es un proceso totalmente abierto. Es decir, simple y llanamente no sabemos lo que hay al otro lado de la revolución. Podría ser, por qué no, que se alcanzara el no lugar de la utopía. O podría ser, igualmente, que el resultado fuera una sociedad del terror. Una mirada a la historia nos invitaría a ser profundamente pesimista en nuestra predicción sobre cuál de las dos posibilidades podría ser el resultado final.

El otro modelo de pensar las transiciones desde la tradición del pensamiento de izquierdas es el reformista. A priori aparece como un modelo menos traumático, más progresivo, y aplicable a las sociedades con sesgo democrático como las occidentales en las que se supone que los ciudadanos están representados en la vida política de los Estados a través del voto y, por tanto, legitimados para reformar el sistema a través de los cauces establecidos para ello, si se cuenta con las mayorías suficientes que las reglas del juego democrático establecen. Se establece la idea, por tanto, de que las sociedades pueden progresar de forma ordenada en búsqueda de la superación de las contradicciones que envuelven la realidad del mundo presente. Revisar la reciente historia de las socialdemocracias europeas nos puede llevar a hacernos una clara idea de cuáles pueden ser los pros y contras de este modo de pensar las transiciones. Vemos como la vía reformista queda diluida en gran medida en una simple lucha por el reparto de las plusvalías que genera el sistema (siempre pensado a nivel estatal) y, por conseguir, un reparto más equitativo y justo de las mismas. Solo esta simple tarea resulta ya titánica. Una vía reformista no impulsa, a nuestro juicio, una reflexión sobre cuáles son las estructuras y los límites ontológicos del sistema que queremos reformar. En nuestra opinión es ahí, en el límite de lo posible de un sistema, donde hay que buscar la reforma. Si no, lo que hacemos tan solo es apaciguar tendencias que más tarde o más temprano se vuelven a manifestar en nuestro mundo presente. Cuando Jameson, apela al «utopianismo de la voluntad» como medio, quizás un tanto retórico, para señalar que el camino de la transformación social no debe verse limitado por la negatividad que en muchas ocasiones se desprende del análisis intelectual de la realidad, sigue inserto, desde nuestro punto de vista, en esa lógica teleológica, de corte marxista, un tanto incierta, que sueña la utopía, pero sin saber ciertamente cuál es el medio para llegar a ella.

Nos parece, por tanto, que los presupuestos teóricos insertos en el «mito organizativo» de la modernidad y en la idea de progreso siguen, desde distintas perspectivas, ejerciendo una fuerte influencia en la manera en que comprendemos la modernidad y determinando incluso las interpretaciones que se realizan sobre nuestro presente postmoderno. Nuestra propuesta, que abordaremos en la segunda parte del trabajo, será considerar que la modernidad no debe ser comprendida con una narrativa del progreso y de una emancipación siempre irrealizable, siempre postergada a un

incierto futuro. Frente a esta perspectiva, nuestra hipótesis será considerar a la modernidad como un sistema que como cualquier sistema queda organizando de acuerdo a unas determinadas reglas de juego. Esta consideración de la modernidad como sistema no implica ninguna consideración moral sobre el mismo ni sobre las relaciones que este sistema puede establecer con otras. Lo que implica es una perspectiva de análisis desde la que abordar cuáles son límites ontológicos y epistemológicos de dicho sistema, sus límites fronterizos sobrepasando los cuáles nos encontraríamos ya en otra forma de organización social.

Pero antes de ello, vamos a analizar una última forma en la que, de manera encubierta, vuelve a colarse en nuestro tiempo presente, metamorfoseado, el mito de la idea de progreso moderna: nos referimos a las teorías de la modernización y el concepto de desarrollo.

2.4.- LA TEORÍA DE LA MODERNIZACIÓN Y EL CONCEPTO DE SUBDESARROLLO

La teoría de la modernización surgió entre los años 50 y 60 de nuestro pasado siglo XX, en territorio estadounidense, coincidiendo con el desplazamiento de la dominación política y económica de Europa hacia la zona norte del continente americano y en el contexto de los procesos de descolonización de ese siglo XX y de la batalla ideológica entre el mundo capitalista occidental y el bloque comunista que caracterizó a este momento de nuestra historia. En un mundo ideológicamente dividido, la teoría de la modernización surgió como un modelo explicativo de las etapas y la evolución que un sistema social tiene que seguir para alcanzar el desarrollo. En este sentido, el objetivo principal de la teoría de la modernización era proporcionar un modelo de desarrollo a los países tercermundistas que evitara que estos tuvieran como modelo de desarrollo el modelo representado por el bloque comunista. No debemos olvidar que el concepto de “tercer mundo” es también un concepto nuevo surgido en esa misma época dentro del bagaje conceptual de las ciencias sociales occidentales. El término había sido creado por el sociólogo francés Alfred Sauvy quien en 1952 lo utilizaba en un artículo en el semanario *L'Observateur* titulado *Tres mundos, un planeta* en el que el sociólogo francés se refería a la existencia de un «tercer mundo», el más

importante de todos, que se correspondía con el conjunto de lo que desde las Naciones Unidas se denominaba países subdesarrollados. Desde la perspectiva de los dos grandes bloques ideológicos, el problema de ese tercer mundo subdesarrollado se entendía como un problema de geo-estrategia política en su lucha por el control geopolítico del planeta. La imposición del modelo de desarrollo a seguir resultaba, desde este punto de vista, vital¹⁶. Desde la perspectiva del tercer mundo subdesarrollado quizás el problema se plantea simplemente como el de tener la posibilidad del derecho a existir.

Vemos como desde esta perspectiva de análisis que estamos realizando, la teoría de la modernización aparece como una semántica muy cercana al concepto de “occidentalización”. Solé (1998, 20) se refiere a ello en los siguientes términos:

De este modo, modernización aparece de hecho como equivalente de occidentalización; y en sentido más estricto, de americanización o europeización. En consecuencia, el concepto de modernización queda restringido a las sociedades que siguen el modelo occidental de cambio social. La condición de modernidad dependerá a su vez de las características sociales, políticas y económicas de las democracias industriales occidentales, es decir, de Europa occidental, Estados Unidos de América y, posteriormente Japón. Otras sociedades como la Unión Soviética, China, o Cuba, que en las últimas décadas se han convertido en modelo para muchos países africanos y asiáticos que luchan por su independencia, no son tenidas en cuenta como “modelo”, o en virtud de la teoría de la convergencia de las sociedades industriales se estudian como “descendientes” de las sociedades occidentales. Tampoco se tiene en consideración el hecho de que sociedades tradicionalmente consideradas como “modernas” (por ejemplo los Estados Unidos e Inglaterra) pueden proseguir en su proceso de modernización y llegar a ser “más modernas”, en lugar de constituir el estado-final para otras muchas sociedades.

¹⁶ «Nous parlons volontiers des deux mondes en présence, de leur guerre possible, de leur coexistence, etc., oubliant trop souvent qu'il en existe un troisième, le plus important, et en somme, le premier dans la chronologie. C'est l'ensemble de ceux que l'on appelle, en style Nations Unies, les pays sous-développés. Nous pouvons voir les choses autrement, en nous plaçant du point de vue du gros de la troupe: pour lui, deux avant-gardes se sont détachés de quelques siècles en avant, l'occidentale et l'orientale. Faut-il suivre l'une d'elles ou essayer une autre voie?» (Alfred Sauvy, *L'Observateur*, 14 agosto 1952, nº 118, pág. 14).

En este sentido, como señala Solé (1998, 21) se podría considerar que la teoría de la modernización en su identificación con la idea de occidentalización se puede considerar que presenta cierto sesgo imperialista en el sentido de que lo que se produce es la imposición de un modelo a imitar, por las sociedades que están todavía en vías de alcanzar el desarrollo, que no es sino la representación de las características del estado de desarrollo actual que han alcanzado las sociedades occidentales y que se presentan a sí mismas como modelos a seguir. Es decir, se convierte en categoría universal algo que no es sino el desarrollo de un determinado modelo económico y social local. En todo caso, esto no es nada nuevo en nuestra tradición occidental de pensamiento. Recordemos como Turgot, en el siglo XVIII, terminaba la conferencia a la que ya hemos hecho referencia y en la que se exponía esa primera versión secularizada de la idea de progreso moderna de la siguiente manera:

¡Oh siglo de Luis el Grande, que tu luz ilumine también el reinado de su sucesor! ¡Que dure eternamente, que se extienda por toda la tierra! ¡Que los hombres sigan avanzando por el camino de la verdad! Mejor aún, ¡que lleguen a ser mejores y más felices! (Nisbet, 1996, 256)

Como señala Nisbet no puede ser obviado el sesgo etnocéntrico con el que terminaba Turgot su conferencia sobre el progreso. Compartamos la frase conclusiva de Nisbet (1996, 256): «No podemos dejar de señalar con cierta malicia que estas frases aluden a la imagen francesa de mejora y felicidad».

Al tomar como modelo el desarrollo de los países occidentales, para la teoría de la modernización, los fenómenos de la industrialización, la urbanización y, finalmente, también, la creación de las sociedades de consumo como último estadio del desarrollo social, se van a situar como los hitos más relevantes que una formación social debe alcanzar en su camino del desarrollo. En este sentido señala Solé (1998, 18) la descripción del proceso de modernización queda vinculada a que se produzcan las transformaciones sociales que estos fenómenos señalados necesitan para llevarse a efecto. Así señala la socióloga barcelonesa que la modernización sería un proceso

condicionado a un cambio de valores que permitiera la movilidad social frente a organizaciones sociales más tradicionales vinculadas a la posición y al parentesco. De igual manera necesita del nacimiento de la propiedad privada como institución o de que se genere un estado motivacional social en el que el cambio se considere positivo, suscitando como valor en los individuos el deseo del éxito personal y la participación dentro de un orden social cambiante. La economía nacional del estado en desarrollo pasaría así de una economía fundamentalmente de subsistencia a una economía nacional comercializada y mercantilizada lo que ocasionará, entre otras cosas, el consabido descenso de la población ocupada en la agricultura que pasa a los sectores industrial y de servicios, así como la creciente demanda de trabajo especializado. La teoría de la modernización no hace sino, como decíamos, llevar a universal el modelo de desarrollo social occidental.

Quizás uno de los ejemplos más representativos de esta teoría de la modernización sea el trabajo economista estadounidense Whitman Rostow. En su obra de 1960 *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, Rostow señalaba que todas las sociedades deberán pasar por cinco etapas en su camino hacia el desarrollo, cinco etapas que coinciden en lo fundamental con las etapas por las que han pasado las sociedades occidentales en su camino hasta alcanzar su formación como sociedades de consumo. Así todas las sociedades en su proceso de desarrollo deben partir de una primera etapa que se corresponde con el estadio de la sociedad tradicional. La sociedad tradicional se caracteriza fundamentalmente por una actividad económica de subsistencia en el que el sistema de comercio funciona fundamentalmente a partir del trueque. La segunda etapa por las que deben pasar las sociedades en su proceso de desarrollo se corresponde con una etapa de transición en la que se genera la configuración de las condiciones previas necesarias para que se produzca el «despegue económico». En esta etapa se produce un incremento en la especialización en el trabajo, al igual que se genera excedente en el comercio. Se producen relaciones comerciales con el exterior, centradas fundamentalmente en los productos primarios básicos. La tercera de las etapas del desarrollo de una sociedad en su proceso de modernización se corresponde ya con la etapa del «despegue». Es la etapa que coincide con el proceso de industrialización de una sociedad. En esta etapa cada vez un número mayor de trabajadores se desplaza desde el sector agrícola al industrial. Las transformaciones

económicas de esta etapa de «despegue» van acompañadas de la evolución de las instituciones políticas y sociales de acuerdo a las exigencias de los procesos de industrialización. La cuarta etapa del desarrollo en el proceso de modernización tiene que ver con una fase de madurez en la que la innovación tecnológica provoca un abanico de nuevas oportunidades de inversión. La economía se centra en el sector de los bienes y servicios teniendo menos dependencia de las importaciones. Por último, la quinta etapa y última etapa de la modernización, tiene que ver con la formación de las sociedades de consumo, sustentadas en el consumo masivo y en el que las industrias dedicadas a bienes de consumo se convierten en el área dominante de la economía. Para Rostow las sociedades de consumo parecerían representar algo así como la materialización del tiempo post-histórico de la utopía. Estas cinco etapas del desarrollo propuestas por Rostow trataron de ser aplicadas por el Gobierno de Estados Unidos en la década de 1960 en Latinoamérica dentro del programa *Alianza por el progreso* del presidente John F. Kennedy que buscaba evitar el desarrollo del comunismo en América Latina. Desde la teoría de la modernización el subdesarrollo se concibe, por tanto, como una etapa inicial, en cierto sentido, primitiva, dentro de un proceso facetado en el que si se establecen las condiciones pertinentes la resultante será la configuración de un modelo social y económico a imitación de las sociedades capitalistas occidentales.

Una versión radicalmente opuesta a esta sobre el concepto de subdesarrollo (e implícitamente también sobre el de desarrollo) es el que se elabora desde la teoría de la dependencia. La teoría de la dependencia surgió en torno a la década de los 60 de nuestro pasado siglo XX tratando de explicar el porqué del estancamiento económico y social de América Latina en ese siglo XX. Como veremos su explicación sobre el origen del subdesarrollo es totalmente distinta a la esgrimida desde el bando que defiende la teoría de la modernización. La teoría de la dependencia plantea que el subdesarrollo no se puede entender como un fenómeno endógeno de una determinado Estado, sino que, en un mundo relacional y de flujos de intercambio económicos y comerciales interestatales. el subdesarrollo surge como fruto de relaciones comerciales desiguales entre los estados. Se genera así un modelo de economía-centro y economía-periferia, en el que los países centrales, ricos, condicionan el crecimiento de los periféricos, manteniendo a estos en una situación de subdesarrollo. Esta teoría dependencia había tenido ya una primera formulación en la conocida tesis Prebisch-

Singer, formulada por Raúl Prebisch, en el momento, secretario ejecutivo de la recientemente creada de la *Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)* y en la que se apuntaba la tendencia secular del deterioro de los términos de intercambio que favorecen a los países industrializados en detrimento de los productores de materias primas.

Quizás unos de los teóricos más destacados de aquellos años 60 de la teoría de la dependencia fue el sociólogo alemán André Gunder Frank. Frank, siguiendo el análisis de la «morfología del atraso» del economista americano, aunque de origen ruso, Paul Baran, quien en 1957 en su libro *La economía política del crecimiento* entendía el subdesarrollo como consecuencia del imperialismo y del colonialismo, Frank acuñaba el concepto de «metrópoli-satélite» para describir estas relaciones de dependencia que se producen entre países centro y países periferia a partir de sus análisis del subdesarrollo de países de América Latina como Chile o Brasil. En 1966 se publicó en la revista *Monthly Review* uno de sus artículos más conocidos *El desarrollo del subdesarrollo* en el cual, como el mismo título ya indica, se expone la tesis de que el desarrollo y el subdesarrollo son fenómenos co-implicados. En este artículo Frank señala que la formulación de una teoría del desarrollo en términos occidentalizantes, es decir, poniendo como modelo el desarrollo de los países del occidente industrializado se basaba en la ignorancia respecto a cuál era la verdadera historia económica y social de los países que ahora se encuentran en subdesarrollo, ya que esta historia es muy distinta a la de los países occidentales que se promulgan como modelo. El subdesarrollo pensado desde categorías teóricas y desde la experiencia histórica de los países avanzados capitalistas de Europa y Norteamérica asume que todos los países subdesarrollados deben pasar por las mismas etapas de desarrollo que jalaron la historia de los países occidentales. Pero esta manera de proceder intelectual es, para Frank, profundamente ignorante respecto a cuál es ha sido la verdadera historia de los países que actualmente son subdesarrollados:

No podemos esperar que se formulen una teoría y unas políticas adecuadas del desarrollo para la mayoría de la población mundial que sufre de subdesarrollo sin aprender primero cómo su historia social económica y pasada, condujo a su actual

subdesarrollo. Sin embargo, la mayoría de los historiadores estudia sólo el desarrollo de los países metropolitanos desarrollados y dedica poca atención a los países colonizados y subdesarrollados. Por esta razón la mayoría de nuestras categorías teóricas y de nuestras guías para una política de desarrollo han sido derivadas de la experiencia histórica de los países capitalistas avanzados de Europa y Norteamérica [...] Esta ignorancia y esta presunción nos conducen a graves errores sobre el subdesarrollo y el desarrollo contemporáneos. Es más: la mayoría de los estudios del desarrollo y del subdesarrollo no tienen en cuenta las relaciones económicas y de otro tipo entre las metrópolis y sus colonias económicas a lo largo de la historia de la expansión y desarrollo mundial del sistema mercantilista capitalista. (Frank, 2005, 145-46)

La teoría de la modernización equipara el subdesarrollo con alguna etapa primitiva del desarrollo de los países de Occidente, cuando, en realidad, los países occidentales no llegaron a tener nunca una condición de subdesarrollo como tal (aunque puedan haber sido países no desarrollados). Frente a este planteamiento sostiene el sociólogo alemán que bastaría un «moderado» conocimiento de la historia para ver que ni el pasado ni el presente de los países subdesarrollados se parece en ningún aspecto relevante al pasado de los países hoy desarrollados; y, también para ver, como los países hoy desarrollados nunca estuvieran subdesarrollados. El subdesarrollo contemporáneo no es una cuestión endógena de los Estados, sino que es un producto histórico resultados de las relaciones económicas entre los países metropolitanos centrales y los países periféricos subdesarrollados. Este tipo de relación no es algo coyuntural. Mas bien se presenta como esencial y estructural del desarrollo del sistema capitalista a nivel mundial:

[...] la investigación histórica demuestra que el subdesarrollo contemporáneo es en gran medida el producto histórico de las relaciones económicas y de otro tipo, pasadas y actuales, que mantuvo y mantiene el país satélite subdesarrollado con los países metropolitanos ahora desarrollados. Además, estas relaciones son una parte esencial de la estructura y el desarrollo del sistema capitalista en su totalidad a escala mundial [...] Abundantes pruebas sugieren –y estoy seguro de que, en el futuro, la investigación histórica lo confirmará– que la expansión del sistema capitalista en los últimos siglos

penetró de manera efectiva y completa incluso en los sectores aparentemente más aislados del mundo subdesarrollado. Por lo tanto, las instituciones y relaciones económicas, políticas, sociales y culturales que observamos actualmente son productos del desarrollo histórico del sistema capitalista, en no menor medida que lo son los aparentemente más modernos rasgos capitalistas de las metrópolis nacionales de estos países subdesarrollados. (Frank, 2005, 146-147)

Wallerstein va a considerar el concepto de modernización como una de las grandes falacias del siglo XX. Un eufemismo para no llamar a las cosas por su nombre y para seguir legitimando el statu quo geopolítico de los Estados que se auto-postulan como modelos. La tesis es clara al respecto. Nosotros no vivimos en un mundo que se moderniza. Vivimos, simple y llanamente, en un mundo capitalista:

No vivimos en un mundo que se moderniza, sino en un mundo capitalista. Lo que le hace moverse no es la necesidad de progreso, sino la necesidad de beneficio. El problema de las clases oprimidas no es cómo comunicarse dentro de ese mundo, sino cómo derribarlo. Ni Gran Bretaña ni Estados Unidos ni la Unión Soviética son un modelo para el futuro de nadie. Son estructuras estatales del presente, instituciones parciales (no totales) que operan en el seno de un sistema-mundo singular, que sin embargo evoluciona, como siempre ha evolucionado. (Wallerstein, 2004, 116)

Puede ser que, al final, la pareja de baile de la modernidad no fuera en realidad la idea de progreso, sino, más bien, el capitalismo. Modernidad y capitalismo, capitalismo y modernidad, unen sus significados en una simbiosis que se entronca en la esencialidad de ambas realidades. Entender la modernidad y construir su narrativa nos sitúa en la perspectiva de entender el capitalismo y construir su narrativa. El capitalismo, en todo caso, no deberemos entenderlo solo como un sistema económico, sino más bien como la *Weltanschauung* de la modernidad. El capitalismo no solo es economía, no solo es mercado. Para poder ser necesita de su irrigación en todas las esferas de lo social, en todos sus ámbitos. Determina nuestros patrones culturales,

nuestros valores morales, nuestras perspectivas epistémicas. Determina, en el sentido althusseriano del concepto, la ideología de la modernidad. Es el «cemento» que permite la cohesión social, es el aire que la sociedad respira en su continúa lucha por existir como estructura social.

Trataremos de analizar ahora, en la segunda parte del trabajo, cuáles son características esenciales de esta modernidad que abraza al fenómeno del capitalismo hasta prácticamente confundir sus formas. El acercamiento lo vamos a hacer a partir de la perspectiva de análisis de los «sistemas-mundo» de Immanuel Wallerstein, una teoría que nacida desde las ciencias sociales, o más exactamente desde las ciencias sociales históricas, aboga por la construcción de un saber «unidisciplinar» que elimine los límites y las limitaciones que se interponen entre la actuales divisiones disciplinarias y construya un epistemología holística desde la que poder comprender la complejidad de lo real.

3.- EL ANÁLISIS DE LOS SISTEMAS-MUNDO

La perspectiva de análisis de los sistemas-mundo de Immanuel Wallerstein tuvo su origen con la publicación en 1974 del libro *El moderno sistema mundial I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. En esta obra, que nacía como el primer de un total de cuatro volúmenes proyectados, en los que se planeaba el análisis de la evolución del sistema-mundo moderno hasta 1914¹⁷, el sociólogo estadounidense trataba de explicar cuáles fueron los

¹⁷ Hasta la fecha Wallerstein ha publicado cuatro volúmenes de su análisis de sistemas-mundo del mundo moderno. Los cuatro volúmenes se dividen en los que el autor considera las etapas más representativas en la configuración del mundo moderno jalonadas al ritmo que marcaba la evolución del capitalismo. Así el primer volumen estudiaría los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI, el segundo volumen el proceso de mercantilismo y consolidación de esa economía-mundo europea abarcando el periodo cronológico de 1600 a 1750, el tercer volumen estudia lo que denomina la segunda era de la gran expansión de la economía-mundo capitalista, en un periodo que abarca las fechas entre 1730 y 1850, y el cuarto y último volumen publicado hasta la fecha se centra en la configuración del fenómeno del liberalismo abarcando desde 1789 a 1914. En el prólogo a la edición del año 2011 del primero de los volúmenes señala Wallerstein que, al menos serían necesarios la elaboración de otros dos volúmenes más (sino tres) que abarcaran la evolución del capitalismo y del sistema-mundo moderno hasta nuestros días, aunque señalando que no sabe si podrá emprender la tarea de completar la redacción de estos volúmenes restantes. En todo caso, señala que su perspectiva de análisis sobre la evolución del capitalismo desde 1914 puede encontrarse en el resto de ensayo y escritos del sociólogo americano en donde se tratan

acontecimientos históricos claves que funcionaron como principios motores del origen del mundo moderno. Es decir, la obra trataba de describir cuál fue el proceso de cambio social histórico que tuvo como consecución la creación de la modernidad como periodo histórico. En esta tarea de investigación sobre cuáles fueron los orígenes de la modernidad Wallerstein introducía algunas variaciones en la perspectiva de análisis desde las que se venía abordando el análisis de la modernidad desde las ciencias sociales. Estas variaciones de perspectiva que introduce Wallerstein en su análisis deben ser entendidas, como señala el propio Wallerstein, como «una protesta contra la forma en que quedó estructurada la investigación social desde su concepción a mediados del siglo XIX, a partir de una serie de suposiciones a priori normalmente incuestionadas» (Wallerstein, 2012, 134). El análisis de los sistemas-mundo va a plantear que estos supuestos teóricos sobre los que se han fundamentado las líneas de investigación de las ciencias sociales desde el siglo XIX han tenido «el efecto de cerrar, en vez de abrir, muchos de los interrogantes» que se estaban planteando estas disciplinas. Es decir que en vez de aportar luz sobre ellos tenían como consecuencia producir una deformación en su comprensión.

El análisis de los sistemas-mundo nos sitúa, por tanto, en una perspectiva de «debate sobre los fundamentos» que han determinado la comprensión de las ciencias sociales y sus líneas de investigación desde el siglo XIX. Wallerstein señala que este debate sobre los fundamentos no se debe entender tanto desde la perspectiva de «repensar» estos fundamentos sino desde la perspectiva de «impensarlos». El matiz puede parecer puramente retórico pero nos parece importante detenernos un momento en la distinción de significado que Wallerstein pretende establecer entre «repensar» e «impensar». Señala Wallerstein (1999, 3) que la acción de «repensar» los fundamentos y las teorías de una disciplina es un proceso normal del desarrollo de la actividad científica cuando aparecen nuevas evidencias o cuando las predicciones de un determinado ámbito científico no se cumplen. La ciencia, lo que hace en estas situaciones, es «repensar» las hipótesis que hasta el momento se sostenían sobre un ámbito de la realidad tratando de ajustarlas a los nuevos datos obtenidos o tratando de que las hipótesis corregidas puedan responder ante las anomalías frente a las cuales la

numerosos temas concernientes a la evolución del sistema-mundo moderno desde 1914, si bien es verdad, no con el tipo de narración y análisis sistémico que podemos encontrar en los 4 volúmenes mencionados.

teoría todavía no había podido dar respuesta. Frente a este sentido del concepto «repensar», con el concepto de «impensar» Wallerstein pretende situarse en un plano epistemológico distinto del discurso científico. «Impensar» hace referencia, no tanto a la revisión o la corrección de las teorías dentro de un determinado paradigma científico, sino a la tarea de cuestionar los presupuestos teóricos que fundamentan y sostienen la legitimidad de ese paradigma epistemológico¹⁸. Wallerstein plantea que es necesario «impensar» los presupuestos teóricos de las ciencias sociales tal y como estos quedaron configurados desde el siglo XIX porque muchas de sus suposiciones, que están profundamente arraigadas en nuestra en nuestra mentalidad y en nuestra manera de ver el mundo, se presentan como «la principal barrera intelectual para analizar [hoy en día] con algún fin útil el mundo social» (Wallerstein, 1999, 3). La tarea de «impensar» tal y como Wallerstein describe este concepto tiene que ver, por tanto, con el intento de cuestionar, o de situarse fuera de la *Weltanschauung* desde la que se ha abordado el estudio del cambio social en las ciencias sociales y desde la que se ha tratado de explicar la modernidad. En todo caso, es importante señalar que, sin embargo, Wallerstein no está proponiendo una nueva *Weltanschauung*, ni una nueva “teoría” para las ciencias sociales históricas con el planteamiento del análisis de los sistemas-mundo. El análisis de los sistemas-mundo debe ser entendido, al menos, en sus comienzos, como una nueva «perspectiva» de análisis desde las que abordar la problemática del cambio social y de la explicación de los procesos constitutivos de la modernidad. Solo será el desarrollo futuro de esta nueva perspectiva de análisis, la que determinará si el análisis de los sistemas-mundo puede convertirse, o no, en un nuevo paradigma de las de las ciencias sociales:

¹⁸ Ya hemos hecho referencia anteriormente a la similitud que nos parecía encontrar entre el concepto de «mito organizativo» de Wallerstein y el concepto de «paradigma» de Kuhn. De igual manera nos aparece apreciar aquí igualmente muchas similitudes entre las nociones e implicaciones de los conceptos «repensar» e «impensar» en Wallerstein y el modelo de desarrollo científico descrito por el filósofo de la ciencia estadounidense. Las etapas de «ciencia normal», el surgimiento de «anomalías» que la ciencia establecida no puede explicar, el intento de explicación de esas anomalías ajustando las teorías y las hipótesis explicativas desde el paradigma científico dominante hasta la final revolución científica que supone la aparición de un nuevo paradigma epistemológico desde el que explicar la realidad, son conceptos que nos parecen muy cercanos a los razonamientos que establece Wallerstein al diferenciar entre los conceptos de «repensar» e «impensar».

Seré claro desde el principio. *No* estoy proponiendo un nuevo paradigma para nuestro trabajo colectivo en lo que puedo denominar como ciencias sociales históricas, más bien trato de exponer lo que considero confuso y limitante en los principales puntos de vista, con la esperanza de estimular la búsqueda de un nuevo paradigma que a muchos les tomará bastante tiempo y esfuerzo construir. Este libro es parte de un esfuerzo por arrancar la maleza de un bosque muy denso, bien definido desde el punto de vista organizacional, que obstaculiza nuestra visión. (Wallerstein, 1999, 3)

Pero el énfasis, por el momento, sigue siendo puesto por Wallerstein en el hecho de que el análisis de los sistemas-mundo supone un «llamamiento a un debate sobre el paradigma» más que un nuevo paradigma en sí mismo. En el prólogo de la edición del año 2011 del primer volumen sobre *El moderno sistema mundial*, el sociólogo estadounidense insiste en esta idea:

De cualquier manera, estoy convencido –¿cómo podría no estarlo?– de que el análisis de los sistemas-mundo es un elemento necesario para superar los paradigmas restrictivos de la ciencia social del siglo XIX. No es, como he dicho en un detallado itinerario intelectual, ni una teoría ni un nuevo paradigma (aunque hay quienes piensan que es ambas cosas) sino un “llamamiento a un debate acerca del paradigma”. (Wallerstein, 2016(A), 30)

Aunque la perspectiva de análisis de los sistemas-mundo se presenta como un modo de análisis nuevo dentro del mundo de las ciencias sociales, Wallerstein reconoce que no hay nada que pueda surgir del vacío y que «ninguna perspectiva puede ser enteramente nueva», sino que toda idea tiene que estar siempre relacionada y basada en argumentaciones previas, así como en un contexto de tiempo determinado. Es decir, el análisis de los sistemas-mundo se reconoce perteneciente e inscrito en el desarrollo de las estructuras de del saber de la modernidad. En este sentido, no se sitúa en una posición de ruptura frente a la tradición epistemológica de la modernidad. Se sitúa en una posición de reconocimiento de que es solo la evolución de la tradición

epistemológica de la modernidad la que posibilita la apertura a la perspectiva de análisis de los sistemas, y que es justo este marco de posibilidad el que va a determinar las relaciones que la perspectiva de análisis de los sistemas-mundo entabla con la tradición epistemológica en la que se encuentra inserto:

El análisis de sistemas-mundo se originó a principios de los años setenta como una nueva perspectiva acerca de la realidad social. Algunos de sus conceptos habían estado en uso durante largo tiempo y otros eran nuevos o al menos no habían recibido un nombre hasta el momento. Los conceptos solo pueden entenderse dentro del contexto de su tiempo. Esto es más cierto todavía en lo que respecta a perspectivas cuyos conceptos adquieren significado primariamente en relación con los demás, según el modo en que todos se combinen en un enfoque. Las nuevas perspectivas, además, por lo general se entienden mejor si uno las considera como una protesta contra otras anteriores. Las nuevas perspectivas sostienen siempre que las antiguas, las que gozan de mayor aceptación en su momento, son por un lado significativamente inadecuadas, erradas o tendenciosas, y por el otro se convierten más en una barrera para la comprensión de la realidad social que en una herramienta para analizarla. (Wallerstein, 2006, 13)

Si atendemos a cuáles son las influencias principales a través de las cuales se han originado los conceptos (algunos en uso, otros nuevos o innombrados) que van a articular metodológica y epistemológicamente la perspectiva de análisis de los sistemas-mundo, nos parece que podríamos señalar, al menos, cuatro grandes “orígenes”. Por un lado, el análisis de los sistemas-mundo bebe la teoría de la dependencia iniciada con los estudios de la CEPAL en los años 50 de nuestro pasado siglo XX y que tratan sobre las relaciones desiguales de intercambio que se producen entre los países del centro y los países de la periferia en un sistema de intercambio capitalista. Por otro lado, otra de las influencias principales de los análisis de sistemas-mundo la encontramos en Marx y su metodología materialista de análisis de las formaciones sociales. Aunque bien es verdad que, nos parece, la relación con Marx debe entenderse desde una perspectiva bastante libre, no dogmática, en el uso de los conceptos marxianos y del materialismo. O, si queremos expresarlo de otra manera, Marx aparecería como una fuente inspiradora del

análisis de sistemas-mundo¹⁹. Además de la teoría de la dependencia y de la influencia inspiradora de Marx, la perspectiva de análisis de los sistemas-mundo cuenta con dos influencias que consideramos principales respecto a la formación del bagaje conceptual y metodológico del análisis de sistemas-mundo: nos referimos, por un lado, a la *Escuela de los Annales* (y, en especial, al que fuera líder de su segunda generación, el historiador Fernand Braudel) y al trabajo sobre sistemas complejos del científico Ilya Prigogine. Braudel y Prigogine van a determinar aspectos claves del análisis de sistemas-mundo como la noción de tiempo (y la noción de tiempo social), la comprensión del sentido «unidisciplinar» de la actividad científica o la comprensión del fenómeno social desde las perspectivas de las teorías de la complejidad. Veamos con un poco más de detalle cuáles son estas relaciones que se establecen entre el trabajo de Wallerstein y los trabajos de Braudel y Prigogine.

En su libro *La historia y las ciencias sociales*, Braudel describía tres tipos de tiempo a través de los cuáles quedaría articulada la realidad social y que denomina el tiempo corto, o tiempo de los acontecimientos, el tiempo de la coyuntura y el tiempo de la *longue durée* o tiempo de las estructuras. El primero de los tiempos, el tiempo del acontecimiento es el referido al tiempo de la vida cotidiana, es un tiempo hecho a medida de los individuos, es el tiempo de nuestras decisiones y de nuestras tomas rápidas de conciencia, según señala Braudel (1970, 65). Es un tiempo en el que pueden quedar unidos los que llamamos «los grandes acontecimientos históricos» junto con los sucesos que podemos considerar como «los mediocres accidentes de la vida ordinaria: un incendio, una catástrofe ferroviaria, el precio del trigo [...]» (Braudel, 1970, 66). Es el tiempo que nos conduce a la historia del tiempo corto, del tiempo episódico. Este es el tiempo que dominaba en los análisis de la historiografía dominante en la época de Braudel, *l'histoire événementielle*, frente a la cual se enfrenta intelectualmente Braudel siguiendo, en este sentido, la tradición ya iniciada por la *Escuela de los Annales*.

¹⁹ En este sentido se refiere Wallerstein a la figura de Marx: «Marx sabía, cosa que muchos de los que se dicen discípulos suyos no saben que era un hombre del siglo XIX cuya visión estaba inevitablemente limitada por esa realidad social. Sabía, cosa que muchos no saben, que una formulación teórica sólo es comprensible y utilizable en relación con la formulación alternativa a la que aquella ataca explícita o implícitamente, y que es totalmente irrelevante para formulaciones de otros problemas basados en otras premisas. Sabía, cosa que muchos no saben, que había una tensión en la presentación de su obra entre la exposición del capitalismo como un sistema perfecto (lo que de hecho nunca había existido históricamente) y el análisis de la realidad cotidiana concreta del mundo capitalista. Utilicemos, pues, sus escritos del único modo sensato: como los de un compañero de lucha que sabía tanto como él sabía.» (Wallerstein, 2014, 8)

El segundo de los tiempos a los que hace referencia Braudel es el que denomina el tiempo «recitativo de la coyuntura». Si el tiempo del acontecimiento nos sitúa frente a al tiempo presente en su inmanencia, en la secuencia aparentemente casual de los episodios que jalonan la vida cotidiana, el tiempo de la coyuntura nos sitúa en un tiempo más lento que busca las repeticiones de los acontecimientos, las lógicas de las curvas senoides que encontramos cuando nuestra mirada se sitúa frente a la «decena de años», frente al «cuarto de siglo», o frente al «medio siglo». Es, por tanto, un tiempo que busca repeticiones, ciclos, en una escala de tiempo que podríamos considerar de media duración y de la que se derivaría una «historia coyuntural». Un tipo de historia en la que entrarían inevitablemente en juego elementos de cuantificación.

El último de los tiempos a los que va a hacer referencia Braudel, el tiempo en el que se va a desenvolver y desarrollar fundamentalmente la obra de Braudel, es el tiempo de la *longue durée*, el tiempo de la larga duración. El tiempo de la *longue durée* es el tiempo de la estructura, estructura, sin embargo, que no debe confundirse con el concepto de estructura derivado del estructuralismo y de la obra de Lévi-Strauss. Frente al carácter atemporal y mítico de la estructura en la formulación de Lévi-Strauss, la *longue durée* braudeliiana debe entenderse como una formación temporal, sujeta al desgaste del tiempo, capaz de desarrollarse en vidas seculares, pero que como todo organismo tiene sus procesos de crecimiento, maduración, desgaste y, finalmente, desaparición. La *longue durée* braudeliiana debe entenderse como una unidad temporal e histórica, no mítica y atemporal. Nos parece relevante recuperar las propias reflexiones que realiza el historiador francés sobre qué entiende por estructura:

La segunda, mucho más útil, es la palabra *estructura*. Buena o mala es ella la que domina los problemas de larga duración. Los observadores de lo social entienden por estructura, una organización, una coherencia, unas relaciones suficientemente fijas entre realidades y masas sociales. Para nosotros, los historiadores, una estructura es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura; pero, más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar. Ciertas estructuras están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones: obstruyen la historia, la entorpecen y, por tanto, determinan su transcurrir.

Otras, por el contrario, se desintegran más rápidamente. Pero todas ellas, constituyen, al mismo tiempo, sostenes y obstáculos.» (Braudel, 1970, 70)

En verdad, a parte de estos tres tiempos (el acontecimiento, la coyuntura y la *longue durée* o estructura) con los que quedaría configurado la propuesta de análisis del tiempo social del historiador francés, Braudel hará referencia a un cuarto concepto de tiempo, que es justamente el que recoge y hace referencia a la noción de tiempo atemporal y mítico del concepto de estructura de Lévi-Strauss. De existir, señala Braudel, este tiempo se correspondería con el tiempo de los sabios²⁰.

En su análisis, Braudel va a criticar los dos tiempos que se sitúan en los extremos de este arco que hemos descrito: tanto el tiempo de los acontecimientos, que como polvo que se mete en nuestros ojos o como si se tratase de la perspectiva de la espesura que en realidad no nos permite ver el bosque, como el tiempo eterno de la estructura en su versión atemporal y mítica del estructuralismo, *la très longue durée*, no son tiempos adecuados para pensar y comprender la realidad social. Para el pensador francés serán los dos tiempos intermedios, el tiempo de la «coyuntura» y el tiempo de la *longue durée*, los dos tiempos adecuados para acercarnos a la comprensión de complejidad social:

La objeción básica de Braudel a estos dos conceptos del tiempo es que ninguno de ellos toma el tiempo en serio. Braudel piensa que el tiempo eterno es un mito, y que el tiempo episódico, el tiempo del suceso, es, en su famosa frase, “polvo”. Sugiere que la realidad social de hecho ocurre principalmente en dos tipos de tiempos que han sido en gran parte ignorados tanto por los historiadores idiográficos como por los científicos sociales nomotéticos. Denomina a estos tiempos los de la *longue durée* (larga duración), o tiempo estructural, largo pero no eterno, y el de la *conjoncture* (coyuntura), o tiempo cíclico, el tiempo de rango intermedio, el tiempo de ciclos “dentro” de estructuras.

²⁰ «La operación consiste en pasar del tiempo corto al tiempo menos corto y al tiempo muy largo (este último, si existe, no puede ser más que el tiempo de los sabios) para después, una vez alcanzado este punto, detenerse, reconsiderar y reconstruir todo lo nuevo, ver girar todo en torno a uno, no puede dejar de ser sumamente tentador para un historiador.» (Braudel, 1970, 98)

Ambos tiempos son constructos de analista, pero también son simultáneamente realidades sociales que restringen a los agentes. (Wallerstein, 2002, 271)

En todo caso, de la importancia que Braudel concede al tiempo de la coyuntura y de la *longue durée* como los tiempos desde los cuales las ciencias sociales se deben acercar a la realidad social no debemos concluir que Braudel esté rechazando ninguna de las otras dos temporalidades, ninguna de las otras dos duraciones, ni la del acontecimiento, ni la de la muy larga duración (en caso de que esta pudiéramos afirmar que existiera). El foco lo pone Braudel más bien en la comprensión de que en realidad todos los tiempos sociales forman parte de una única duración, la duración de lo real, y que su división proviene solo de nuestra esfera epistemológica, es decir, son «creaciones de nuestro espíritu», en todo caso, necesarias para poder abordar y pensar la complejidad de la realidad social. Pero estas divisiones no hacen que las duraciones resultantes sean en modo alguno excluyentes o incompatibles entre sí:

De hecho, las duraciones que distinguimos, son solidarias unas de otras: no es tanto la duración la que es creación de nuestro espíritu, sino las fragmentaciones de esta duración. Pero estos fragmentos se reúnen al cabo de nuestro trabajo. Larga duración, coyuntura, acontecimiento, se ajustan sin dificultad, puesto que todos ellos se miden en una misma escala. Por lo mismo, participar espiritualmente en uno de estos tiempos equivale a participar en todos ellos. (Braudel, 1970, 98)

Wallerstein resalta el gran aporte que supone esta consideración de múltiples tiempos sociales para pensar la realidad social, definidos, cada uno, según su serie de características esenciales. Para Wallerstein esta consideración braudeliiana de múltiples tiempos sociales nos pone en disposición de superar las limitaciones y las antinomias que se generan desde las perspectivas puramente idiográficas o puramente nomotéticas de acercamiento a lo social. La concepción de la realidad social a partir de múltiples tiempos sociales, intercalados a través de una especie de «dialéctica de las duraciones» no situaría en una nueva perspectiva desde la que comprender las relaciones entre lo

particular y lo universal, y también, en una nueva perspectiva desde la que entender las relaciones entre tiempo y duración:

Braudel concluye con dos afirmaciones. En primer lugar, hay muchos tiempos sociales que se entrelazan y deben su importancia a una especie de dialéctica de las duraciones. De ahí que, en segundo lugar, ni el acontecimiento efímero y microscópico ni el dudoso concepto de una realidad infinita y eterna puedan servir para un análisis inteligente. Debemos situarnos, por el contrario, en lo que yo llamaría el tercio no excluido –a la vez tiempo y duración, un particular y un universal que es al mismo tiempo ambos y ninguno de los dos– si queremos llegar a una comprensión inteligible de la realidad. (Wallerstein, 2012, 165)

Además de esta concepción de los tiempos sociales de Braudel, el análisis de sistemas-mundo de Wallerstein recibe también una clara influencia del carácter holístico del discurso braudeliano y del propósito del historiador francés de explotar los límites epistemológicos clásicos entre las disciplinas y producir un discurso teórico que, más que en clave multidisciplinar, debería interpretarse en clave de «unidisciplinariedad», según el término propuesto por Wallerstein. Se trata de la propuesta de construcción de un discurso teórico que vaya más allá de los límites establecidos por la división en disciplinas resultado de la evolución de las estructuras del saber en la modernidad. Braudel se pronunciaba así al respecto:

Mi idea es que hay una única itinerancia [...] Si uno intenta unir en matrimonio la historia y la geografía, o la historia y la economía, pierde su tiempo. Uno debe hacer todo al mismo tiempo [...]. La interdisciplinariedad es el matrimonio legítimo entre dos disciplinas lindantes. Yo estoy a favor de la promiscuidad generaliza. Los devotos que hacen interciencia uniendo en matrimonio dos ciencias son demasiado prudentes. Lo que debe prevalecer es la inmoralidad: mezclamos todas las ciencias, incluso las tradicionales, la filosofía, la filología, etc., que no están tan muertas como creemos. (Citado en Wallerstein, 2005, 57)

El intento de descripción sistémica de la evolución y el desarrollo del sistema-mundo que realiza Wallerstein en sus hasta ahora cuatro volúmenes publicados de *El moderno sistema mundial* podrían verse como la propuesta y el intento de ejecución de esta narrativa «unidisciplinar» sobre la realidad social (en este caso, sobre la modernidad) que realiza el sociólogo estadounidense. La itinerancia y la «unidisciplinaridad» implican un modo global e integrado de acercarse a la realidad social en el que se aborden sucesivamente sus expresiones económicas, políticas e ideológico-culturales. Tal es la propuesta conceptual y metodológica que defiende Wallerstein como el único camino para poder pensar y comprender la complejidad de lo social (Wallerstein, 2014, 7).

Esta itinerancia disciplinaria a la que hace referencia Braudel y que Wallerstein asume en primera persona como eje central de su proyecto intelectual no tiene que verse únicamente referida al ámbito de las disciplinas consideradas tradicionalmente como pertenecientes al ámbito de las “humanidades” según la clásica división recogida en la expresión de «las dos culturas» del físico y novelista inglés Charles Percy Snow. La itinerancia tiene que buscar también la integración de estos dos universos epistemológicos que el desarrollo de la modernidad ha llevado a colocar uno frente al otro, enfrentados, como dos grandes islas cerradas sobre sí mismas, sin puentes ni vasos comunicantes que permitieran la comunicación o la aproximación entre ellas. A modo de ejemplo de una vía de desarrollo de esta comunión entre las dos culturas, la cultura de las ciencias naturales y la cultura de las humanidades, Wallerstein hace referencia al Congreso celebrado en 1994, por los departamentos de historia y física de la Universidad de Pavía, con el título de *Con Darwin al di là di Cartesio: la concezione “storica” della natura e il superamento delle “due cultura”* y que contó como figura central con el físico Ilya Prigogine. La unión entre estas dos culturas debe entenderse desde la nueva comprensión de las ciencias naturales que se deriva de las conocidas como ciencias de la complejidad, dentro de las cuales la figura del científico Ilya Prigogine, premio Nobel de Química en 1977 por sus investigaciones relativas al concepto de «estructuras disipativas», ocupa un lugar clave. El trabajo de Prigogine trata de establecer nuevas relaciones entre los conceptos de orden, caos, azar y necesidad y sus relaciones con la noción de causación que desafían el determinismo, la linealidad y el equilibrio de las ciencias naturales basadas en la epistemología de origen

baconiano-cartesiano y newtoniano. Además, la propuesta sistémica de la complejidad de Prigogine tiene que ver también con la narratividad. Así se refiere a ella Prigogine en este largo, pero a nuestro juicio, relevante texto:

[...] cuanto más exploramos el universo, más nos topamos con el elemento narrativo, presente a todos los niveles. Es inevitable pensar en Sheherezade, que solo interrumpía una historia para empezar otra más hermosa si cabe. También la naturaleza nos presenta una serie de narraciones inscritas unas dentro de las otras: la historia cosmológica, la historia a nivel molecular y la historia de la vida y del género humano hasta llegar a nuestra propia historia personal. En cada nivel asistimos al surgimiento de lo nuevo, de lo inesperado. Por otro lado, desde Newton a Schrödinger y Einstein, la ciencia se ha basado en leyes deterministas en las que el pasado y el futuro juegan papeles simétricos. Entonces, ¿cómo podemos encajar el elemento narrativo que acabo de describir dentro de un contexto gobernado por tales leyes? Muchos investigadores han tratado de evitar este problema invocando a las aproximaciones que se introducen en las leyes de la naturaleza siempre que se aplican a sistemas complejos. Pero esta explicación siempre me ha parecido extraña. Porque, si las cosas fueran así, seríamos el “padre” del tiempo en vez de su “hijo”. Es cierto que la herencia científica del siglo XX tiende dos aspectos diferentes. Por un lado, las leyes de la naturaleza, y por otro, la descripción termodinámica de fenómenos asociados con el aumento de la entropía. Ciertamente esta es una concepción del mundo en evolución. Pero, entonces, ¿cómo encaja en la descripción fuertemente atemporal que dan las “leyes de la naturaleza”? Además, existe otro problema, ya que el aumento de entropía está normalmente asociado a un desorden creciente. ¿Cómo podría, entonces, un proceso de esas características producir estructuras complejas como la vida, en particular la vida humana? Estas son las preguntas cuyas respuestas no hemos hecho más que empezar a imaginar.» (Ilya Prigogine, *¿Qué es lo que no sabemos?* Revista A parte Rei nº 10)

En todo caso, recalca Prigogine, si el camino de la ciencia de la complejidad que se propone la descripción de sistemas complejos, dinámicos e inestables deja todavía muchas cuestiones abiertas y mucho trabajo por hacer en la descripción de sistemas complejos hay una cuestión que aparece ya nítida para el físico de origen ruso:

Por mucho que se avance en esta dirección, una conclusión ya está clara: la dirección del tiempo, el elemento “narrativo” ha de jugar un papel esencial en la descripción de la naturaleza. Sentada esta premisa el tiempo narrativo debe entonces incluirse en nuestra formulación de las leyes de la naturaleza. Estas leyes, tal y como Newton las formuló, pretendían expresar certezas. Ahora debemos hacer que expresen “posibilidades” que pueden o no llegar a realizarse en el futuro. En este punto es donde tenemos que acudir a la teoría del caos, asociada con las estructuras dinámicas inestables. (Ilya Prigogine, *¿Qué es lo que no sabemos?* Revista A parte Rei nº 10)

La introducción de la «flecha del tiempo» (concepto introducido por el físico inglés Arthur Eddington pero que fue Prigogine quien lo popularizó), cuestiona un aspecto central de la mecánica newtoniana: la reversibilidad. La «flecha del tiempo» nos sitúa ante el hecho de que «hasta las partículas más diminutas de la materia física tienen una trayectoria que está inscrita en el tiempo y que no puede pasarse por alto» (Wallerstein, 2004, 50). La «flecha del tiempo», señala Wallerstein, incorpora la dimensión histórica al corazón de las ciencias sociales. La perspectiva nomotética de las mismas, que trata de establecer leyes generales sobre lo social desde un sentido newtoniano de las mismas deberá abrirse desde ahora a la complejidad del tiempo histórico en su tarea de encontrar esas regularidades. Las ciencias sociales y las ciencias sociales (humanas) las dos culturas escindidas de la modernidad pasan a formar una sola ciencia unificada desde las ciencias de la complejidad:

[...] Prigogine no solo retomó y defendió a los científicos que siempre sostuvieron que no puede haber análisis social que no sea histórico, sino que además desplazó la física al centro del terreno epistemológico de las ciencias sociales. Reivindicó el llamado a una ciencia unificada, pero no en la línea de los filósofos analíticos, que pretendían que todos los científicos adoptaran las premisas de la mecánica newtoniana y se convirtieran en físicos sociales sino en el sentido de que las ciencias naturales formaran parte de una familia científica más grande en la cual el tema común fuesen las premisas socioculturales y las relaciones entre todas las actividades vinculadas con el saber, y en la que se superara la división de las dos culturas, pues la ciencia y la filosofía son actividades complementarios con una base epistemológica común. (Wallerstein, 2004, 51)

Recapitulemos un momento cuáles son estos aspectos que estamos señalando del trabajo de Braudel y Prigogine que nos parecen determinantes en la conceptualización del planteamiento sistémico de acercamiento a la realidad social que caracteriza al análisis de sistemas-mundo. Estas influencias, como hemos visto, tienen que ver, fundamentalmente, con dos aspectos. Por un lado, tienen que ver con una nueva concepción del tiempo y la duración. Una nueva concepción a través de la que, por un lado, con la concepción de múltiples tiempos sociales, se trata de superar las dicotomías epistemológicas que habían caracterizado a las ciencias sociales (perspectiva idiográfica contra perspectiva nomótetica) y, por otro lado, a través de la idea de «flecha del tiempo» se cuestionan algunos de los principios fundamentales de la física newtoniana como la reversibilidad de los fenómenos. Ambos casos nos dirigen hacia una misma conclusión: la introducción de la duración en el corazón ontológico de la realidad. Desde estos principios nos abrimos hacia una nueva perspectiva de análisis sobre lo real, el análisis de los sistemas complejos, del sistema complejo de la naturaleza, del sistema complejo de la formación social, del sistema complejo de la realidad que los aúne. Por otra parte, además de esta nueva concepción sobre el tiempo y la duración, hemos resaltado la importancia que tanto para Braudel y Prigogine representa la «unidisciplinariedad» de las ciencias. Los límites epistemológicos de las disciplinas explotan para abordar la realidad desde una sola matriz «unidisciplinar» en la que, como señalaba Braudel, las antiguas disciplinas conviven de forma «promiscua» hasta volverse solo una.

Lo que nos gustaría ver ahora es cómo quedan articuladas estas influencias en el pensamiento de Wallerstein y en la perspectiva de análisis de sistema-mundo que propone. La perspectiva de sistemas-mundo debe entenderse como la propuesta de una metodología de análisis sistémica sobre la realidad social que, en el caso de Wallerstein, va a estar centrada en exclusividad, en el desarrollo de toda su obra, en el análisis sistémico de esa realidad social que llamamos modernidad. El análisis de sistemas-mundo va a intentar construir una narrativa en la que queden enlazados y articulados lo particular con lo universal, el tiempo largo con el tiempo corto, desde una perspectiva de análisis «unidisciplinar» desde la que se trata de abordar la realidad social como un todo atendiendo a sus esferas económica, política, cultural e ideológica. En la exposición que vamos a hacer a partir de ahora, en realidad, no vamos a entrar a juzgar

hasta qué punto Wallerstein llega a conseguir y profundizar en estos propósitos epistemológicos que inspiran su pensamiento. Esta tarea, nos parece, llevaría por nuestra parte una investigación que en realidad excederían los límites y el planteamiento del presente trabajo. En este caso, nos limitaremos, fundamentalmente, a realizar una tarea expositiva de cómo se concretan estos principios metodológicos y conceptuales que hemos señalado en la perspectiva de análisis de los sistemas-mundo de Wallerstein, señalando las implicaciones que esta perspectiva de análisis sistémica tiene sobre nuestro tema del trabajo: la comprensión de la modernidad.

El primero de los conceptos que debemos señalar en nuestro análisis de la perspectiva de sistemas-mundo de Wallerstein y que, aunque pueda parecer un concepto de relativa sencillez, nos parece un concepto que resulta clave a la hora de articular todo el pensamiento de los sistemas-mundo, es el concepto de «sistema histórico», a través del cual Wallerstein va a tratar de recoger las implicaciones epistemológicas de los nuevos conceptos de tiempo y duración que hemos visto se derivan de la obra de Braudel y Prigogine. Vamos a analizar, por tanto, qué entiende Wallerstein por «sistema histórico». Podríamos considerar que un sistema histórico es para Wallerstein un sistema social que presenta una duración histórica lo suficientemente estable como para que podamos conceptualmente describir una serie de regularidades que lo definen. Veamos la definición que hace Wallerstein sobre lo que entiende que es un sistema-social²¹:

[...] un sistema social [es] un sistema que posee límites, estructuras, grupos, miembros, reglas de legitimación, y coherencia. Su vida resulta de las fuerzas conflictivas que lo mantiene unido por tensión y lo desgarran en la medida en que cada uno de los grupos busca eternamente remodelarlo para su beneficio. Tiene las características de un organismo, en cuanto a que tiene un tiempo de vida durante el cual sus características cambian en algunos aspectos y permanecen estables en otros. Se puede definir sus

²¹ Esta definición de lo que es un «sistema social» la realiza en verdad Wallerstein como una descripción de lo que es un sistema-mundo, que es ya una tipología particular de un «sistema histórico» y que nosotros hemos hecho equivalente al concepto de «sistema social» que presente una duración determinada que lo haga convertirse en histórico. En todo caso, a pesar que, como decimos, esta definimos de «sistema social» que estamos utilizando la realiza Wallerstein en el contexto de la explicación de que es un sistema-mundo, pensamos que es perfectamente aplicable al concepto más genérico de «sistema histórico».

estructuras como fuertes o débiles en momentos diferentes en términos de la lógica interna de su funcionamiento. (Wallerstein, 2016(A), 539)

Como vemos un sistema histórico es un sistema social que presenta límites (temporales y geográficos) y una serie de “reglas de funcionamiento internas” que van a quedar manifestadas en estructuras, sujetos o identidades sociales, así como reglas de legitimación y cohesión necesarias para equilibrar las fuerzas conflictivas que se generan en cuanto cada uno de los grupos sociales (o de los sujetos o identidades de ese sistema) pueden luchar por lograr su beneficio dentro del mismo. Un sistema histórico es, por tanto, un sistema complejo que debemos de entender desde la complejidad. Un sistema histórico no se debe entender como un sistema eterno (justo es ese el matiz que introduce el concepto de «histórico», es decir, entiende el sistema desde el principio ontológico de la duración anteriormente señalado) y tampoco debe entenderse como un sistema teleológico, es decir, como un sistema que pueda estar guiado por alguna directriz, externa o interna al sistema, que guie el destino y la evolución del mismo. Esta guía del destino del sistema solo se podrá entender como resultante de las relaciones de complejidad que se establecen entre los sujetos e identidades sociales que conforman el sistema. Si señalamos que un sistema histórico no lo podemos comprender ni desde la atemporalidad ni desde la teleología, el acercamiento al mismo lo deberemos hacer, como señala Wallerstein en el texto citado, desde una perspectiva orgánica. Es decir un sistema histórico a similitud de un organismo lo deberemos entender en claves de un proceso de transformación que implicará fases de crecimiento, desarrollo y degeneración final, dentro de las cuales se pueden presentar distintas lógicas de funcionamiento, cambio en algunas características y estabilidad en otras. Solo con aceptar este concepto de sistema histórico de Wallerstein como punto de partida necesario desde el que realizar el análisis de una realidad social, estaríamos cuestionando, nos parece, la legitimidad de gran parte de los discursos teóricos que se han realizado sobre la modernidad como realidad social y que de manera más o menos explícita, como hemos tratado de argumentar a lo largo del trabajo, por ejemplo, al hablar sobre los presupuestos teóricos que pueden esconderse detrás de las interpretaciones sobre la postmodernidad de nuestro tiempo presente, esconden cierto sesgo teleológico, ya sea por la vía de la negación (la negación o la declaración del fin

de una teleología que en realidad no ha existido nunca), ya sea por la vía de la afirmación de las potencialidades teleológicas de realización efectiva de algunos de los “conceptos” o “realidades” que se han considerado claves de la modernidad como tiempo histórico. El concepto de sistema, y de sistema histórico que incluye la duración como elemento indispensable de nuestro análisis, nos obliga a abordar desde una perspectiva distinta el acercamiento a los sistemas sociales y, en nuestro caso concreto, a la modernidad considerada como un sistema social histórico.

En el término de «sistema histórico» quedan unidos en un mismo concepto dos términos que pueden tener direcciones semánticas divergentes, lo sistémico apunta hacia lo estructural, hacia lo estático; lo histórico, en cambio, apunta hacia lo temporal, hacia lo dinámico. Wallerstein plantea que con este concepto se está proponiendo una vía de análisis en la que se superen las antinomias que se producían entre los acercamiento puramente idiográficos o nomotéticos a la realidad social, contradicciones que caracterizan las tensiones entre las ciencias sociales, más nomotéticas, y la historia, más idiográfica, desde la *Methodenstreit* de finales del siglo XIX. Al respecto señala Wallerstein:

El término “sistema histórico” no suele usarse en las ciencias sociales y muchos especialistas en estas disciplinas de hecho lo considerarían una expresión anómala. Quienes hacen hincapié en lo histórico por lo general minimizan o niegan lo sistémico, y a su vez, quienes prestan atención a lo sistémico suelen hacer caso omiso de lo histórico. Esto no significa que, por ser una cuestión abstracta, no se reconozca la importancia de reconciliar esta dicotomía o distinción usual entre lo estático y lo dinámico, entre lo sincrónica y lo diacrónico. Se ha reconocido esa necesidad pero, en la práctica, las instituciones han ejercido mucha presión para que se proceda en una u otra dirección de lo que a fines del siglo XIX se denominó la *Methodenstreit* entre los métodos idiográfico y nomotético del conocimiento en el terreno de la vida social. (Wallerstein, 1999, 149)

Sin embargo, para Wallerstein queda clara la simbiosis que se produce entre lo «histórico» y lo «sistémico»:

Sin embargo parece obvio que lo que es histórico es sistémico y lo que es sistémico es histórico. Todos los fenómenos complejos tienen reglas, fuerzas constrictivas, tendencias o principios rectores, es decir, estructuras. Cualquier estructura real (en contraposición a estructuras imaginarias) tiene particularidades debido a su génesis, su historia de vida y su entorno, y por ende tiene una historia que es clave para su manera de funcionar. Conforme más compleja es su estructura, más decisiva es su historia. El problema radica en que esta verdad no debe enunciarse como algo metafísico, sino manipularse en el estudio de cualquier fenómeno real complejo. Mi manera de hacerlo es concebir el mundo social como una sucesión y coexistencia de múltiples entidades de múltiples entidades de largo plazo y de gran escala que denomino sistemas históricos. (Wallerstein, 1999, 249)

Los sistemas históricos, tal y como los hemos definido, presentan para Wallerstein tres características fundamentales, las cuales hemos visto ya implícitamente en la descripción que hemos hecho sobre ellos. La primera de las características de los sistemas históricos es que son «relativamente autónomos», lo que significa que «funcionan en esencia en términos de las consecuencias de sus procesos internos». La segunda característica de los sistemas históricos es que «tienen límites temporales», es decir, que tienen un principio y un fin. La tercera característica haría referencia a que los sistemas históricos quedarían también definidos por unos «límites espaciales», es decir, están determinados por una configuración espacial, aunque esta configuración espacial puede perfectamente variar en el conjunto del desarrollo temporal del sistema histórico.

El criterio que va a utilizar Wallerstein para delimitar unos sistemas históricos frente a otros es el de la división social del trabajo. Wallerstein entiende que la división social del trabajo es la estructura que asegura las condiciones para la supervivencia social de un sistema histórica. Además, un sistema histórico, partiendo de una determinada división social del trabajo va a implicar siempre una red integrada de procesos económicos, políticos y culturales, cuya totalidad es, justamente, la que mantiene unida al sistema. Los cambios en cualquier proceso particular hacen que todos los procesos integrados deban adaptarse:

He intentado abordar el asunto de las delimitaciones partiendo de la división social del trabajo, las condiciones para asegurar la supervivencia social. Pienso que un sistema histórico debe representar una red integrada de procesos económicos, políticos y culturales cuya totalidad mantiene unida al sistema. Por consiguiente, si cambian los parámetros de cualquier proceso particular, los otros procesos de alguna manera deben adaptarse. (Wallerstein, 1999, 250)

Si algún elemento o proceso permaneciera ajeno y no se readaptara ante los cambios de algunos de los parámetros del sistema significaría justamente que ese elemento o proceso no pertenece a ese sistema histórico. Wallerstein pone el siguiente ejemplo para caracterizar esta tesis, ejemplo que nos indicaría que el sistema histórico de la modernidad en el siglo XVI sí incluía dentro de sí a Polonia pero no a Rusia:

En mi libro sobre la economía-mundo europea del siglo XVI, afirmo que podía decirse que su división social del trabajo sí incluyó a Polonia mas no a Rusia. Es evidente que tanto Rusia como Polonia sostenían relaciones comerciales marítimas con varios países de Europa occidental (y Polonia también las tenía por tierra con las Alemanias); sin embargo, desde mi punto de vista, la diferencia (que apoyo con cierta evidencia empírica) entre ambos casos radicó en que cualquier interrupción duradera de las relaciones entre Polonia y, digamos, los Países Bajos (algo muy factible en 1626-1629, aunque no se concretizara) hubiera provocado una notable alteración de los procesos de producción en ambas regiones; en contraste, los intentos concretos del zar Iván IV en 1550-1570 por cortar dicha relación que de hecho existía en ese entonces no provocaron tal alteración. Por lo tanto puede decirse que Polonia y los Países Bajos se encontraban en una sola división del trabajo, mientras que Rusia se encontraba fuera de ese sistema histórico. (Wallerstein, 1999, 250)

Wallerstein señala que podemos distinguir entre dos tipos de sistemas históricos: los «minisistemas» y los «sistemas-mundo». A su vez, dentro de los sistemas-mundo podremos distinguir entre otros dos tipos de sistemas. Según sus características definitorias los sistemas-mundo se pueden presentar en forma de «imperios-mundo» o

en forma de «economías-mundo». Veamos cuáles son las características que definen a esta clasificación que propone Wallerstein sobre los tipos de sistemas históricos que podemos encontrarnos. Los minisistemas hacen referencia a entidades pequeñas tanto desde el punto de vista espacial como temporal. Señala Wallerstein que estos minisistemas fueron de corta duración en términos de tiempo histórico y carecieron de métodos para registrar «la historia de su vida» y que sabemos muy poco acerca de su funcionamiento. Wallerstein piensa que hoy en día los minisistemas no existen y que la mayor parte de los que se han descrito como tal fueron en realidad componentes locales de un sistema-mundo. Desde esta perspectiva, es decir, desde la perspectiva de que en nuestro mundo presente no existen los minisistemas y de que es muy probable que en el momento de su existencia fueran parte integrante de un sistema-mundo, Wallerstein centra todos sus esfuerzos en definir cuáles son las características de los sistemas-mundo y de las dos variantes estructurales que podemos encontrar: los imperios-mundo y las economías-mundo.

La diferencia fundamental entre los dos tipos de sistemas-mundo estriba en que tengan o no una estructura política dominante: los imperios-mundo serían aquellos tipos de sistemas-mundo que sí cuentan con una estructura política dominante. Frente a estos, las economías-mundo se caracterizan por ser sistemas-mundo que carecen de una estructura política dominante. El hecho de que las economías-mundo no tengan una estructura política dominante no es contradictorio, sin embargo, con el hecho de que en estos tipos de sistemas-mundo sí podamos encontrar distintas zonas geográficas que ejercen hegemonía política, y que el ejercicio de esta hegemonía política pueda ir cambiando y evolucionando durante el desarrollo temporal de la economía-mundo.

Señala Wallerstein como, aproximadamente, entre los años 1000 a. C. y 1500 d. C. coexistieron un gran número de estos dos tipos de sistemas-mundo, es decir, coexistieron distintos tipos de imperios-mundo y de economías-mundo, pareciendo ser durante este largo periodo de tiempo que la modalidad del imperio-mundo era un sistema histórico más “fuerte” que las economías-mundo. Durante este periodo el proceso dominante era que los imperios-mundo en expansión absorbieran las economías-mundo cercanas. En todo caso, la lógica histórica de los imperios-mundo parecía definir que este tipo de sistemas históricos tenía unos límites en su proceso de

expansión temporal y espacial que hacía que, alcanzado dicho límite, se activaran fuerzas desintegrantes de ese imperio-mundo que empezaban a deteriorarlo hasta provocar su desaparición. Sin embargo, esta lógica de aparente domino de los imperios-mundo frente a las economías-mundo que había caracterizada el desarrollo de los sistemas históricos desde al año 1000 a. C. va a quedar invertida a partir de, aproximadamente, el siglo XVI de nuestra era. Fue una economía-mundo particular, la que ocupaba en ese momento gran parte de la zona europea, la que consiguió consolidarse a través de su transformación en una economía-mundo capitalista, y la que consiguió invertir la secuencia que hasta ahora había regido las relaciones entre los imperios-mundo y las economías-mundo, consiguiendo consolidarse como sistema histórico y, absorbiendo, en este caso, tanto a los imperios-mundo como a los minisistemas que le eran circundantes. Esa economía-mundo capitalista, que había surgido en el siglo XVI en el espacio geográfico europeo, a finales del siglo XIX parecía haber absorbido ya a todos al resto de sistemas históricos con los que podía cohabitar y se extendía ya a lo largo del todo plantea. Además no parecía, que la extensión geográfica y temporal de la economía-mundo capitalista adoleciera del mismo punto límite que había delimitado la supervivencia histórica de los imperios-mundo marcando su disolución. El análisis de lo que significó este proceso de expansión de la economía-mundo capitalista de origen europeo a nivel planetario, lo realiza Wallerstein en los siguientes términos:

Así que, por primera vez en la historia del planeta hubo un solo sistema histórico en el orbe. Se creó una situación estructural completamente nueva, ya que ahora no había sistemas históricos coexistentes fuera del único sistema superviviente llamado economía-mundo capitalista. (Wallerstein, 1999, 252)

Desde la perspectiva de análisis de Wallerstein, esta economía-mundo, iniciada en el continente europeo en el siglo XVI, es el sistema histórico en el que aún vivimos en nuestro mundo presente. Desde nuestro punto de vista de análisis es ese sistema histórico al que hemos llamado modernidad.

La perspectiva de análisis de los sistemas-mundo va a conllevar el cuestionamiento de dos de los principales presupuestos teóricos y metodológicos desde los que se ha abordado el estudio del cambio social y de las formaciones sociales y que, por tanto, determinan el acercamiento que desde las ciencias sociales se ha producido sobre la modernidad como sistema social. Estos presupuestos teóricos y metodológicos que se van a cuestionar desde la perspectiva de análisis de los sistemas-mundo, son los que vienen determinados por las implicaciones teóricas y epistemológicas que determina el «mito organizativo» de la modernidad que, como hemos visto, había sido el paradigma fundamental que había determinado la comprensión de este tiempo histórico. Recordemos que el «mito organizativo» de la modernidad narraba la comprensión de este tiempo histórico fundamentalmente en términos de progreso. El progreso que suponía dejar atrás los tiempos medievales y la organización social y económica del Antiguo Régimen de la mano de la burguesía, que se convertía en el motor social de crecimiento económico y de los procesos de liberación en términos políticos que caracterizan a la modernidad. Este «mito organizativo» situaba a la Revolución industrial y a la Revolución francesa como hitos claves en su desarrollo. El marxismo, como cosmovisión, el que constituyó el gran movimiento antisistémico de la modernidad, realmente no llegaba a cuestionar este «mito organizativo». Lo que cuestionó el marxismo fue que el proceso dialéctico de la historia concluyera con la formación de las sociedades burguesas. Para el marxismo sería necesaria una vuelta de tuerca más de la dialéctica de la historia, la que suponía la llegada al poder del proletariado y la formación de una sociedad sin clases que haría que la falsa libertad e igualdad que se promulgaba desde la ideología liberal-burguesa alcanzara una verdadera realización con la consecución de la sociedad comunista.

En cualquiera de estas dos versiones del «mito organizativo» de la modernidad, tanto en la que comprende el culmen del proceso de la modernidad con la llegada de la sociedad burguesa industrializada capitalista, como en la que posterga este culmen hasta la llegada de la utópica sociedad comunista, se utiliza como «unidad de análisis» principal del fenómeno social el espacio geográfico delimitado por los Estados. De hecho, este «mito organizativo» podía presentar distintos tiempos de realización y consecución según el Estado o país en el que nos encontráramos. Esto en ningún caso se planteaba como una problemática de los fundamentos teóricos sobre los que estaba

construido este «mito organizativo» sino que se planteaba como algo normal (o, al menos, explicable). Inglaterra, de la mano de la Revolución industrial se suele situar como el país pionero. Como hemos visto, la diferencia de desarrollo entre los distintos países se ha utilizado para que los países en los que supuestamente se ha alcanzado un logro más completo de las ideas centrales de este «mito organizativo» se postulen como ejemplo y modelo para que el resto de los países que aún no lo han alcanzado (que se encuentran en una situación de subdesarrollo) pueden igualmente alcanzar la senda de la modernidad a través de la imitación del ejemplo que representan los países que sí han alcanzado ese desarrollo y en los que, supuestamente, la modernidad se ha desarrollado de una forma más plena. Uno de los cuestionamientos metodológicos principales que se realiza en el análisis de los sistemas-mundo (en sintonía con las ideas ya recogidas en la teoría de la dependencia) es la refutación de los Estados como unidades principales de análisis. Frente al Estado la unidad principal de análisis va a pasar a ser el sistema-mundo, en nuestro caso, en su forma de economía-mundo capitalista a través de la cual la modernidad queda configurada. Es el sistema-mundo y no el Estado, el marco desde el que se deberá analizar el sentido de las «estructuras, las «coyunturas» y los «sucesos» (Wallerstein, 1999, 64). Los Estados pasarán a ser, por tanto, partes integrantes de esta unidad de análisis mayor y ya no pueden ser considerados como los marcos de referencia primordiales dentro de los cuales se realiza la investigación histórica de la evolución y el cambio social. Los Estados deberían ser considerados como «un grupo de instituciones sociales dentro de la economía-mundo capitalista» (Wallerstein, 1999, 63-64).

El segundo de los errores fundamentales que para Wallerstein (1999, 64) se esconde en los presupuestos teóricos del «mito organizativo» de la modernidad tiene que ver con la consideración de los «personajes» de dicho mito. El primero de los errores respecto a la consideración de los «personajes» del «mito organizativo» de la modernidad es relativo a la consideración de los conceptos de burgués y proletario, conceptos que, haciendo referencia a una «variante particular» de la organización social imperante en la Europa occidental en el siglo XIX, es decir, relacionales a una coyuntura histórica, se van pasar a considerar, sin embargo, como caracterológicos de un «sistema histórico». De igual manera, señala Wallerstein, no es evidente que se

pueda considerar a la burguesía y a la aristocracia como clases sociales que de manera formal han desempeñado siempre papeles «contrastantes» o antagónicos.

La perspectiva de análisis de los sistemas-mundo va a conllevar, por tanto, por lado, una unidad de análisis distinta, el sistema-mundo, y, por otro, una consideración distinta sobre el roles desempeñados por los sujetos o identidades sociales que forman parte del sistema histórico de la modernidad. Cabría preguntarse, por tanto, cuál es la explicación alternativa que se propone desde el análisis de sistemas-mundo de Wallerstein para comprender el origen de la modernidad como sistema histórico y que sustituiría al paradigma del «mito organizativo» que hemos señalado como paradigma dominante. Wallerstein explica esta narrativa alternativa en los siguientes términos²². Nos encontramos en la Edad Media europea, una época caracterizada por del dominio del grupo de aristócratas o terratenientes que exprimían la plusvalía de varias maneras respecto del trabajo de los campesinos. Por una serie de razones, que pueden ser discutidas, ese sistema social feudal entró en crisis y tuvo serios problemas alrededor de los años 1250 o 1300. Los dos siglos posteriores a esta crisis feudal se caracterizaron por un aumento del poder negociador del campesino, conseguido a partir de acciones políticas (sucesivas revueltas), de la depresión demográfica (que incrementó el valor de los trabajadores calificados) y de la crisis que sufrió la nobleza fruto de las dificultades económicas. Es lo que se conoce como la «crisis del feudalismo» o «crisis de los ingresos señoriales». A medida que la nobleza se debilitaba en términos políticos y el campesinado se fortalecía, la burguesía se vio en la necesidad de generar una estrategia de supervivencia y esta, señala Wallerstein, se encontró (o surgió). La estrategia fue justamente la transformación de un sistema feudal en una economía-mundo capitalista a través de la «adopción de un método de producción diferente donde los productores directos pudieran obtener la plusvalía de manera más indirecta y menos visible que la anterior». Esta estrategia implicó la reconversión de los señores feudales en empresarios capitalistas, no sólo en el terreno de la agricultura, sino también en la industria, en el comercio y en las finanzas. Para Wallerstein no se trata tanto de que la burguesía derrocara a la aristocracia, sino que, más bien, esta se convirtió en burguesía. Evidentemente este proceso no fue lineal. Y existieron siempre tensiones en este

²² Seguimos de manera bastante literal la narración que expone Wallerstein al respecto en (1999, 64-65).

proceso de «burguesificación» de la aristocracia²³. Pero, señala Wallerstein, este proceso de «burguesificación» de la aristocracia puede considerarse como un proceso exitoso desde los puntos de vista político, social y económico. Una de las consecuencias principales de la creación de la economía-mundo capitalista fue la «distribución del ingreso real», que se alejó de los productores directos en favor de los estratos altos. Los procesos de desarrollo capitalista, señala Wallerstein, implicaron la redistribución y la reubicación de la fuerza de trabajo, si bien esta reubicación no se encontraría tampoco bien representada en la imagen del campesino rural que se convierte en proletario urbano sin propiedad alguna. En todo caso, el resultado conocido fue la generación de una situación de conflicto social. Frente a esta situación de conflicto social se generó, con el transcurso del tiempo, movimientos de protesta respecto a la exigencia de los derechos que se perdían o quedaban ignorados en el supuesto «velo» de las transacciones del mercado, así como la demanda de protecciones frente al desarrollo “asocial” y ciego de la economía capitalista. Si el uso de la fuerza se planteó en un primer momento como medida de control, ésta, sin embargo, parecía socavar el éxito del capitalismo como sistema social. Se necesitaba una forma de control social más sutil que se concreto en, por un lado, la creación de un régimen de derecho en los países centrales combinado con bienestar social para las clases trabajadoras, es decir, esencialmente la fórmula que representa el liberalismo político; y, por otro lado, la «compensación por la pérdida de plusvalía global a través de la redistribución en el centro mediante la creación constata de nuevas periferias que contuvieran clases trabajadoras políticamente más débiles que pudieran explotarse al máximo». En el análisis de sistemas-mundo de Wallerstein, como veremos más en detalle posteriormente, la expansión de la economía-mundo capitalista, y también el fenómeno del imperialismo, al contrario de las explicaciones clásicas que se ofrecen de este fenómeno desde la tradición marxista, se explica, fundamentalmente, como un proceso

²³ En el mismo sentido se refiere, por ejemplo, el sociólogo británico Ralph Miliband (1991, 70-71) al analizar el ejercicio de poder de las élites económicas y las clases dominantes en el capitalismo: «[...] la desaparición virtual de los terratenientes y de la aristocracia como fuerza económica, social y política poderosa, y su asimilación a las filas de los hombres de negocio, ha suprimido una voz vigorosamente discordante en los concilios de gobierno. Esto no quiere decir que los mismos aristócratas hayan dejado de desempeñar cargos, sino más bien, dada la “burguesificación” de la aristocracia, ha resultado posible alcanzar un grado más elevado que nunca de consenso fundamental acerca de la naturaleza del orden económico y social».

de búsqueda de mano de obra barata que permita el aumento de la plusvalía generada en los países centrales del sistema.

En este sentido nos parece importante destacar la clave geográfica en la que se desenvuelve esta narración sobre la modernidad de Wallerstein y que puede pasar desapercibida en la simplificación de la trama que hemos hecho. Entre 1450, fecha simbólica en la que podemos situar el inicio de la economía-mundo capitalista como producto de la salida a la crisis de los ingresos señoriales que hemos señalado y 1900, que podemos considerar la fecha en la que la economía-mundo capitalista opera como un sistema a nivel planetario, se produce una sucesiva expansión de sus límites geográficos. En sus orígenes, señala Wallerstein que la economía-mundo capitalista sitúa sus límites espaciales en un área integrada por Europa Occidental, Europa Oriental y las zonas de América Central y del Sur dominadas por españoles y portugueses. En ese momento inicial (en torno al siglo XVI), el resto del mundo se constituía como región exterior, que incluía, por ejemplo, la red de puertos portugueses del Océano Pacífico y del Índico relacionada con el comercio de los artículos de lujo. A partir de ese momento, la economía-mundo europea se extendió, asimilando al resto del mundo aproximadamente en el siguiente orden: el Caribe, América del Norte, India, Asia Oriental, Australia, África y, por último las islas del Pacífico. La asimilación fue un proceso que se produjo de distintas maneras. Quizás la más simple fuera el saqueo, el cual sólo podía ser un proceso a corto plazo, complementado necesariamente con actividades más productivas que dieran lugar a nuevos asentamientos. Este fue el modelo de asimilación que ocurrió, por ejemplo, en América Latina. En el resto del mundo los sistemas aborígenes también fueron destruidos y se crearon economías totalmente nuevas, como el caso de América del Norte y Australia. Si esto no ocurría, es decir, si las sociedades existentes no sufrían alteraciones sus economías eran en todo caso “periferalizadas”, es decir, se reorientaba su economía para que satisficieran necesidades más amplias en el ámbito de la economía-mundo. Este proceso podía llevar a cabo mediante el control político directo, como en la India, o sencillamente mediante la “apertura” de una zona a las fuerzas del mercado, como en China (Taylor/Flint, 2002, 20-21).

Este análisis geográfico que se realiza desde la perspectiva de sistemas-mundo sobre la expansión de la economía-mundo capitalista, con un funcionamiento sistémico desde sus inicios en el que todas sus partes integrantes se ven implicadas y determinadas entre sí, implica, para nuestro análisis sobre la modernidad, la consideración de que, hablar de la modernidad, hablar del sistema histórico que surgió a partir de la generación de una economía-mundo capitalista en la Europa del siglo XVI, se va a tener que realizar siempre desde un marco de referencia de análisis global. Una unidad de análisis que opere solo con el marco de referencia de los Estados producirá visiones distorsionadas de lo que es en esencia la modernidad. Nuestra unidad de análisis debe ser siempre global, porque la modernidad, desde el inicio fue un fenómeno global, en el que, desde la perspectiva de análisis de sistemas-mundo desde el inicio de la misma siempre existieron vencedores y vencidos, centros y periferias. Cualquier análisis de cualquiera de las esferas de la modernidad, la esfera económica, la política, la cultural o la ideológica tiene que tener en cuenta esta “globalidad” para entender el verdadero significado de las manifestaciones que trata de analizar.

Cabría preguntarse por qué deberíamos dar más validez a los presupuestos epistemológicos que subyacen a esta metanarrativa que acabamos de señalar y que el análisis de sistemas-mundo presenta como alternativa al «mito organizativo» de la modernidad. ¿No será el relato que habla de la salida de la crisis del feudalismo en términos de una “burguesificación” de la aristocracia y que conlleva en último término la generación de una economía-mundo capitalista simplemente un nueva mitología sobre la modernidad? ¿Por qué deberíamos dar más credibilidad a esta narrativa que al «mito organizativo» de la modernidad? Wallerstein responde a esta cuestión esgrimiendo los siguientes argumentos:

El lector podría afirmar que éste es sólo un nuevo mito que se podría ajustar a mi teología mejor que a la suya, pero por sí mismo no es demostrable y en consecuencia no es interesante. Esto es, sin embargo, confundir la relación entre la teoría heurística y la realidad compleja, ya que es la metahistoria la que determina nuestra recopilación de información (o para decirlo con más énfasis nuestra creación de la información). Es nuestra metahistoria la que canaliza nuestra formulación de hipótesis que “no se pueden

refutar”; la que sobre todo da legitimidad a nuestro análisis de la información. Es nuestra gran interpretación de la historia la que hace que nuestras pequeñas interpretaciones sean verosímiles. En consecuencia, la justificación de nuestra metahistoria no proviene de la información que genera, ni de las hipótesis nulas que sostiene o de los análisis que provoca; su justificación se deriva de la capacidad para responder de manera exhaustiva los enigmas sociales continuos y existentes que enfrenta la gente y de los cuales ha tomado consciencia. De hecho, es precisamente la realidad de las siempre crecientes disparidades históricas del desarrollo la que ha puesto en duda los viejos mitos organizativos que no han podido explicar de manera adecuada estas disparidades y que, en consecuencia, han estado presionando a la erudición del mundo para que se elabore una metahistoria alternativa. (Wallerstein, 1999, 67)

Vamos a abordar ahora cuáles han sido (y son) las directrices económicas, políticas, sociales, culturales e ideológicas que, desde la perspectiva de análisis de los sistemas-mundo, han definido la realidad de este sistema histórico que llamamos modernidad.

4.- LA MODERNIDAD COMO SISTEMA-MUNDO

4.1.- CLAVES POLÍTICAS Y ECONÓMICAS DE LA MODERNIDAD COMO SISTEMA-MUNDO

Como hemos señalado, desde la perspectiva del análisis de sistemas-mundo de Wallerstein, el mundo moderno se caracteriza por ser una economía-mundo capitalista surgida en torno al siglo XVI, en terreno europeo, como resultado del proceso de transformaciones que sufrió, la hasta el momento Europa feudal, en su salida de los que se conoce como la «crisis del feudalismo» o «crisis de los ingresos señoriales». Una economía-mundo es un sistema social que se caracteriza por tener una única división social del trabajo pero que, a diferencia de los imperios-mundo, no cuenta con una única centralidad política dominante. A nivel político esto significa que una economía-mundo va a estar conformada por distintos Estados que se relacionan entre ellos de acuerdo a distintas jerarquías de poder; jerarquías de poder que pueden estar sujetas

modificaciones y pueden hacer que los Estados ocupen distintas posiciones de hegemonía política a lo largo del desarrollo temporal de la economía-mundo. En todo caso, la hegemonía política de un Estado dentro de una economía-mundo nunca podrá ser total, siempre se deben mantener situaciones de “equilibrios de poder” respecto de otros Estados, ya que si no, estaríamos hablando, no de una economía-mundo, sino de un imperio-mundo. En este sentido no se debe comprender a los Estados como agentes pasivos dentro de una economía-mundo capitalista ya que los Estados pueden intentar alterar las relaciones de producción o de intercambio para favorecer a los procesos productivos enmarcados en su territorio. Este hecho, el hecho de que la economía-mundo capitalista contuviera «dentro de sus límites no uno, sino múltiples sistemas políticos» es, para Wallerstein, el elemento diferencial y peculiar de este sistema y que puede considerarse, quizás, como el «secreto de su fortaleza» (Wallerstein, 2016(A), 541). En una economía-mundo capitalista «los factores económicos operan en el seno de una arena mayor de lo que cualquier entidad política puede controlar totalmente» (Wallerstein, 2016(A), 541). El hecho de que Wallerstein señale que el Estado no puede controlar (en su totalidad) los factores económicos que operan en la arena económica del sistema-mundo moderno y de que se señale que la arena económica en su funcionamiento sobrepasa los límites geográficos (y de poder) de los Estados no debe entenderse como si la economía-mundo capitalista fuese un sistema basado en la no interferencia de los Estados en los asuntos económicos. Es más, para Wallerstein, la posibilidad de existencia (y supervivencia) de la economía-mundo capitalista se basa en una interferencia clara y manifiesta del Estado en los procesos y los flujos económicos, en el sentido de que los Estados políticos se convierten en una economía-mundo capitalista en los garantes de que puedan existir las “reglas de juego” necesarias para que el capitalismo se pueda desarrollar. “Reglas de juego” que en muchas ocasiones se basen en la «constante absorción de las pérdidas económicas por la entidades políticas, mientras que las ganancias económicas se distribuyen entre manos “privadas”.» (Wallerstein, 2016(A), 541). Los Estados, para Wallerstein, van a jugar parte muy activa en la generación del marco necesario para que se den las condiciones de la acumulación de capital de los productores capitalistas. El poder de legislación que conservar los Estados dentro de sus jurisdicciones políticas y territoriales en términos que afectan a, por ejemplo, movimientos de bienes, capitales y fuerzas de trabajo, deben

ser entendidos en muchas ocasiones en clave de beneficiar a los productores internos capitalistas de un propio país frente a los productores capitalistas de otros países. No en vano, señala Wallerstein, la hegemonía de los Estados dentro de la arena de la economía-mundo capitalista ha estado vinculada, en muchas ocasiones, a los procesos efectivos de acumulación de capital que se producían dentro de las fronteras estatales:

Los estados se han situado en una jerarquía de poder efectivo que no puede ser medida ni por el tamaño y la coherencia de sus burocracias y ejércitos ni por sus formulaciones ideológicas acerca de sí mismo, sino por su capacidad efectiva de fomentar con el tiempo la concentración de capital acumulado dentro de sus fronteras en comparación con los estados rivales [...] El verdadero criterio para medir su fuerza es su resultado económico a medio plazo. (Wallerstein, 2014, 45)

Si los procesos de acumulación de capital resultan tan relevantes dentro del establecimiento de las jerarquías y de los contrapesos de poder en el sistema-mundo moderno es justamente porque o que define la esencia de esta economía-mundo capitalista tiene que ver con el tipo de inversión que se realiza del capital, el cual pasó a ser utilizado con el objetivo único y primordial de su autoexpansión (Wallerstein, 2014, 10). Es decir, la esencia de la economía-mundo capitalista, se define, frente a otros sistemas históricos, por ser un sistema regido por el proceso de acumulación del capital, en el cual, la situación de conflicto social, es resuelta de forma predominante y regular por el principio de acumulación del capital frente a otros objetivos o consideraciones alternativos (Wallerstein, 2014, 10). La lógica de acumulación de capital como directriz de la economía-mundo capitalista va a tener como consecuencia la generación de una economía mercantilizada. El capitalismo histórico implica una mercantilización generalizada de todos los procesos vinculados con la arena económica, los procesos de intercambio, los procesos de producción, los procesos de distribución y los procesos de inversión— así como del resto de esferas (cultural, ideológica, política) que confirman un todo social. La economía-mundo capitalista crece al ritmo de la irrigación de la mercantilización dentro de todos los procesos sociales.

Dado que el mercantilismo es un proceso asocial, de aquí se desprende que ninguna transacción social ha estado intrínsecamente exenta de una posible inclusión. Esta es la razón de que podamos decir que el desarrollo histórico del capitalismo ha implicado una tendencia a la mercantilización de todas las cosas. (Wallerstein, 2014, 11)

La mercantilización de todo el entramado social, irrigada hasta el más mínimo detalle de lo social, que se supone consecuencia de la prevalencia del criterio de acumulación de capital (frente a cualquier otro criterio aplicable a la hora de organizar lo social) aparece como la característica económica principal (que es a su vez también política) de la economía-mundo capitalista²⁴.

Como señalan Taylor y Flint (2002, 12) en una economía mercantilizada la producción queda destinada más al intercambio de mercancías que a su uso. El objetivo del productor no es tanto consumir lo que produce sino intercambiarlo en el mercado al mejor precio posible. Así, a diferencia del funcionamiento de los mercados precapitalistas en los cuales los precios vienen fijados tradicionalmente, en una economía capitalista el precio de las mercancías no será fijo y vendrá determinado por la competencia económica entre los productores y por sus intereses en ampliar sus beneficios y ampliar su participación en el mercado. La producción queda desligada de forma directa de la necesidad de su valor de intercambio será el mercado mundial quien a larga determina «la cantidad, el tipo y la ubicación de la producción».

La división del trabajo, señala Wallerstein (2016(A), 542), no debe ser considerada en una economía-mundo capitalista como meramente funcional (ocupacional) sino, también, como geográfica. Esto significa que existe una organización social del trabajo que no está distribuida de forma uniforme a lo largo del

²⁴ En este sentido se refiere también Polanyi, en términos muy similares, respecto a la idea de la mercantilización como características esencial y diferenciadora de una economía capitalista: «Pero hagamos nuestra explicación más precisa. Ninguna sociedad podía, evidentemente, vivir a menos que poseyera un sistema de economía de algún tipo; pero antes de nuestra época no ha existido ninguna economía que estuviera, ni siquiera en principio, controlada por el mercado [...] Aunque la institución del mercado era prácticamente común desde finales de la Edad de Piedra, su papel fue solo incidental en la vida económica. Tenemos una buena razón para insistir tan enfáticamente en este punto. Nada menos que un pensador como Adam Smith sugirió que la división del trabajo en la sociedad dependía de la existencia de los mercados, o, como lo expresó, de la “propensión” [del hombre] al trueque, al trato y al intercambio de una cosas por otra”. Con posterioridad, esta afirmación sustentó de Hombre Económico.» (Polanyi, 2017, 104).

sistema-mundo. Y si puede existir una razón funcional de carácter ecológico para una distribución no uniforme de la división del trabajo no será, sin embargo, ésta la razón prioritaria en el sistema-mundo moderno. El criterio dominante en la organización de la división social del trabajo en el sistema-mundo moderno va a ser la creación de un tipo de división del trabajo «que magnifica y legitima la capacidad de ciertos grupos dentro del sistema de explotar el trabajo de otros, es decir, de recibir una mayor parte del excedente» (Wallerstein, 2016(A), 542). La economía-mundo capitalista va a quedar así dividida según la función social del trabajo desempeñada en tres áreas geográficas distintas. La primera, la zona geográfica favorecida, que podemos denominar los Estados del centro; la segunda, la formada por las áreas periféricas. Wallerstein, en este sentido, evita referirse a esta zona periférica como “Estados periféricos” ya que una de las principales características de las zonas periféricas es que «el Estado indígena es débil, oscilando entre la no existencia (es decir, una situación colonial) y la existencia con un escaso grado de autonomía (es decir, una situación neocolonial)» (Wallerstein, 2016(A), 542). Existe una tercera área geográfica en la economía-mundo capitalista, la que se corresponde con las áreas semiperiféricas, las cuáles se constituyen a partir de una mezcla de rasgos característicos de las zonas centrales y de las zonas periféricas. No debemos entender estas tres zonas descritas de la economía-mundo capitalista como áreas independientes entre sí. Operan y se necesitan mutuamente de forma esencial para poder existir en la forma en la que lo hacen. Forman un único sistema-mundo. Nuestro sistema-mundo moderno.

Los conceptos de centro, periferia y semiperiferia no deben entenderse, en todo caso, dentro del análisis de los sistemas-mundo como conceptos geográficos. Los espacios no son en sí mismo centrales o periféricos, sino que los conceptos de central o periférico lo que hacen es caracterizar los procesos que se producen en una determinada zona geográfica y que convierten a esta zona en central o periférica (o semiperiférica). Desde este punto de vista, una zona geográfica puede cambiar su status de centro, periferia o semiperiferia dentro del sistema-mundo. Aunque es verdad que en el desarrollo histórico del sistema-mundo moderno no se han producido cambios realmente significativos que alteraren la ubicación de las zonas geográficas del centro y de la periferia. Sí se han producido variaciones en las zonas centrales, que si bien han mostrado estabilidad porque ciertas partes de Europa han estado situadas siempre en

esta área central, en el desarrollo de la economía-mundo capitalista se han incorporado nuevas zonas centrales como los Estados Unidos o Japón.

Las relaciones que se producen entre Estados centrales y zonas espaciales de periferia se definen en términos de procesos de intercambio desigual que producían «una transferencia de una parte de la ganancia total (o excedente)» desde las áreas de periferia a las áreas de centro:

¿Cómo funcionaba este intercambio desigual? Partiendo de una diferencia real en el mercado, debido a la escasez (temporal) de un proceso de producción complejo o a escaseces artificiales creadas *manu militari*, las mercancías se movían entre las zonas de tal manera que el área con el artículo menos “escaso” “vendía” sus artículos a la otra área a un precio que encarnaba un factor de producción (coste) real mayor que el de un artículo de igual precio que se moviera en dirección opuesta. Lo que realmente sucedía era que había una transferencia de una parte de la ganancia total (o excedente) producida por una zona a otra. Era una relación de centricidad-perifericidad. (Wallerstein, 2014, 26)

Señala Wallerstein (2014, 26) que «encontramos diversos mecanismos que a lo largo de la historia han incrementado esta disparidad». La cuestión es que este proceso de intercambio desigual es, en el fondo, un proceso que se retroalimenta, en el sentido de que, la concentración de capital (aumentada por las plusvalías de capital que se producían a través del intercambio desigual) que se produjo en las zonas de centro tuvo como consecuencia «la motivación política para construir aparatos de Estado relativamente fuertes, entre cuyas múltiples capacidades figuraba la de asegurar que los aparatos del Estado de las zonas periféricas se hicieran o siguieran siendo relativamente más débiles» (Wallerstein, 2014, 26-27).

Nos situamos en la perspectiva de que el sistema-mundo moderno nace, desde sus inicios, basado en la dominación política y económica de unas áreas del mundo sobre otras. Desde sus orígenes, desde el análisis de sistemas-mundo de Wallerstein, la modernidad no puede entender sino como una epocalidad imperialista.

Desde la tradición marxista (Marx no llegó a utilizar el término imperialismo ni se dedicó al estudio de las consecuencias del capitalismo en los países de la periferia) la tesis clásica del imperialismo fue la desarrollada por Lenin en su conocido escrito de 1916 titulado *Imperialismo: la fase superior del capitalismo*, en el que el autor ruso se basaba fundamentalmente en las tesis expuestas por el economista inglés J. A. Hobson en su libro *El imperialismo* de 1902, de tal manera que podíamos llegar a hablar del «paradigma Hobson-Lenin» sobre el imperialismo (Taylor y Flint, 2002, 118). Según Hobson, en la línea que también había defendido el marxista Hilferding, el fenómeno del imperialismo estaba relacionado con el excedente de capital generado en los estados del centro que impulsaba la búsqueda de mercado para invertir en la periferia. Lenin llevará más lejos esta tesis y sostendrá que el imperialismo es una de las fases del capitalismo, su fase culminante. La tesis de Lenin sostenía que el capitalismo competitivo del que hablaba Marx a mediados del siglo XIX se había transformado en un capitalismo monopolista que supondría la última fase del capitalismo en la que las contradicciones del sistema se reflejaban en la rivalidad interestatal que había provocado la Primera Guerra Mundial. La perspectiva de análisis de los sistemas-mundo se aparte, sin embargo, de esta comprensión del imperialismo (Taylor y Flint, 2002, 121). El paradigma Hobson-Lenin, desde el punto de vista del análisis de los sistemas-mundo sería un ejemplo de los errores derivados de una teoría desarrollista que considera que los países son las unidades del cambio y se centra en las “supuestas” fases por las que estos pasan²⁵. Desde la perspectiva de análisis de los sistemas-mundo de Wallerstein la explicación al fenómeno del imperialismo debe buscarse desde la idea de la «búsqueda de mano de obra a bajo coste»:

²⁵ «A veces se ha afirmado que la explicación [al imperialismo] reside en la constante búsqueda de nuevos mercados en los que realizar las ganancias de la producción capitalista. Sin embargo, esta explicación no concuerda con los hechos históricos. Las áreas externas al capitalismo histórico se han mostrado en general reacias a comprar sus productos en parte porque no los “necesitaban” en términos de su propio interés económico y en parte porque a menudo carecían de los medios necesarios para comprarlos. Sin duda, ha habido excepciones. Pero en general era el mundo capitalista el que buscaba los productos de la arena externa y no al revés. Siempre que un determinado lugar era conquistado militarmente, los empresarios capitalistas se quejaban de la ausencia de mercados reales en él y actuaban a través de los gobiernos coloniales para “crear” aficiones. La búsqueda de mercados no sirve como explicación». (Wallerstein, 2014, 33)

Desde un punto de vista histórico, prácticamente todas las nuevas zonas incorporadas a la economía-mundo han establecido niveles de remuneración real que estaban en la parte inferior de la jerarquía de niveles salariales del sistema mundial [...] la política de los estados coloniales (y de los estados semicoloniales reestructurados en aquellas zonas que no habían sido oficialmente colonizadas) parecía destinada precisamente a fomentar la aparición de esa unidad doméstica semiproletaria que, como hemos visto, hacía posible el umbral más bajo posible de nivel salarior [...] Si añadimos a este análisis la observación de que las nuevas incorporaciones al sistema mundial del capitalismo tendían a estar correlacionadas con fases de estancamiento en la economía-mundo, resulta evidente que la expansión geográfica del sistema mundial servía para contrarrestar el proceso de reducción de la ganancia inherente a una mayor proletarización, al incorporar nuevas fuerzas de trabajo destinadas a ser semiproletarizadas. (Wallerstein, 2014, 33)

Esta tesis de Wallerstein sobre el imperialismo presupone la idea, también defendida por el sociólogo estadounidense, que en el capitalismo histórico tiene la tendencia de, y a diferencia de lo que se puede creer en un primer momento, crear «unidades domésticas semiproletarizadas» y no «unidades domésticas» proletarizadas. El concepto de «unidad doméstica» sustituye, en el análisis de Wallerstein, al concepto de trabajador individual y aislado (la imagen clásica del trabajar industrial) porque defiende el sociólogo estadounidense que los ingresos de una unidad familiar no siempre han venido determinados por el salario que el “empresario” paga al “trabajador” proletario. En este sentido, el capitalismo histórico tiende, siempre que le ha sido posible en su desarrollo a crear «unidades domésticas» semiproletarizadas y no «unidades domésticas» totalmente proletarizadas. La cuestión en último término deriva de un simple cálculo de cuentas: el de si el umbral salarial mínimo, el que tiene que ver con una economía de la supervivencia, es asumido en forma total por el empresario pagador o, si la «unidad doméstica» cuenta con otras fuentes de ingresos no asalariadas, el empresario, en búsqueda de obtener la mayor plusvalía posible, puede incluso pagar al miembro/s proletarizado/s de la «unidad doméstica» por debajo de lo que se puede considerar como el umbral mínimo de supervivencia:

Lo que sucedía entonces en estas unidades domésticas semiproletarias era que quienes producían otros tipos de ingresos reales –es decir básicamente la producción doméstica para el propio consumo o para la venta en el mercado local, o para ambas cosas a la vez–, ya fueran diversas personas de la unidad doméstica (de cualquier sexo o edad) o la misma persona en diversos momentos de su vida, creaban excedentes que hacían que bajara el umbral del salario mínimo aceptable. De esta forma el trabajo, no asalariado permitía a algunos productores pagar un salario inferior a sus trabajadores, reduciendo así sus costes de producción e incrementando sus márgenes de ganancia. No es de extrañar, pues, que, por regla general, todos los que empleaban mano de obra asalariada prefirieran que sus asalariados vivieran en unidades domésticas semiproletarias en lugar de proletarias. Si ahora consideramos la realidad empírica local en el tiempo y en el espacio del capitalismo histórico, descubrimos bruscamente que la norma estadística ha sido que los asalariados vivieran en unidades domésticas semiproletarias en lugar de proletarias. (Wallerstein, 2014, 22)

Estos son, de manera sintética, algunos de los rasgos principales que parecen caracterizar el funcionamiento del sistema-mundo moderno capitalista en sus ámbitos políticos y económicos desde la perspectiva de análisis de Wallerstein. El capitalismo histórico, lejos de poder ser interpretado con algún sentido progresivo, como sucedía, por ejemplo, en la interpretación marxista que interpretaba el capitalismo en términos de progreso –un progreso del que habría que superar sus contradicciones–, es un sistema regresivo desde sus inicios en el que, recuperando la tesis de Frank, desarrollo y subdesarrollo conviven en una simbiosis estructural.

4.2.- SUJETOS E IDENTIDADES SOCIALES DEL SISTEMA MUNDO-MODERNO

Señala Wallerstein que en el sistema mundo-moderno para definir a los «pueblos» (en su sentido de «conjunto de personas de un lugar, región o país») existen fundamentalmente tres términos distintos. Se refiere Wallerstein a los conceptos de «razas», «naciones» y «grupos étnicos», tres términos que, aunque utilizados con diferentes sentidos, parecen tener como referente común la designación de un conjunto

de personas que habitan un determinado lugar, región o país. Wallerstein nos ofrece una primera definición de lo que suele entenderse por cada uno de estos términos:

Se entiende que una “raza” es una categoría genética, dotada de una forma física visible. En los últimos ciento cincuenta años se ha debatido intensamente sobre los nombres y características de las razas, debate famoso y en buena medida infame. Una “nación” es una categoría sociopolítica, vinculada de algún modo a las fronteras reales o posibles de un Estado. Un “grupo étnico” es una categoría cultural definida por ciertos comportamientos persistentes que se transmiten de generación en generación y que normalmente *no están* vinculados, en teoría, a los límites de un Estado. (Wallerstein, 2012, 279)

La cuestión que se plantea Wallerstein es por qué son necesarios tres términos para referirse a una realidad común, o, dicho de otra manera, cuáles han sido los procesos del sistema-mundo moderno que han hecho surgir estos tres conceptos de «raza», «nación» y «grupo étnico» y cuál es la función que estos conceptos desempeñan en la organización social de la modernidad. La interpretación que va a realizar Wallerstein sobre estos tres conceptos desde el análisis es que cada uno de ellos va a representar uno de los «rasgos estructurales básicos de la economía-mundo capitalista», de ahí la necesidad de contar con tres conceptos distintos que podrían hacer referencia a una misma noción de «pueblo». Así, el concepto de raza estaría relacionado con la «división axial del trabajo en la economía-mundo» y «con las antinomias centro-periferia»; el concepto de «nación» estaría relacionado con la creación de la «superestructura política» del sistema-mundo moderno y el concepto de «grupo étnico» lo vincula Wallerstein con «la creación de las estructuras familiares que permiten el mantenimiento de una proporción notable de trabajo no asalariado en la acumulación de capital» (Wallerstein, 2012, 280).

Analicemos, por tanto, en primer lugar, el concepto de raza. Como hemos visto la economía-mundo capitalista se caracterizaba por una división social del trabajo basada en las relaciones de intercambio desigual entre centro y periferia. Los conceptos de centro-periferia, como señalamos, no debían ser entendidos únicamente desde una

perspectiva geográfica, sino más bien en tanto hacen referencia a diferentes procesos de producción y diferentes relaciones sociales en torno a la división del trabajo. La tesis de Wallerstein (2012, 281) es que «a medida que la economía-mundo capitalista desbordaba su localización europea inicial» y, a medida, que la «concentración de los procesos de producción en el centro y en la periferia fue geográficamente cada vez más dispar, comenzar a cristalizar categorías “raciales” en torno a ciertas denominaciones». Para Wallerstein la categorización racial tiene una fundamentalmente una raíz de «decisión social»

Puede ser obvio que un número importante de rasgos genéticos varían, y que lo hacen considerablemente de una persona a otra. Pero eso no significa en absoluto que tales rasgos hayan de ser codificados en tres, cinco o quince grupos reificados a los que denominamos “razas”. El número de categorías, y el hecho mismo de la categorización, es una decisión social. (Wallerstein, 2012, 281)

En este sentido, Wallerstein pone el ejemplo de cómo «esta realidad ha quedado brutalmente clara gracias a la decisión del Estado sudafricano durante los últimos veinte años de clasificar a los empresarios japoneses no como asiáticos (designación de los chinos de Sudáfrica) sino como “blancos honorarios”» (Wallerstein, 2012, 282). La raza (y el racismo), son para Wallerstein el resultado, o la expresión, de «las concentraciones geográficas asociadas a la división axial del trabajo».

Si la raza tiene que ver con la división axial del trabajo en la economía-mundo capitalista el concepto de nación y nacionalidad van a surgir, según el análisis planteado por Wallerstein, como resultado de la creación de las estructuras políticas de los estados modernos. Para Wallerstein la idea de nación se ha mostrado siempre (o en casi todos los casos) como posterior a la creación de los estados. En todo caso, Wallerstein plantea que los conceptos de Estado soberano y nación se presentan casi como co-implicados, en el sentido de que el desarrollo de un sentimiento nacional es necesario para evitar los procesos de desintegración y problemas de cohesión que sufren todos los Estados. Estas amenazas de desintegración de un Estado disminuyen si existe un «sentimiento

nacional» y los gobiernos así como «todo grupo que considere ventajosa la utilización de los poderes legales del Estado para favorecer sus intereses frente a grupos exteriores» tendrán un interés en reivindicar un sentimiento nacionalista para favorecer sus intereses y legitimar sus reivindicaciones. El nacionalismo se presenta, por tanto, como la consecuencia de la necesidad de generar un equilibrio y unidad dentro de los límites jurisdiccionales de un Estado. Y los Estados y las naciones son para Wallerstein en gran medida fruto de la evolución geopolítica de nuestro sistema-mundo moderno. Al respecto Wallerstein realiza siguiente reflexión respondiendo a la pregunta ¿Existe la India? que nos parece interesante recoger aquí:

Empecemos por una proposición contrafáctica. Supongamos que en el periodo de 1750 a 1850 los británicos hubieran colonizado sólo el antiguo imperio mongol, llamándolo Indostán, y que los franceses hubieran colonizado en ese mismo periodo la zona meridional (en gran medida dravídica) de la actual República de la India, llamándola Dravidia. ¿Pensaríamos entonces hoy día que Madrás había pertenecido “históricamente” a la India? ¿Usaríamos si quiera ese nombre? No lo creo. Por el contrario, es probable que los científicos de todo el mundo hubieran escrito sabias obras para demostrar que desde tiempos inmemoriales “Indostán” y “Dravidia” había sido dos culturas, pueblos, civilizaciones, naciones, o lo que sea, diferentes. En tal caso podrían existir unos irredentistas “indostanos” que de vez en cuando reclamarían “Dravidia” en nombre de “la India”, pero la gente más sensata los llamaría “extremistas irresponsables”. Mi pregunta es: ¿cómo pudo lo sucedido históricamente entre 1750 y 1850 afectar a lo que aconteció históricamente entre, digamos, el siglo VI a. de n. e. y 1750, fechas que en la actualidad señalan convencionalmente el arco temporal de la “India premoderna”? Pues porque lo que sucedió en un pasado remoto depende siempre de lo acontecido en el pasado reciente. El presente determina el pasado, y no al revés, como pretenden hacernos pensar nuestros marcos analíticos lógico-deductivos. (Wallerstein, 2012, 287-288)

A parte del origen de la nación vinculado con la necesidad de cohesión interna de los Estados, Wallerstein va a argumentar también otra razón para conceptualizar su origen, así como el auge del nacionalismo. La tesis de Wallerstein tiene que ver con las tensiones que se producen resultantes de las luchas de los Estados por la hegemonía del

sistema interestatal en el que queda organizada la arena política de la economía-mundo capitalista. El sociólogo estadounidense pone la atención sobre el hecho de que «las entidades políticas que existían en el exterior y/o antes del desarrollo del sistema interestatal como superestructura política de la economía-mundo no necesitaban ser naciones, y no lo eran» (Wallerstein, 2012, 283). El concepto de nación y el sentimiento de nacionalismo se plantan por tano como una creación vinculada a las necesidades de la superestructura política del sistema-mundo moderno. Así resume Wallerstein, las funciones de los dos tipos de “identidades sociales” del mundo moderno que hemos señalado hasta ahora, la raza y la nación:

Si nos preguntamos, pues, de qué sirve disponer de dos categorías –razas y naciones– en lugar de una, vemos que mientras que la categorización racial apareció principalmente como medio de expresar y consolidar la antinomia centro-periferia, la categorización nacional apareció inicialmente como medio de expresión de la competencia entre los Estados en la lenta pero regular permutación del orden jerárquico, y por ende en la gradación minuciosa de ventajas en el sistema [...]. (Wallerstein, 2012, 284)

El tercer término al que hacía referencia Wallerstein al hablar de las distintas expresiones que se utilizan para referirse al más genérico “pueblo” (como conjunto de personas de un país o un lugar) es el de «grupo étnico». El concepto de «grupo étnico» lo relaciona también Wallerstein, al igual que el de «nación», con los límites y las fronteras del Estado. La diferencia que señala Wallerstein es que mientras un Estado sólo tiende a consolidar una sola nación, puede tener, sin embargo, dentro de sus límites jurisdiccionales, muchos grupos étnicos. La consideración de estos grupos étnicos va a ser hecha por Wallerstein, al igual que sucedía con el concepto de «raza», atendiendo de la división social del trabajo pero en este caso poniendo el foco en el proceso de «entnización» que se produce en la «unidad doméstica» dentro de los propios límites del Estado. En este sentido se refiere Wallerstein en los siguientes términos:

Al parecer, la etnización de las categorías ocupacionales conlleva diversas ventajas. Podemos suponer que distintos tipos de relaciones de producción exigen tipos distintos de comportamiento normal de la fuerza de trabajo. Y dado que ese comportamiento no está determinado genéticamente, debe aprenderse. Hay que socializar la fuerza de trabajo de forma que aprenda unas actitudes específicas. La “cultura” de un grupo étnico es precisamente el conjunto de reglas que los padres pertenecientes a él se sienten obligados a inculcar a sus hijos [...] Pero los “grupos étnicos” no sólo *pueden* socializar, cada uno a su modo, a sus respectivos integrantes; lo que cada uno de ellos socializa de forma particular es la propia definición de grupo étnico. (Wallerstein, 2012, 285)

Esta etnización de la fuerza de trabajo a través de la consideración de grupo étnicos va a resultar vital, desde la perspectiva de análisis de los sistemas-mundo de Wallerstein para el desarrollo del capitalismo histórico:

Esto ofrece una legitimización a la realidad jerárquica del capitalismo sin violentar la igualdad formal ante la ley que es una de sus premisas políticas. El quark que buscábamos podría estar ahí. La etnización, o la noción de pueblo, resuelve una de las contradicciones fundamentales del capitalismo histórico –su impulso simultáneo a la igualdad teórica y la desigualdad práctica– mediante la manipulación de la mentalidad de los trabajadores de todo el mundo. (Wallerstein, 2012, 285)

En esta consideración sobre lo que hemos denominado “identidades sociales” del sistema-mundo moderno no hemos hecho todavía referencia al concepto de clase y a las clases sociales en la modernidad. Wallerstein considera que el concepto de clase debe entenderse como resultado de las fracturas que se producen en la economía-mundo capitalista. Respecto a la clásica división marxiana en dos clases antagónica (representantes del estrato alto y bajo de lo social) Wallerstein insiste en la importancia de la clase social que queda situada entre medias, un status intermedio que encontraríamos presente en el desarrollo de todas las instituciones de la economía-mundo capitalista. El capitalismo histórico suele presentar una organización estructural tripartita: desde «el papel económico trimodal de las regiones de la economía-mundo:

centro, semiperiferia», hasta «la estructura organizativa básica del proceso productivo (la existencia de los capataces o intermediarios)» o «las pautas trimodales de distribución de ingresos y *status* en los países capitalistas del centro» o «la pauta trimodal de alianzas políticas (izquierda, centro y derecha)», el capitalismo histórico, señala Wallerstein (2012, 294) presenta esta organización estructural tripartida. Wallerstein concibe en todo caso las clases sociales no desde una perspectiva sistémica (permanente) sino como categorías en constante movimiento, cuyo mayor peligro para su comprensión es la reificación.

En el análisis que realiza Wallerstein del concepto de clases sociales en la modernidad, Wallerstein establece una equivalencia entre el concepto de clases y el concepto de «etno-naciones»²⁶. Señala el sociólogo estadounidense que son dos conceptos que reflejan la misma realidad social. En ambos casos los dos términos están relacionados en el sistema-mundo moderno con las estrategias de consecución de equilibrios y cuotas de poder para los grupos sociales en la economía-mundo capitalista. Estas estrategias de adquisición de cuotas de poder (cuyo límite sería la revolución) adquiere pueden adquirir una u otra forma según el contexto de desenvolvimiento. Concluimos este apartado con esta reflexión de Wallerstein sobre el desarrollo de la acción social en el sistema-mundo moderno:

Debemos mantenernos atentos a la cuestión esencial. La economía-mundo capitalista como totalidad –su estructura, su evolución histórica, sus contradicciones– es el escenario en el que se desarrolla la acción social. La realidad política fundamental de esa economía-mundo es una lucha de clases que, sin embargo, cobra formas constantemente cambiantes: conciencia de clase frente a conciencia etno-nacional, clases dentro de naciones frente a clases que atraviesan naciones. Si pensamos en esas formas como reflejos caleidoscópicos de una realidad fundamental que posee una estructura raramente visible al ojo desnudo del observador (como el mundo del átomo para el físico), pero que se puede percibir como un modelo evolutivo, podremos comenzar a

²⁶ Con el concepto de «etno-naciones» Wallerstein quiere designar la división de la sociedad en niveles de privilegio relativo que a menudo toma la forma de agrupamientos etno-nacionales. (Wallerstein, 2012, 294).

comprender la realidad social del sistema-mundo capitalista del que formamos parte, a fin de transformarlo mejor y más rápidamente. (Wallerstein, 2012, 299)

4.3.- CLAVES CULTURALES E IDEOLÓGICAS DEL SISTEMA-MUNDO MODERNO

La cultura va a ser el terreno donde quede plasmada la batalla ideológica por las contradicciones generadas en el sistema-mundo moderno y donde se generen los procesos de legitimización de la organización social del sistema-mundo moderno. Wallerstein define la cultura en los siguientes términos:

La “cultura”, esto es, el sistema-idea de esta economía capitalista mundial, es el resultado de nuestros intentos colectivos históricos por aceptar las contradicciones, las ambigüedades y las complejidades de las realidades sociopolíticas de este sistema concreto. (Wallerstein, 2007, 230)

Las características de la economía-mundo capitalista han conllevado que el desarrollo del sistema mundo-moderno se produzca de una forma compleja y contradictoria. Por ejemplo, si analizamos los procesos de expansión de los límites geográficos del sistema mundo-moderno, que de forma periódico se han producido, estos se han implicado siempre, señala Wallerstein, la superación de resistencias políticas y culturas de las zonas donde tenía lugar la expansión geográfica. La contradicción que surge en dichos procesos de expansión de los límites de la economía-mundo capitalista es clara:

¿Las transformaciones que se producían en su zona debían entenderse como el paso de “cultura” local y tradicional a una “cultura” moderna mundial, o se trataba simplemente de que aquellas poblaciones recibían presiones para que abandonasen su “cultura” y adoptaran la de la potencia o potencias imperialistas occidentales? (Wallerstein, 2007, 226)

Igualmente el principio esencial de incesante acumulación de capital bajo el que opera la economía-mundo capitalista en el que se producen presiones constantes sobre todos los agentes sociales, sobre los empresarios que en su lógica de acumulación constante se encuentra en una arena de competitividad con el resto de empresarios que buscan los mismos objetivos (la pérdida en esta lucha competitiva implica la bancarrota y el cierre) y sobre los trabajadores asalariados que sufren las consecuencias de esta lógica de competitividad en la forma de, por un lado, mayores exigencias de productividad y, por otro lado, reducción de salarios (ajustados siempre al “límite” de supervivencia según si la unidad doméstica es proletarizada o semiproletarizada) genera situaciones recurrentes de conflicto social. No olvidemos en este sentido el papel que juega la clase intermedia que, en el análisis de Wallerstein, en el análisis de Wallerstein aparece casi, podríamos decir, como una clase estructural del desarrollo del sistema-mundo moderno (ya que encontramos una organización tripartita en la mayoría de sus instituciones) evitando que la situación de conflicto social derive en procesos antisistémicos revolucionarios que busquen la derogación del mismo. Esa clase intermedia de la que habla Wallerstein, la clase media de nuestros días tan cuestionada, es la que mantiene la estabilidad del sistema-mundo moderno. Todas estas situaciones, más la aceleración de la línea temporal y el cambio permanente que son resultantes también de las exigencias que impone el principio de acumulación máxima de capital sobre el todo social –circulación de bienes, capitales y recursos humanos; evolución constante de las formas de organización de los procesos productivos y de las localizaciones de la producción– lleva a la cuestión clave, señala Wallerstein, de generar discursos de legitimidad del orden social.

En último término, y de forma esencial, el sistema-mundo moderno se encuentra polarizado y en una constante contradicción entre la antítesis que suponen los conceptos de «progreso» y «deterioro», de «riqueza» y «empobrecimiento».

Todo este conjunto de contradicciones sistémicas del sistema-mundo moderno han quedado articuladas, según analiza Wallerstein, en su sistema cultural e ideológico a partir de dos principios que pueden parecer antitéticos entre sí: por un lado, el principio del universalismo; por otro los, principios del racismo y el sexismo. Es la articulación

de estos dos vectores la que va a dar forma de forma sistémica al entramado cultural e ideológico de la modernidad.

El universalismo es uno de los valores más arraigados de nuestro sistema-mundo moderno, cuya tradición viene de lejos. Quizás, al menos, en una de sus vertientes, en nuestra tradición occidental, sus orígenes también se puedan considerar agustinianos asociados al uso genérico del concepto “humanidad” para referirse a la totalidad de los seres humanos. En este sentido, Wallerstein habla del universalismo parcial que suponen las tres religiones monoteístas, parcial porque establecen las divisiones entre fieles e infieles, pero emprenden al mismo tiempo el camino del proselitismo, o la conversión de los infieles (ya sea con la palabra o con la espada) tratando de extender la universalidad de su propuesta. En el camino hacia el universalismo, el pensamiento ilustrado supone ir un paso más allá de esta lógica porque equipara la universalidad no según la pertenencia a un determinado credo sino a los “derechos naturales” con los que todos nacemos derivados de nuestra propia naturaleza. De este universalismo ilustrado deriva una teoría de la ciudadanía que se concreta en instituciones la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* en la que se reivindica la existencia de leyes y valores internacionales que toda la humanidad comparte y que los Estados, soberanos en sus jurisdicciones, deben recoger en sus propias leyes nacionales. No debemos olvidar tampoco el universalismo que se deriva de tradición epistemológica occidental. Con su teorización de leyes, con valor universal, que describen los procesos físicos de la naturaleza. En todo caso, universalismo y occidentalismo (u occidentalización) han sido conceptos que peligrosamente han caminado de la mano. Es decir, hasta que punto, el universalismo no supone la imposición de un modelo occidental, o hasta qué punto es posible la construcción de un universalismo puramente formal que respete las identidades culturales con las que occidente se ha ido topando en su proceso de expansión de la economía-mundo capitalista. La consideración de la barbarie frente a la civilización es sin duda una consideración también problemática ¿en realidad quién representa a quien? Puede ser un problema, como en muchas ocasiones, debido a la simplificación conceptual. Porque ni los valores que representa el sistema-mundo moderno de occidente de occidente se puede pretender que representan los valores de la civilización ni tampoco se puede pretender asociar todo aquello que quedaba fuera de la economía-mundo capitalista con la barbarie (o con alguna forma primitiva de sociedad

pendiente de civilizar). Que nuestra sociedad tiene algunos patrones civilizatorios en su doctrinal e ideológico tampoco vamos a negarlo. Pero junto a ellos conviven también muchos signos de barbarie. No vamos a establecer tantos por ciento. Pero negar esta realidad nos parece no conduce sino a la imposición imperialista de un modelo civilizatorio que en realidad presenta muchas zonas oscuras en su lógica de funcionamiento interno.

Sea como fuere el desarrollo de la economía-mundo capitalista ha estado interesado, o se ha visto beneficiado, en la existencia de patrones culturales universalizantes. La lógica de incesante acumulación de capital y la consecuente mercantilización de toda la esfera de lo social necesita del libre flujo de capital, bienes y fuerzas de trabajo. Y es de suponer, señala Wallerstein, que la existencia de “particularismos” puede entorpecer este flujo de mercancías, capital y fuerzas de trabajo. La lógica de desarrollo de la economía-mundo capitalista necesita de un sistema homogéneo –universal– en la que no se impongan trabas a los flujos de libre circulación:

Todo aquello que impida que los bienes, el capital y la fuerza de trabajo circulen como mercancías vendibles supone un obstáculo para esos flujos. Todo recurso a criterios diferentes de su valor de mercado para evaluar los productos, el capital y la fuerza de trabajo, atendiendo a otras prioridades, dificultan su comercialización. Por una suerte de lógica interna impecable, todos los particularismos, del tipo que sean, se consideran, pues, incompatibles con la lógica del sistema capitalista o, como mínimo, un obstáculo para su funcionamiento óptimo. Por consiguiente, en el seno del sistema capitalista, resulta imperativo proclamar y desarrollar una ideología universalista como elemento fundamental de la incesante acumulación de capital, de forma que las relaciones sociales capitalistas actúan como un “disolvente universal” que lo reduce todo a una forma mercantil homogénea cuyo único criterio de valoración es el dinero. (Wallerstein, 2012, 320)

Otra forma del universalismo que llega hasta nuestras sociedades contemporáneas, y cuyos orígenes en el sistema-mundo moderno encontramos

asociados a la Revolución francesa, es la meritocracia. La «ideología de la meritocracia» es uno de los pilares del sistema-mundo moderno. La idea de meritocrática garantiza la posibilidad de la movilidad social, independientemente de la escala económica o del grupo étnico perteneciente de origen, dentro de la escala social. Es decir, la meritocracia garantiza, al menos formalmente, la existencia de criterios objetivos y universales en la organización de la escala social. Son los méritos personales, y no el rango económico o el origen étnico, los que definen las posiciones de los sujetos sociales dentro del mundo moderno. En todo caso, el principio de meritocracia, señala Wallerstein no ha supuesto realmente la transformación de las estadísticas globales de la economía-mundo capitalista. Y aunque no se puede negar que en ocasiones es factible que la meritocracia ha funcionado como “ascensor social” esto no ha tenido como consecuencia una transformación estructural de la organización social del sistema-mundo moderno, en el cual sigue mostrando tendencias organizativas que tienden a mantener y legitimar guetos étnicos y económicos.

Esto es a lo que se refiere Wallerstein cuando señala que el universalismo del que se deriva la teoría de la ciudadanía del sistema-mundo moderno es fundamentalmente hipócrita. Es aquí donde entra en juego el otro principio que señalábamos como fundamental de la conformación ideológico-cultural del sistema-mundo moderno y que, quedaba articulado en dos líneas directrices, la del racismo y la del sexismo. Debemos tener claro en todo caso que el hecho de definir el sistema cultural-ideología del sistema-mundo moderno como racista y sexista no quiere decir que el racismo y el sexismo sean originarios del mundo moderno. O que estos dos principios no fueran también dominantes en la organización de otros sistemas históricos. En este sentido señala Wallerstein, la cuestión que debemos analizar estriba en el nuevo papel que juegan el racismo y el sexismo en el sistema-mundo moderno frente a otros sistemas históricos. En el sistema-mundo moderno el racismo no se va a manifestar en forma de xenofobia, que era la forma en la que el racismo se había manifestado en sistemas-históricos anteriores. El racismo, en su versión xenófoba, implica siempre en los sistemas históricos anteriores «la expulsión del bárbaro del espacio físico de la comunidad, la sociedad, el grupo interno», siendo la versión extrema de esta expulsión «la muerte» (Wallerstein, 2012, 322). En el sistema-mundo moderno no existe esta connotación xenófoba del racismo (no al menos de forma sistémica,

aunque es claro que esta puede aparecer –y, de hecho, aparece–). Choca de frente con los principios universalistas en los que supuestamente se fundamenta ideológicamente el sistema-mundo moderno y sería, al menos, formalmente, totalmente insostenible. Sin embargo, esto no hace que el racismo no juegue un papel crucial en el entramado ideológico-cultural del sistema-mundo moderno. El racismo va a jugar un papel fundamental en el sistema-mundo moderno en los procesos de organización social y de estratificación social de la fuerza de trabajo. El racismo desde un punto de vista operativo genera una «etnización» del trabajo en la economía-mundo capitalista, con lo que se han establecido patrones constantes de jerarquización de ocupaciones y remuneraciones que, sin embargo, se justifican desde criterios supuestamente sociales (Wallerstein, 2012, 322). El racismo como ideología resulta vital para el sostenimiento de la economía-mundo capitalista:

Este tipo de sistema –un racismo constante en forma y ponzoña, aunque un tanto flexible en sus fronteras– hace sumamente bien tres cosas. En primer lugar, permite ampliar o contraer la cantidad de individuos disponibles para las ocupaciones económicas peor pagadas y menos gratificantes según las necesidades de cada zona espacio-temporal concreta. Propicia y recrea permanentemente comunidades sociales que en realidad socializan a sus hijos para que puedan desempeñar, a su vez, las funciones que les corresponden (aunque desde luego, también les inculcan formas de resistencia). Por último ofrece una base no meritocrática para justificar la desigualdad. Merece la pena subrayar este último aspecto. Precisamente por ser una doctrina antiuniversalista, el racismo ayuda a mantener el capitalismo como sistema, pues justifica que a un segmento importante de la fuerza de trabajo se le asigne una remuneración muy inferior a la que le correspondería según sus méritos. (Wallerstein, 2012, 323)

De igual modo el sexismo adquiere un carácter fundamental para en el desarrollo del capitalismo histórico. El sexismo, desde este punto de visto de este análisis, tiene que ver no solo con la posición dominante del hombre sobre la mujer sino con la relegación de la mujer a la esfera del trabajo improductivo que se produce en el desarrollo del capitalismo histórico:

El sexismo fue la relegación de las mujeres a la esfera del trabajo improductivo, doblemente humillante por cuanto el trabajo real que se requería de ellas se vio en todo caso intensificado y por cuanto el trabajo productivo se convirtió en la economía-mundo capitalista, por primera vez en la historia humana, en la base de la legitimización del privilegio. (Wallerstein, 2014, 84)

Para Wallerstein estos son dos factores tan esenciales y constitutivos del capitalismo hasta el punto de que «la estructuración del sexismo y el racismo no podía ni puede ser desmantelada sin desmantelar todo el sistema histórico que los creó y que se ha mantenido en aspectos críticos gracias a su intervención.» (Wallerstein, 2014, 85).

4.4.- RESISTENCIAS Y MOVIMIENTOS ANTISISTÉMICOS EN EL SISTEMA-MUNDO MODERNO

Todos estas contradicciones y antinomias que son estructuralmente constituyentes del sistema-mundo moderno, según los análisis que realiza Wallerstein, van a conllevar como consecuencia el desarrollo de movimientos antisistémicos dentro de la modernidad que aparecen con la pretensión de cambiar las “reglas de juego” que sostienen a la modernidad como sistema histórico. En este sentido nos parece importante señalar que las fuerzas antisistémicas no surgen como fuerzas externas al sistema sino que siempre van a surgir como movimientos internos al mismo y que, por tanto, están determinadas por la propia lógica interna de desarrollo del sistema en el que se encuentran.

Wallerstein señala que la «gran innovación» que se produjo en el desarrollo del capitalismo histórico frente a otros sistemas históricos en el terreno de los movimientos de rebelión sociales tiene que ver con lo que denomina la «organización permanente» (Wallerstein, 2012, 55). Fue el siglo XIX cuando se produjeron estas nuevas estructuras históricas cristalizadas primordialmente en dos distintas formas: los movimientos obreros socialistas y los movimientos nacionalistas. Ambos tipos de movimientos bebían directamente del legado de la Revolución francesa (y de sus principios de libertad, igualdad y fraternidad) así como de una teoría de la historia que se basaba en

los principios ilustrados de la inevitabilidad del progreso humano. Estos dos tipos de movimientos mostraban en todo caso focos de interés distintos. El movimiento obrero socialista centraba su atención principalmente en el conflicto que sufrían los trabajadores asalariado urbanos, sin tierras, con los propietarios de las estructuras económicas para los que trabajaban (Wallerstein, 2012, 55). El foco de las recriminaciones tenía que ver con las condiciones de explotación laboral y el reparto desigual de las rentas generadas por el trabajo. Los movimientos nacionales centraban en cambio su interés en la situación de lo que se consideraba como «pueblos oprimidos» en tanto eran pueblos que sometidos a «pueblos dominantes» contaban con menos derechos políticos, oportunidades económicas y formas legítimas de expresión cultural, en tanto presentaban una relación de subordinación con respecto a los segundos. Señala Wallerstein que llama la atención que estos movimientos comparten ciertas semejanzas estructurales, entre los que se encontraba la consideración de que la toma del poder estatal era el camino a seguir para conseguir sus reivindicaciones:

En primer lugar, tras largos debates, tanto el movimiento obrero socialista como el nacionalista adoptaron la decisión básica de convertirse en organizaciones y la decisión concurrente de que su objetivo político más importante era la toma del poder estatal (aun cuando, en el caso de algunos movimientos nacionalistas, esto implicara la creación de nuevas fronteras estatales). En segundo lugar, la decisión sobre la estrategia a seguir –la toma del poder– exigía que estos movimientos movilizaran a las fuerzas populares sobre la base de una ideología contraria al sistema, esto es, revolucionaria. (Wallerstein, 2012, 56)

En todo caso esta lógicas compartidas en el proceso de rebelión de movimientos obreros y movimientos nacionalistas quizás tampoco deban extrañarnos en el contexto del sistema-mundo moderno en el cual el estado, como forma de organización social, y a través del sentimiento de nación, se convertía en el, al menos, el primer aglutinador de la social. La concepción de que la unidad social es el sistema-mundo y no el Estado no estaba desarrollada en el siglo XIX. Y es ahí quizás donde apunta Wallerstein con la observación. A señalar que quizás los movimientos de rebelión deberían producirse en

niveles de organización de sistema-mundo. En todo caso, la decisión de la toma del poder estatal como camino hacia la revolución se ha visto siempre acompañada de la desilusión que se producía cuando históricamente el movimiento antisistémico se ha visto, de hecho, con los controles del poder estatal de la desilusión de los promesas incumplidas.

5.- EL FUTURO DEL SISTEMA-MUNDO MODERNO

El análisis de sistemas-mundo que Wallerstein plantea ciertas el análisis de ciertas tendencias que deberían determinar el futuro del capitalismo que, según el análisis que plantea el sociólogo estadounidense, concluirían en la superación el capitalismo por la llegada de un sistema socialista, en que las decisiones políticas y económicas pasen a estar integradas en una sola esfera común, dirigida por los principios de igualdad y de equidad queden y en la que se superen las contradicciones del mundo-moderno capitalista. Esta predicción de la evolución del sistema histórico capitalista estaría basada en que el desarrollo de la propia lógica interna del capitalismo estaría llegando a su máxima realización lo que conduciría a su propia desintegración. Wallerstein, planea que el socialismo del que habla (por si pudiera quedar surgir alguna duda al leer sus argumentaciones) no tiene nada que ver con el comunismo que trató de realizarse de manera fallida y totalitaria en nuestro pasado. El comunismo quedaría del lado de la utopía mientras que lo que Wallerstein entiende por socialismo quedaría del lado de la historia que puede llegar a ser realizable por los seres humanos:

El comunismo es la Utopía, es decir, la nada. Es el avatar de todas nuestras escatologías religiosas: la llegada del Mesías, la segunda llegada de Cristo, el Nirvana. No es una perspectiva histórica, sino una mitología corriente. El socialismo, por el contrario, es un sistema histórico realizable que puede un día ser instituido en el mundo. No existe interés alguno por un “socialismo” que pretenda ser un momento “temporal” de la transición hacia la Utopía. Solo existe interés por un socialismo concretamente histórico, un socialismo que reúna el mínimo de características definitorias de un sistema histórico que maximiza la igualdad y la equidad, un socialismo que incremente el control

de la humanidad sobre su propia vida (la democracia) y libere la imaginación. (Wallerstein, 2012, 90)

No sabemos hasta qué punto podríamos estar de acuerdo con esta tesis de Wallerstein. En realidad no sabemos si, en caso de que el capitalismo esté alcanzando la asíntota de su desarrollo, será el socialismo, en los términos que lo define Wallerstein, en los términos que lo define Wallerstein. Y si el socialismo, en verdad, podría desarrollarse en los términos descritos por Wallerstein.

Nos gustaría hacer dos observaciones sobre este planteamiento de Wallerstein. Uno es el relativo al hablar de los finales. Los milenaristas ya previeron un fin de la Historia que no se cumplió, Hegel veía el fin de la historia a principios del siglo XIX que tampoco se cumplió, Lenin pensaba que el capitalismo estaba llegando a sus estertores ya en la primera mitad del siglo XX y que la primera guerra mundial era el claro ejemplo de ello. Marx pensaba también que el fin del capitalismo se iba a producir. Pensamos que hablar de finales no nos conduce sino a repetir errores formales de nuestra tarea de pensar. En realidad el futuro es algo abierto difícilmente predecible. La segunda observación que nos gustaría hacer es que realmente, nos parece, tampoco tenemos ningún argumento para juzgar que el fin del capitalismo se va a producir en modo de transición a un sistema histórico socialista. Desde una teoría de sistemas entendemos que la evolución del sistema no puede ser entendida sino como resultado de las relaciones que se establecen entre los elementos del sistema. Y no nos queda nada claro, desde nuestro punto de vista, que las relaciones de nuestro mundo presente puedan prever el resultado de la formación de un mundo socialista. En cierto sentido, es muy posible que los burgueses del siglo XVI a través de los cuales, en su intento de salida a la situación de crisis del sistema feudal se produjo la transición del sistema feudal hacia una economía-mundo capitalista no fueran consciente de que estaban caminando hacia un sistema social estructuralmente capitalista.

Con esto, lo que queremos decir es que quizás nuestro foco, al hablar del futuro del sistema-mundo moderno no deba de estar situado tanto en el futuro del sistema como en su presente. Que por otra parte es una línea argumental que está igualmente presente en Wallerstein. Quizás solo se cuestión de matiz. Pero nos parece que hablar de

cierres y futuribles es caer en viejas lógicas de pensamiento que se han demostrado a lo largo de la historia como manifiestamente erróneas. Nuestro futuro del sistema-mundo, sea cual sea, solo puede pasar por su presente, por pensar nuestro presente, por actuar en nuestro presente.

6.- CONCLUSIONES

En el siglo IV a. C., Eudoxo de Cnido, discípulo de Platón, planteaba un modelo cosmológico de esferas concéntricas en el que la Tierra quedaba situada en el centro del universo y los planetas giraban en torno a la Tierra en un total de 26 esferas concéntricas. En el mismo siglo IV a. C., el astrónomo Calipo, alumno de Eudoxo, para intentar solucionar las anomalías que presentaba el sistema de su maestro, modificó el modelo incluyendo un total de 33 esferas en las que se organizaban los movimientos celestes en torno a la Tierra, la cual seguía quedando situada en el centro del universo. El modelo aristotélico, también en el siglo IV a. C, que el estagirita expuso en su *Metafísica*, estaba basado en los modelos de Eudoxo y Calipo. Aristóteles tratando de explicar el movimiento “errante” de los planetas, a diferencia del movimiento uniforme y regular que se podían observar en las estrellas, introdujo 22 esferas más al modelo, llegando entonces a un total de 55 esferas. La Tierra continuaba en el centro. En el siglo II d. C. Ptolomeo continuaría proponiendo un modelo geocéntrico del universo. En este caso, en su intento de resolver las anomalías del modelo, incluyó epiciclos, un modelo geométrico ideado ya por los antiguos griegos, a través de los cuales trataba de explicar las variaciones en la velocidad y en la dirección del movimiento aparente de la Luna, el Sol y los planetas. Dieciocho siglos más tarde del modelo astronómico ptolemaico, en el siglo XVI, el astrónomo polaco Nicolás Copérnico sacaba a la Tierra del centro del universo y formulaba la teoría heliocéntrica. Durante unos veinte siglos el paradigma a través de la cual la filosofía y la astronomía occidental trataban de explicar el universo era un paradigma erróneo. Las anomalías que surgían desde una comprensión geocéntrica del universo no se solucionaban con variantes dentro de la teoría establecida, añadiendo esferas o añadiendo epiciclos. Se necesitaba reordenar el puzle de los elementos que configuraban la realidad, para que las piezas encajaran mejor, tuvieran de verdad sentido. Realmente es ese “sencillo” movimiento intelectual el que realizó Copérnico. Reorganizar en el tablero las piezas de un puzle que no conseguían encajar. Pero para poder realizarlo hubo que superar prejuicios éticos, religiosos y epistemológicos profundamente arraigados en nuestra tradición occidental. Un siglo después, Galileo debería negar todavía el heliocentrismo postrado frente al tribunal de la Inquisición. Lo que era en ese momento histórico la ortodoxia ética, epistemológica, ontológica, luchaba por mantener un paradigma que, sin embargo, era ya insostenible.

Hoy en día, la modernidad, profusamente teorizada, nos sigue pareciendo, sin embargo, a la vez, profundamente contradictoria. Contradictoria entre las explicaciones teóricas que nos hablan sobre ella y las manifestaciones histórico-fácticas que se la suponen. Contradictoria en su comprensión como periodo histórico y en la manera de entender sus aperturas transicionales que desembocan en nuestro presente. La modernidad, nacida de la mano de la metáfora de la luz, esa luz que recuperaba el gran legado de la cultura clásica frente a las tinieblas medievales, se postulaba como el tiempo proyectual del hombre, de la razón y de la emancipación. Es el tiempo, como diría Kant, de la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad, el tiempo de servirse del propio entendimiento y de ¡atreverse a saber! como guía de la propia acción humana. Es el tiempo de los ideales, de la lucha por los valores, del lema trinitario revolucionario en la búsqueda de una sociedad más justa: libertad, igualdad y fraternidad. Es también el tiempo del nacimiento de la nueva ciencia que trata de explicar el mundo que nos rodea alejada del dogma y del prejuicio. Pero a la vez, la modernidad, desde su lado oscuro, es el tiempo de la guerra, de la lucha de los Estados por la hegemonía económica y social que culmina en los totalitarismos y los fascismos y en las dos guerras mundiales de nuestro sangriento pasado siglo XX. La modernidad contradictoria: el tiempo de los niños deshollinadores que limpiaban las chimeneas del puritanismo victoriano; el tiempo de la primera declaración de los derechos del hombre, de los procesos de democratización de la sociedad, pero, también, el del colonialismo y el del comercio de esclavos, de los holocaustos. La modernidad es tiempo de libertad y de apertura, pero, también, tiempo de cierres, de las *enclousures* y del cercamiento de los campos, de los hacinamientos de obreros en las periferias de las primeras ciudades generadas al ritmo de la industrialización. La modernidad es el tiempo de la Utopía que, sin embargo, concluye en el terror, o en las sociedades del malestar y del cansancio. La modernidad es el tiempo del control del tiempo y de su cuantificación racionalizadora. Pero también, de su aceleración infinita, de la destrucción creadora de las vanguardias. La modernidad, en definitiva, nos aparece como ese tiempo que se consume a sí mismo y que camina ciega hacia su propio vacío, hacia ese nihilismo que supo atestiguar el gran Nietzsche. Quizás se podría argumentar que todo esto es, al fin ya al cabo, simplemente capitalismo, la manifestación histórica de las sinergias, de las fuerzas liberadas, de los abusos y de las contradicciones del desarrollo del capitalismo como un

sistema social histórico. Desde este punto de vista, la narrativa de la modernidad no sería sino la narrativa del desarrollo de esas sinergias, de los abusos y revoluciones generadas, en definitiva, de las contradicciones del capitalismo en su desarrollo histórico como sistema social. La cuestión que se nos plantea es cómo podemos comprender ese sistema del que, queramos o no, formamos parte –ya sea en forma sistémica o antisistémica (sin duda habría que redefinir que es lo que se quiere decir con “antisistémica”) –, y el que, querámoslo o no, constituye ese entramado ideológico que, en el sentido althusseriano, se presenta como un pesado aire que impregna pegajosamente la realidad social y que construye su cohesión y su coherencia determinando nuestro punto de partida y la dirección de las miradas que tratan de alcanzar más allá de sus límites y sus incongruencias.

A lo largo del trabajo hemos tratado de exponer, siguiendo a Wallerstein, la necesidad de plantear un cuestionamiento sobre el paradigma epistemológico que se ha utilizado desde las ciencias sociales, y también desde la filosofía, para entender la modernidad como periodo histórico. O, al menos, hemos intentado plantear una reflexión sobre él. Hemos tratado de plantear, siguiendo el enfoque de Wallerstein, que puede ser necesario abrir una reflexión sobre los presupuestos epistemológicos sobre los que se ha comprendido la modernidad a sí misma durante su desarrollo histórico y sobre los que, en muchos casos, desde su negación, se plantea la comprensión de la modernidad desde nuestro presente postmoderno. Quizás, las anomalías a las que intenta dar solución la reflexión filosófica de nuestro mundo presente no se puedan resolver atendiendo a la misma configuración de las piezas del puzle a través de la cual hemos cartografiado la realidad de la modernidad, sino que, como en el caso del paso de la teoría geocéntrica a la teoría heliocéntrica, necesitamos una reconfiguración de nuestro tablero epistemológico.

Desde la perspectiva de análisis de sistemas-mundo este cuestionamiento se produce al menos en dos direcciones fundamentales sobre las que nos queremos volver a detener en nuestras conclusiones. Por un lado, la idea de que la unidad de análisis desde la que abordar la complejidad de lo social, es decir, la realidad social entendida como un sistema histórico en el que de forma indivisible e indisoluble interactúan en su configuración las esferas económica, política, cultural e ideológica, no es el Estado sino

que es el sistema-mundo. El concepto de sistema-mundo, en el análisis que realiza Wallerstein, viene definido por ser una unidad espacio-temporal que comparte una misma división del trabajo. Esto implica que no es un sistema cerrado, sino que es un sistema evolutivo en tanto en su desarrollo temporal se pueden modificar sus límites geográficos. Pero la pertenencia a un sistema-mundo no solo implica la pertenencia a una misma división social del trabajo. La pertenencia a un sistema-mundo implica que, igualmente, la totalidad de las esferas económica, política, cultural e ideológica de las formaciones sociales que pueden convivir en dicho sistema deben ser comprendidas, en su marco de referencia último de sentido, respecto al sistema-mundo al que pertenecen. Esto no significa que no se puedan hacer análisis particulares en unidades menores al sistema-mundo, pero estos análisis deberían estar conectados siempre con el marco sistémico mayor en el que se relacionan, porque si no, realmente, producirían imágenes distorsionadas respecto de sus objetos de análisis.

El otro de los puntos que nos parecen claves en el cuestionamiento que se realiza desde la perceptiva de sistemas-mundo sobre la modernidad y sobre el que hemos tratado de poner énfasis en el desarrollo de nuestro trabajo es la idea de progreso y, en general, la asunción (ya sea de manera explícita o implícita) de cualquier principio teleológico (o de su negación) como forma de comprender el desarrollo del tiempo histórico. Frente a la teleología, dirigida por la idea de progreso, o frente al fin de la teleología, entendida como el adiós al progreso postmoderno, se sitúa la comprensión del tiempo histórico y de las formaciones sociales que se desarrollan desde una perspectiva sistémica. Desde esta perspectiva la historia pasa a ser comprendida desde el principio ontológico de la duración como principio constituyente desde el cual la historia puede adquirir distintas configuraciones estructurales (marcadas por coyunturas y acontecimientos) que deberemos entender desde una perspectiva orgánica, es decir, sujetas al nacimiento, desarrollo y erosión o transformación en nuevos sistemas estructurales. Desde esta perspectiva de análisis sistémica, nos parece que, hace difícil la posibilidad de establecer comparaciones en términos de progreso entre distintos sistemas sociales históricos, lo cual, realmente no se puede hacer sin asumir previamente unos presupuestos respecto del valor de lo que se quiere reafirmar, es decir que en el fondo, nos parece, es un pensamiento que queda enraizado en cierto solipsismo. Si, por ejemplo, una de las claves de la interpretación en términos de

progreso de la modernidad puede ser sostenida a través de la tesis que afirma la secularización que se produce en los tiempos modernos respecto del paradigma medieval que convierte al hombre y a la razón en los sujetos activos del desarrollo fáctico es justamente porque se entiende, como presupuesto a priori de nuestra tesis, que justamente la autonomía de la razón y la afirmación antropológica del hombre en la modernidad son valores de progreso civilizatorio frente al oscurantismo y al fundamentalismo medieval. Pero, llegado a este punto, permítasenos plantear por un momento una argumentación contrafáctica para expresar la idea que queremos exponer. Imaginemos, por un momento, que el desarrollo histórico de la modernidad, o de nuestra incipiente postmodernidad, en un lejano siglo XXII, o quizás, en aun más lejano siglo XXIII, produjera una evolución de las formaciones sociales que condujera al sistema-mundo moderno que hoy en día conocemos y sobre el que aún nos configuramos hacia algún tipo de irracionalismo fundamentalista de tipo dogmático, religioso o no, en el cual, al igual que sucedió entre la conexión que se estableció entre los inicios de la edad moderna y la edad clásica (y que consideraba a la edad media como un lapso de tiempo epocal de oscuridad) se produjera, a la inversa, una reivindicación de la ontología medieval como verdadero tiempo iniciático y fundante y, la modernidad, y sus valores, pasaran en este caso a ser considerados como tiempo de transición que habría que superar. Las razones para un tiempo de transición de estas características podrían ser múltiples. Pero no olvidemos que lo que consideramos el esplendor del mundo y de la civilización clásica, basado en gran medida en el descubrimiento de ese logos que dio inicio a la filosofía, ya sufrió un proceso de transición y transformación que terminó derivando en un periodo histórico marcado por el providencialismo y la teología. En este hipotético mundo futuro los valores que desde la modernidad podemos considerar como finalistas, como la razón y en gran medida progreso vinculado a la idea de desarrollo, dejarían de ser seguramente entendidos en tales términos. Pasarían a ser simplemente considerados como valores transicionales del devenir histórico. Con este planteamiento no pretendemos derivar hacia un relativismo postmoderno en el que todo vale: la racionalidad y el dogmatismo puestos en dos platos equidistantes de una misma balanza. No es esa, ni mucho menos, nuestra intención. El relativismo, pensamos, se supera con la inclusión y la contextualización del pensamiento en los contextos historiográficos, sistémicos, en los que como sujetos históricos nos vemos

ontológicamente situados y dentro de los cuáles asumimos, o, intentamos asumir de forma crítica desde el ámbito filosófico, el conjunto de valores que lo determinan. El relativismo se supera desde el necesario posicionamiento existencial y ético que implica nuestra inserción en los valores de un determinado sistema social e histórico. Nos situamos frente a ellos y tratamos de enfocar su proyección de desarrollo futura desde un posicionamiento, que es a la vez ético y epistemológico, que determina aquello que miramos y la forma en lo que lo miramos. Desde esta perspectiva, sin duda para nosotros, la razón crítica filosófica es uno de los grandes logros de la modernidad que nos permite, incluso, iniciar la tarea de «impensar» esa misma modernidad que la vio nacer. Este es un punto que consideramos incuestionable. Pero, a la vez, pensamos que, sería un error pensar la historia y, en nuestro mundo presente, la modernidad, en términos de cierres, ya sean en términos de cierre “pseudo-utópicos” como sucede con la interpretación de la modernidad desde determinadas corrientes liberales de pensamientos que ubican las democracias liberales en su forma de sociedades de consumo como el mejor de los mundos posibles que podemos llegar a alcanzar, ya sea en términos de cierre “distópicos”. La historia, y la modernidad, con el principio ontológico de la duración como principio constituyente, es un proceso abierto, complejo, sujeto a los rápidos cambios de los acontecimientos, a las lentas transformaciones de las estructuras. Nuestro foco al exponer este razonamiento contrafáctico querría ponerse más bien en el hecho de lo incoherente que podría llegar a ser la interpretación en términos de desarrollo y progreso del fluir del tiempo histórico y, en nuestro caso concreto de la modernidad. El desarrollo del tiempo histórico en su forma de apertura, normalmente nos suele llevar a hitos sorprendidos. No pensamos realmente que Aristóteles pudiera llegar a creer que su mundo y su marco civilizatorio, lo que para nosotros representa hoy el mundo clásico, pudiera llegar a desaparecer. O que Trajano pudiera llegar a pensar que los límites del Imperio Romano fueran un día simples cartografías estudiadas en los libros de texto. O que el mismo Newton pudiera imaginar que dos siglos después sus concepciones del tiempo y el espacio quedarían dinamitadas por la genialidad de Einstein. Son solo tres ejemplos de tantos otros que podríamos poner. En ocasiones el tiempo futuro nos depara sorpresas que, si fuésemos capaces de imaginar desde nuestro mundo presente, quizás no llegaríamos a creer. En este sentido, realmente la idea de progreso, clave de la modernidad, y en cierto sentido,

clave también en ciertos aspectos de la lectura que hemos planteado entre los debates modernidad-postmodernidad es un concepto abstracto, difícilmente demostrable si intentáramos establecer criterios objetivos desde los que justificar el porqué consideramos que la modernidad supone un tiempo de progreso respecto a sistemas históricos anteriores. Quizás se pueda hablar de estadísticas de esperanza de vida, de niveles de mortandad infantil, de higienización urbana, de alfabetización. Seguramente podríamos hablar también de cuestiones más abstractas como los valores civilizatorios de nuestra modernidad occidental, de la Declaración de los derechos humanos, del intento, todavía no conseguido por construir una modernidad más justa. Podríamos seguir creyendo en esas potencialidades de la razón emancipadora moderna, esperando que pueda llevarse a efecto. En todo caso, de igual manera podríamos encontrar también hechos cuantificables que cuestionaran que la modernidad supone un progreso con respecto a otros sistemas históricos. La destrucción creciente de los recursos de nuestro planeta Tierra podría, la escisión de nuestro planeta en zonas de abundancia por un lado y de escasez y hambruna por otro, o, el mismo crecimiento exponencial del consumo de psicofármacos y ansiolíticos que se está produciendo en los países supuestamente del bienestar podrían ser ejemplos de lo contrario. Todo depende del foco donde queramos poner nuestra mirada.

En todo caso, como señala Wallerstein, será siempre nuestro presente el que determine la manera en la que comprendemos el desarrollo de la historia que conduce hasta ese nuestro presente. La modernidad en su comprensión como sistema histórico tampoco puede escapar de esta premisa. Si el futuro de nuestro-sistema mundo estuviera en realidad abocado a esa ficticia nueva epocalidad dogmática y fundamentalista que hemos señalado, la modernidad quedaría reducida a una epocalidad de transición. Si aumentando nuestro razonamiento dramático la modernidad nos condujera hacia una futura tercera guerra mundial (nuclear) –¿quizás motivada por la lucha de los recursos energéticos del futuro? ¿de nuevo el nacionalismo?– la modernidad pasaría a tener una construcción narrativa en la que quedarían destacados aquellos hitos que condujeron hacia esa catástrofe civilizatoria (el resto serían considerados, seguramente, como meras anécdotas). Si, al contrario, la modernidad pudiera terminar realmente en la construcción de un mundo más justo en el que las esferas de la política y la economía pudieran estar realmente entrelazadas superando sus contradicciones y sus zonas

oscuras, la modernidad podría ser, entonces sí, interpretada en términos de emancipación y lo que quedaría destacado finalmente en su narrativa, serían los hitos que condujeron hacia esa emancipación final con la que quizás soñaban ya los ilustrados. El lado oscuro del proceso, que hoy nos puede parecer tan dominante, es posible que pasara en este caso a un segundo plano. Este es el sentido en el que nos parece puede ser interpretada esta, a nuestro parecer, lúcida reflexión de Elias Canetti sobre el sentido de la Historia:

La Historia lo presenta todo como si no hubiera podido ocurrir de otra manera. Pero hubiera podido ocurrir de mil maneras distintas. La Historia se coloca en el bando de lo ocurrido y, por medio de un contexto fuertemente tramado, lo destaca de lo no ocurrido. De entre todas las posibilidades, se apoya en una sola, la que ha sobrevivido. De ahí que la Historia dé siempre la impresión de estar a favor de *lo más fuerte*, es decir, de lo que realmente ha sucedido: no hubiera podido quedar en el reino de lo no ocurrido, tuvo que ocurrir. (Canetti, 1982, 148)

Nos parece entonces que no tiene sentido plantear el pensamiento sobre la modernidad desde la perspectiva del progreso histórico, o desde un planteamiento desarrollista basado en la conquista de sucesivas etapas que se convierten en modelos ejemplificadores y conclusivos de un tiempo histórico. Tampoco desde la perspectiva de la comprensión de que la modernidad nos hubiera abocada a un presente histórico donde lo que se produce es justamente una negación de ese principio de progreso, o la interpretación de que el modelo desarrollista ha llegado a su última etapa.

Frente a estos acercamientos a la modernidad, desde el análisis de sistemas-mundo se plantea una comprensión sistémica sobre la misma. Esta comprensión implica la consideración de la modernidad como un sistema histórico abierto pero que presenta, en tanto sistema, una serie de permanencias estructurales que conforman el marco de sentido y los límites de realización del propio sistema. No olvidemos en todo caso que el sistema, la estructura, no es una instancia cerrada. Sino que está sujeta a transformaciones, erosiones, mutaciones como si de un organismo vivo se tratase. Serán

las relaciones de complejidad que se establecen entre los agentes del sistema-mundo moderno las que finalmente determinarán la futura evolución de esas estructuras que configuran nuestro mundo. Desde la perspectiva de sistemas-mundo el reto intelectual al que nos enfrentamos al comprender la modernidad queda definido, nos parece, por la determinación de cuáles son esos principios sistémicos que definen la estructura ontológica de este periodo histórico, es decir, aquellos principios sistémicos que definen su lógica de desarrollo y, también, los límites de posibilidad del sistema. En todo caso esta tarea debe entenderse como un proceso intelectual que debería incluir dentro de sí, al menos esas tres duraciones a las que hacía mención Braudel, la que va desde el acontecimiento a la estructura, pasando por las coyunturas históricas. Porque la realidad, nuestro mundo, es, en el fondo solo uno. No hay división real entre los actos rutinarios que configuran y llenan nuestra cotidianidad y las lógicas estructurales y sistémicas que determinan sus posibilidades de realización. Lo concreto y lo abstracto, lo particular y lo universal se encuentran entrelazados conformando entre sí un todo, una cinta de Möebius sin posibilidad real de discontinuidad, en la que cada elemento, cada situación es parte integrante de un único y mismo plano de realidad.

Cualquier análisis de la modernidad, desde la perspectiva sistémica desde la que la estamos analizando viene precedido de un posicionamiento ético-epistemológico respecto al sistema que estamos analizando. Esto es así, nos parece, independientemente de que miremos a la modernidad como sistema desde dentro del sistema, porque pensamos sus líneas sistémicas siguen vigentes o de que miremos a la modernidad presuntamente desde fuera de sí misma, desde un presente que consideremos postmoderno y distinto a la modernidad. La cuestión es que en cualquiera de las dos posiciones en la que pudiéramos elegir situarnos, deberíamos tener claro que, aunque partamos de la consideración sistémica de la realidad, nuestra mirada sobre ella, en realidad nunca va a poder comprenderla en su radical totalidad. Esto exigiría el punto de vista de la mirada de un sujeto trascendente metafísico, o de la perspectiva privilegiada del ojo de Dios que se encuentra fuera de los límites del espacio y del tiempo. Pero nuestro espacio de acción, en línea con la ontología hermenéutica, se desenvuelve en una necesaria imbricación con la historicidad y con la finitud. Y esto hace que nuestra mirada, aunque pretenda ser sistémica, sea siempre una mirada de perspectiva del sistema, perspectiva que viene determinada por nuestro posicionamiento ético-

epistemológico frente a nuestro mundo. Y, sin embargo, este punto de partida (insuperable en cuanto que se muestra como un principio ontológico) no debería desanimarnos del intento de llamar a las cosas por su verdadero nombre, de tratar de describir la complejidad con la mayor precisión, alejados de dogmas y presupuestos que acompañan a nuestro modelo civilizatorio pero que en muchas ocasiones sirven para enmascarar el verdadera nombre de las cosas. En esta tarea nos parece clave la ruptura de los límites entre las disciplinas propuesta por Wallerstein. Una realidad que es complejo solo podrá ser realmente comprendida desde una narrativa que trate de aunar todas las esferas que la componen y configurar su verdadera forma. Esa puede ser la tarea que nos queda pendiente de elaborar desde el ámbito de la razón y del discurso y como señalaba Wallerstein, para ello solo parece haber un camino que es el de ir siempre «hacia arriba, arriba y arriba»:

Vivimos en un mundo imperfecto, uno que siempre será imperfecto y por ende albergará la injusticia. Pero estamos lejos de la indefensión ante esta realidad. Podemos hacer al mundo menos injusto, podemos hacerlo más bello, podemos aumentar nuestro conocimiento de él. Sólo necesitamos construirlo y para construirlo sólo necesitamos razonar unos con otros y luchar para obtener de cada uno de los demás el conocimiento especial que cada uno de nosotros ha logrado conseguir. Podemos labrar en las viñas y producir frutos, si tan sólo lo intentamos. Mi íntimo colaborador, Terence Hopkins, me escribió una nota en 1980 que tomaré como nuestra conclusión: “No nos queda ningún sitio adónde ir sino hacia arriba, arriba y arriba, lo cual se traduce en estándares intelectuales cada vez más y más y más elevados. Elegancia. Precisión. Moderación. Estar en lo correcto. Perdurar. Eso es todo.” (Wallerstein, 1999, 59)

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Rojas, C. A., *Immanuel Wallerstein, Crítica del sistema mundo-capitalista*, México, Ediciones Era, 2003 (Versión Kindle).
- Althusser, L.; Balibar, E., *Para leer el capital*, Siglo XXI editores, Madrid, 2010.
- Anderson, P., *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI editores, 1998.
- _____, *Los orígenes de la posmodernidad*, Madrid, Ediciones Akal, 2016.
- _____, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, México, Siglo XXI editores, 1997.
- Arrighi, G., *Caos y orden en el sistema mundo-moderno*, Madrid, Akal, 2001.
- _____, *El largo siglo XX*, Madrid, Akal, 2015.
- Arrighi, G.; Hopkins, T. K.; Wallerstein, I., *Movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal, 1999.
- Balibar, E.; Wallerstein, I., *Raza, Nación y Clase*, Madrid, IEPALA, 1991.
- Baudrillard, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Madrid, Siglo XXI editores, 2012.
- Beaud, M., *Historia del capitalismo*, Barcelona, Editorial Planeta, 2013.
- Benjamin, W., *Tesis sobre la historia y otras fragmentos*, México D. F., Editorial Itaca, 2008.
- Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- Bourdé, G.; Martin, H., *Las escuelas históricas*, Madrid, Akal, 1992.
- Braudel, F., *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV y XVIII* (3 vols.), Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- _____, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (2 vols.), México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.

Bury, J., *La idea del progreso*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

Campillo, A., *Adiós al progreso*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1985.

_____, *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, Akal, 2001.

Canetti, E., *La provincia del hombre. Carnet de notas 1942-1972*, Madrid, Taurus Ediciones, 1982.

Del Río, E., *Modernidad, posmodernidad (Cuaderno de trabajo)*, Madrid, Talasa Ediciones, 1997.

Dussel, E., *Beyond Eurocentrism: The World System and the Limits of Modernity*, pp. 3-31. (En Jameson F.; Miyoshi, M. (editors), *The cultures of globalization*, Duke University Press, 1998).

Echevarría, B., *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México D. F., Ediciones Era, 2013.

Febvre, L., *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1982.

Fanon, F., *Los condenados de la Tierra*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1983.

Foucault, M., *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores, 2013 (Versión Kindle).

_____, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI editores, 2006.

Foster, H. (ed.), *La posmodernidad*, Barcelona, Editorial Kairós, 1998.

Frank, A. G., "El desarrollo del subdesarrollo". *El nuevo rostro del capitalismo*. Monthly Review Selecciones en castellano, nº 4, págs. 144-157, 2005 [1966].

Fukuyma, F., *¿El fin de la Historia? y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 2016.

- _____, *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Editorial Planeta, 1992.
- González García, M.; Sánchez, A (coords.), *Renacimiento y modernidad*, Madrid, Editorial Tecnos, 2017.
- Harvey, D., *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Ediciones Akal, 2015.
- _____, *La condición de la posmodernidad*, Madrid, Amorrortu editores, 2012.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal vol. III*), México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1977.
- _____, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2000.
- Hobson, J. A., *Estudio del imperialismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Horkheimer, M.; Adorno, T. W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.
- Hoskin, M.; *Breve historia de la astronomía*, Madrid, Alianza Editorial, 2016.
- Jameson, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós Studio, 2015.
- _____, *El postmodernismo revisado*, Madrid, Adaba editores, 2016.
- _____, *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004.
- Kolakowski, L., *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- Leibniz, G. W., *Monadología: Principios de filosofía*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2001.
- Lenin, V., *Imperialismo, la fase superior del capitalismo*, Barcelona, Editorial Taurus, 2012.
- Lyotard, J. F., *La condición postmoderna*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994.

_____, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1994.

_____, *Peregrinaciones*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1992.

Mandel, E., *El capitalismo tardío*, México, Ediciones Era, 1979.

Martinez, F. J., *Pensar hoy: una ontología del presente*, Madrid, Amargord Ediciones, 2015.

Marx, K., *El Capital*, Madrid, Akal, 2000.

_____, *El manifiesto comunista*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

_____, *La ideología alemana*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1974.

Nisbet, R., *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1991.

Polanyi, K., *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2017.

Prigogine, Ilya., *El fin de las certidumbres*, Madrid, Taurus, 1994.

_____, *¿Qué es lo que no sabemos?*, Revista A Parte Rei, nº 10, 2000.

Kant, I., *Filosofía de la historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Kuhn, T. S., *Las estructuras de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2017.

Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Skocpol, T., *Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique*, American Journal of Sociology, Vol. 82, No. 5 (Mar. 1977), pp. 1075-1090.

Taylor, P. J.; Flint, C., *Geografía política. Economía-mundo, Estado-nación y localidad*, Madrid, Trama Editorial, 2002

Wallerstein, I. (Coord.), *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI editores, 2006.

- Wallerstein, I., *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Siglo XXI editores, 2005, México.
- _____, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, Akal, 2004, Madrid.
- _____, *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, México, Siglo XXI editores, 2002.
- _____, *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI editores, 2004.
- _____, *El capitalismo histórico*, Madrid, Siglo XXI editores, 2014.
- _____, *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1999.
- _____, *El moderno sistema mundial I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2016(A).
- _____, *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2016.
- _____, *El moderno sistema mundial III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2016.
- _____, *El moderno sistema mundial IV. El liberalismo centrista triunfante, 1789-1914*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2016.
- _____, *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*, Barcelona, Editorial Kairós, 2007.
- _____, *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*, México, Siglo XXI Editores, 1999.
- _____, *La decadencia del imperio. Estados Unidos en un mundo caótico*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2007.
- _____, *Utopística o las opciones utópicas del siglo XXI*, México, Siglo XXI, 2000.