

**COLECCIÓN**  
***PENSAMIENTO IBERICO E HISPANOAMERICANO 3***

DIRECCIÓN – COORDINACIÓN EDITOR-IN-CHIEF

*CRISTINA HERMIDA DEL LLANO*. UNIVERSIDAD REY JUAN CARLOS. ESPAÑA

*MARÍA IDOYA ZORROZA HUARTE*. UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA. ESPAÑA

*ARMANDO SAVIGNANO*. UNIVERSIDAD DE TRIESTE. ITALIA

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

*VIRGINIA ASPE ARMELLA*. UNIVERSIDAD PANAMERICANA. MÉXICO.

*OSCAR BARROSO FERNÁNDEZ*. UNIVERSIDAD DE GRANADA. ESPAÑA.

*PEDRO CALAFATE*. UNIVERSIDADE DE LISBOA. PORTUGAL.

*ANTONIO HEREDIA SORIANO*. UNIVERSIDAD DE SALAMANCA. ESPAÑA

*RAFAEL HERRERA GUILLÉN*. UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA. ESPAÑA

*JORGE NOVELLA SUÁREZ*. UNIVERSIDAD DE MURCIA. ESPAÑA.

*DELIA MARÍA MANZANERO FERNÁNDEZ*. UNIVERSIDAD REY JUAN CARLOS. ESPAÑA.

*RICARDO JESÚS PINILLA BURGOS*. UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS. ESPAÑA.

*RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ*. UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID. ESPAÑA

*ANTOLÍN SÁNCHEZ-CUERVO*. CSIC. ESPAÑA.

*JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS*. UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID. ESPAÑA

*MANUEL SUANCES MARCOS*. UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA. ESPAÑA

PATROCINIO CIENTÍFICO: ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

BARROCO Y MODERNIDAD  
(VOLUNTAD Y DESTINO EN EL HOMBRE MODERNO)

Joaquín Almoguera Carreres  
*Universidad Autónoma de Madrid*

RESUMEN

Sentido del concepto de Barroco en la España del siglo XVII, sobre todo en orden a poner de manifiesto su carácter de preparación y avance del inminente desarrollo del capitalismo y de sus relaciones específicas en la sociedad moderna. Las razones del fracaso de esta empresa y su posterior abandono por la mayoría de teóricos y teólogos españoles. Análisis de la obra de Bolívar Echeverría desde el ángulo de su recuperación del Barroco entendido como crítica de las relaciones capitalistas. Igualmente, su contribución del concepto de mestizaje, de gran interés en la política latinoamericana de los últimos años del siglo XX. Todo ello en el contexto de la reproducción del capital.

ABSTRACT

The sense of the concept of Spanish Baroque (Barroco) in the 17 th. Century, as preparation of the development of the capitalism and its characteristics relationships in modern society. The reasons of its failure and refusal by the most Spanish theorists and theologians. Analysis of Echeverria's work as retrieval Baroque (Barroco) understood as critical ideology of post-capitalist relations. Also, his contribution with the concept of "mestizaje" (mixed races), very interesting in latin american politics. All These issues in the contest of reproduction of capital.

**PALABRAS CLAVE:** Barroco, desarrollo capitalista, rechazo del barroco, ideología y relaciones post-capitalistas, mestizaje, reproducción del capital.

KEY WORDS: Baroque, capitalist development, retrieval of Baroque, critical ideology of relations post-capitalists and its critical, mixed races, reproduction of capital.

1. En otro lugar, no hace mucho tiempo, refiriéndome a Baltasar Gracián, he sostenido que se podría interpretar en su obra una especie de “sobremodernidad”, esto es, un ir más allá del siglo que enmarca su pensamiento para, no sólo penetrar en lo que se ha denominado, en términos muy generales, modernidad, sino para rebasar esta época más reciente. Como se tratará de explicar, no se trata propiamente de una conciencia de la posmodernidad, propiamente, sino de una comprensión crítica de los rasgos fundamentales de la modernidad, y por ello mismo, de su consecuencia, la posmodernidad.

Pues bien, en cierto modo, esta tesis podría extenderse a todo el Barroco. En esencia, la idea consiste en que el Barroco contiene ya los elementos principales de la modernidad, pero que, al mismo tiempo, advierte sus rasgos negativos. Habría, por tanto, en el Barroco una cierta desesperación que le es muy característica, como quien vislumbra un brillante horizonte pero descubre en el fondo del mismo los indicios de una próxima tormenta. Una de las razones, precisamente, de que aparezca como el siglo de la decepción, el desencanto, el pesimismo.

En efecto, desde este ángulo, el Barroco aparecería como el experimento realizado en las limitadas condiciones de un laboratorio de lo que luego va a ocurrir en la realidad. Naturalmente, dichas condiciones producen un resultado tosco, impreciso, lo que explica que, por un lado, hablemos de una advertencia, casi adivinanza de lo que de negativo encierra ese deslumbrante futuro, y, por otro lado, explica también que esta tesis no sea aplicable a todos los protagonistas del Barroco, sino sólo a los más sensibles y preparados. En todo caso, entregado a la potencia de su voluntad, el hombre barroco descubrirá un destino que escapa a su poder, a esa libertad apenas estrenada.

Tratar de desarrollar esta tesis de la “sobremodernidad” de Gracián extendida al Barroco, por supuesto discutible, y discutida de hecho, exige

comenzar con una aclaración de los dos momentos históricos que componen su escenario: el siglo del Barroco, aunque impreciso en sus límites, y el tiempo de la modernidad, no menos impreciso (incluso cabría hablar de “modernidades”, en plural, como al final se indicará). Esta operación inicial debe hacer frente, a su vez, a un problema de índole metodológica que no es posible eludir, al tomar como base dos momentos históricos conceptualmente diferentes en principio: es preciso plantear el problema de lo que Nietzsche denominaba “la enfermedad del historicismo” si se quiere abordar cualquier cuestión de tipo histórico – hermenéutica.

Por consiguiente, debe comenzarse suscitando el interrogante de si ha existido, y de responder afirmativamente, cómo lo ha hecho y en qué forma ha llegado hasta nosotros un momento histórico barroco, predecesor de otro momento moderno, sobre todo, teniendo en cuenta el carácter proactivo del primero. Aunque sin lograr evitarlo totalmente, dada la presencia y difusión del historicismo, este planteamiento nos permitirá desconfiar y cuestionar, el esquematismo conceptual que se esconde tras los modelos historiográficos en orden a la reconstrucción y comprensión de aquellos elementos fundamentales que proporcionan su identidad. Veamos.

**2.** Lo primero a considerar es el punto de vista, más que consolidado, de una dialéctica histórica en virtud de la cual cada momento o etapa de la historia presupone y desarrolla a continuación, su propia negación. Esta concepción, de carácter hegeliano, más que marxista, asignaría un conjunto de importantes contradicciones al Barroco, en el sentido de que la presión absolutista, el malestar social, la manipulación de lo nuevo y, a la vez, de la tradición, oscurecerían aquellas promesas del Renacimiento que debían ser cumplidas por la modernidad. Es decir, que el siglo del Barroco y el propio hombre del Barroco serían conscientes de la existencia de una crisis que solamente nuevas condiciones sociales, políticas, culturales, económicas... podrían resolver; precisamente, las condiciones de la modernidad, restauradoras de la potencia de la voluntad humana y de la realización de la libertad. Sin embargo, la grandeza, y al mismo tiempo, el drama del Barroco fue la conciencia,

adelantada, de que la modernidad escondía en su seno una traición a la emancipación, bajo la forma de un destino al que la voluntad no era capaz de escapar. De ahí la mencionada “sobremodernidad”: lo caduco y degenerado no iba a ser superado por la nueva virtud y progreso social; al contrario, el Barroco adivina allí, una nueva corrupción moral y violencia social.

3. Volviendo a la línea principal, aun admitiendo, provisionalmente, este mecanismo formal dialéctico para la comprensión del curso histórico, sería necesario delimitar la noción de momento histórico de la que se parte. Naturalmente, no es posible, ni oportuno, suscitar aquí la problemática de la filosofía de la historia; remontarse a Ranke, por ejemplo, y a toda la doctrina posterior, para examinar si la historia tiene un sentido y cómo determinarlo, en su caso, sería un abuso intolerable para este trabajo y para la paciencia del lector. En lugar de ello, es más operativo arrancar de la mencionada denuncia de Nietzsche.

La denominación “enfermedad histórica” se refiere a la conciencia histórica y, más concretamente, a la conciencia moderna, poniéndose Nietzsche como tarea su sanación. En esencia, esta patología tiene su origen en el exceso historiográfico, desarrollado sobre todo en el ochocientos; esto es, en un excesivo interés por la ciencia de las cosas pasadas que termina siendo una enfermedad porque destruye la capacidad de crear una nueva historia, es decir, una nueva conciencia del momento histórico. El peligro historiográfico, por tanto, consiste en el anquilosamiento de las épocas históricas, en la imposibilidad de su identificación y en el desprecio de la acción histórica, ahogada en una maraña de condiciones y causas que se acumulan sobrepasando cualquier intento de establecer una conciencia verdaderamente histórica para cada momento.

Esta especie de fiebre historicista proviene, pues, de una concepción científica de la historia, es decir, del tratamiento de la historia como una ciencia positiva que introduce en la misma la fe en la verdad. De esta manera, la historia se presenta como una totalidad en la que sus elementos se organizan de acuerdo con un plan unitario. Apoyándose en la conciencia, el historicismo considera que la verdad está de su lado, lo que

le permite valorar y juzgar el pasado desde su propia óptica, esto es, desde la instancia valorizada del presente.

Si bien estas páginas no van a seguir la metodología que Nietzsche opone a esta concepción, no está de más llamar la atención acerca de su propuesta crítica, con el fin de revelar el problema de hasta qué punto una pretendida objetividad imposibilita una historia crítica. Ante todo, hay que subrayar que es la vida la que se sitúa por encima de la ciencia, y no la ciencia por encima de la vida. Porque, en definitiva, es la vida la que rige el conocimiento, mientras que la ciencia se limita a analizar fenómenos bien acotados y predecibles, apuntando a un saber universalmente válido. Frente a ello, el genealogismo nietzscheano reclama una perspectiva creativa como modo de acercarse a la cultura; de otro modo, el estudioso que se viste de historiador se convierte en un “archivero de la historia”. Una perspectiva verdaderamente histórica, por tanto, es la que es capaz de reformular lo que ha ocurrido de una manera totalmente nueva, renunciando a un culto a los hechos que termina en puras generalizaciones.

4. Como se había advertido, estas discusiones son de interés para centrar el problema que nos ocupa. En lugar de partir de una comprensión esquemática y generalista del Barroco y de la modernidad, desde un pasado que el propio historicismo define como superado, se propone un uso histórico relacionado de manera vital con el problema a tratar, buscando una comprensión total, en su complejidad, del fenómeno. Esta manera de proceder debería situarnos en la verdadera esencia del Barroco, evitando caer en dificultades como las de deslindar, a partir de los hechos disponibles, categorías como las de Barroco, Siglo de Oro, clasicismo... (en este sentido *cf.*: Maravall). Únicamente una fragmentación del período vital según diferentes núcleos temáticos en los que se aglutinan los diferentes hechos positivos permite resolver este tipo de desafíos (asignando diversos sentidos conceptuales al Barroco, al clasicismo, etc.)

Desde esta perspectiva, por consiguiente, el Barroco es bastante más que un siglo de crisis y decadencia; incluso más que un siglo de pesimismo y contradicciones consecuencia de condiciones sociales

relativas a la aristocracia, el monarquismo, o la Contrarreforma. En este sentido es en el que la metodología antes apuntada resulta rentable sin prescindir, por supuesto, de los hechos positivos. Nos familiariza, entre otras cosas, con aquellas contradicciones que. En efecto, recorren el Barroco y con las que producirá la modernidad.

A partir de aquí se comprende que la extensión temporal del Barroco, desde finales del XV hasta finales del siglo XVII, induzca a algunos (Lara Garrido, por ejemplo) a hablar de “siglos”, en plural. Se comprende así que sea una época de vergüenza y orgullo a la vez, pues si por un lado el papel predominante de España en el mundo, en lo político, militar o religioso, puede transmitir la idea de un Siglo de Oro, por otro, los fracasos y represiones transmiten la idea de un siglo de hierro. Pero una vez que se ha cuestionado el mito de las edades históricas, como se ha hecho, al menos en términos muy generales, hay que enfrentarse al concepto del período que nos ocupa desde la hermenéutica histórica, lo que significa formular una representación mental de la identidad de España en los siglos XVI y XVII.

Inmediatamente hay que advertir que, así como no es sólo un siglo de crisis y contradicciones, tampoco es un siglo sólo español. Se trata de un modo cultural, sobre todo, por lo que conceptos como “sociedad española”, “Barroco español” o “Siglo de Oro” deben usarse con precaución (incluidos conceptos como “Barroco latino”, del sur, “hispano-italiano”...). Por otra parte, representarnos el Barroco como decadencia exclusivamente abriría la puerta a la dialéctica de la antítesis como negación de la tesis previa. En realidad, la teoría de la historia como sucesión de ciclos del tipo de nacimiento, desarrollo, muerte, es una interpretación dialéctica (que se ha rechazado) cuyo cimiento se sitúa en la Ilustración, esto es, en un pensamiento fundado en el progreso. Se mira al futuro, pero en la decadencia producida por el despotismo y el atraso civil. “Hay mucha escoria mezclada con el oro”, dirá Quintana (*Cfr.* Lara Garrido). Mas es el propio Barroco el que genera su decadencia y su crisis: el desarrollo cultural no vino acompañado del crecimiento económico y político; hubo de buscar una salida que no podía ser sino la contradicción y la decepción; así, las imágenes artísticas y los sistemas de pensamiento se conectan sólo mecánicamente, dando ligar a cadenas de alegorías simbólicas que rechazan la significación real de los

acontecimientos (*Cfr.* Bobes). Esta simbología compleja dificulta la producción de sentido y la interpretación del Barroco, en especial, las referencias no expresadas y las sustituidas. Y por ello, la Ilustración no permite comprender la riqueza del Barroco (y su inseparable conexión conceptual con el Siglo de Oro. Como advertía Cadalso en 1,770, el siglo XVIII enalteció el XVI, pero criticó, casi desfiguró, el XVII (*Cfr.* García Berrio). Algo parecido cabría decir del clasicismo francés, en el que se encuentran fundamentales componentes barrocos (se puede hablar de una pluralidad de Barrocos, como hace Maravall: el emocional de Góngora, o el intelectual de Gracián o Quevedo, en el que podría encontrar lugar Corneille).

Debemos enfrentarnos, pues, con un centro de lo múltiple, tanto por constituir un momento para abordar la modernidad como por su carácter “sobremoderno”, ya indicado. En este sentido, comprende un conjunto de temáticas que van, desde el perspectivismo moral, expresado en los ejes de la naturaleza humana y la honra del hombre, hasta el ingenio, con manifestaciones como el mecanicismo, la manufactura, o las incipientes técnicas de producción industrializada (compartidas por la producción artística y/o cultural), pero todo ello en un marco de incertidumbre y pesimismo. El Barroco se expresa, pues, a través de la economía, la política, la religión, el arte... Estos factores no siempre se organizan de la misma manera en orden a la comprensión de su sentido. Aunque el fenómeno es tan complejo que pueden atribuírsele varios sentidos, aquí manejaremos básicamente dos líneas interpretativas: la que entiende el Barroco como resultado del conflicto de ciertas fuerzas históricas, y la que lo entiende desde un ángulo hermenéutico, partiendo de la comprensión del mismo desde los problemas a los que se enfrenta y las soluciones que ofrece. Examinemos cada una de estas perspectivas, no sin antes advertir que cada una de ellas cuenta con elementos y hechos de innegable valor que las fundamentan.

**5.** No puede ignorarse que el Barroco se encuentra vinculado a una crisis económica y social que da lugar a alteraciones y conflictos. Ante todo. Hay un cambio que no deja de afectar a las conciencias de la época: el cierre de las expectativas que había abierto el Renacimiento. Podría

decirse, de modo aproximativo, que la expansión geográfica, con la explotación económica de nuevas tierras y gentes, es sustituida por una expansión de otro signo: la explotación de la propia sociedad de acuerdo con el desarrollo de nuevas técnicas de producción. Habida cuenta de que el siglo XVII es el siglo del asentamiento y estabilización económica de las colonias (grandes plantaciones, grandes ingenios agrarios, haciendas incipientemente especializadas en cultivos o ganados), las clases sociales tradicionales pierden la promesa de los nuevos descubrimientos y por ello, movilidad. Es como si la sociedad se colonizara a sí misma. La mano de obra se convierte en una categoría fundamental, apareciendo nuevos grupos sociales en un contexto ya decididamente urbano (criados, asalariados, militares profesionales...). Junto con la movilidad geográfica se pierde, pues, movilidad vertical, paralizándose las mejoras sociales y económicas; todo lo cual profundiza la confusión moral de la sociedad.

La idea de una sociedad masiva, que arranca de la idea que la población es un indicador de riqueza, entra en contradicción con la realidad de la pérdida de población. Esta irrupción precaria de las masas obedece a dos factores principales: la concentración en las ciudades de un amplio número de campesinos empobrecidos y los cambios operados en el mercado (nuevas relaciones y técnicas de producción, nueva población consumidora, generalización del comercio). A la formación de masas urbanas le corresponde una producción y un consumo socializado. Así, por ejemplo, la imprenta fue capaz de ofrecer un producto que anteriormente sólo estaba al alcance de unos pocos. En definitiva, esta producción mecánica de grandes cantidades de objetos debe entenderse como el anuncio de una próxima modernidad. “No ha de contemplarse la revolución industrial – dice Maravall – como una aparición repentina que de golpe transforma todas las cosas” (p. 193).

Otros acontecimientos expresan también la modernidad del Barroco. Éste, en efecto, no llegó a anular totalmente los logros del Renacimiento; otra cosa es que sus expectativas quedaran bloqueadas. La energía individualista sigue su propio curso. El hombre se levanta, en su aislamiento, por encima de las viejas comunidades y tradiciones; a voluntad resulta ahora una palanca fundamental. Solo que, por ello mismo, se requieren ahora nuevos instrumentos de socialización; el nuevo común tiene que

ser el de los sujetos individuales. El pueblo se comienza a configurar como una suma de individuos indiferenciados (una masa, precisamente) que, aunque se pretende “armónica”, está muy alejada del antiguo *populus*.

Estas nuevas condiciones (materiales principalmente) no dejan de tener importantes consecuencias para la configuración del hombre del Barroco y la formación de su conciencia. El hombre es arrojado fuera del mundo, separado de la vieja seguridad y protección de la comunidad; ahora no cuenta más que con su voluntad y capacidad de acción. Arrojado a la soledad, se encuentra expuesto al bien y al mal, es decir, a la libertad y a la pobreza. La vida es así contradicción y competencia; y sin embargo, será la concurrencia lo que proporcione dinamismo a su vida: querer es movimiento, creación, y por ello, ingenio, invención, saber (todo ello identificador del Barroco). El hombre barroco es, siempre, un individuo enfrentado a algo; lo único seguro en esta singularidad es su propia acción, resultado de su saber y decisión, y no ya la pasiva esperanza de una redención exterior. La protección proviene de la ordenación y administración de la voluntad y del deseo; se trata de racionalizar su vida, mas, obsérvese, según una razón instrumental, ya que la voluntad puede quedar destruida en la confrontación, al desconocer las conciencias individuales de los otros. Se requiere también, por tanto, disciplina, organización, estrategia.

El Barroco abandona así el bien público, tal y como se entendía tradicionalmente. La búsqueda de “El Dorado” es sustituida por la búsqueda de materias primas (no ya metales preciosos) y mercados. Esto da lugar a guerras externas e internas que requieren el fortalecimiento del Estado, y unos mecanismos aglutinantes, que mantengan unidas a las nuevas capas sociales disolventes, aspecto este en el que la Iglesia jugará un papel sensible y activo. Pero en última instancia, un mundo en lucha es un mundo de oportunidades que requiere, como se ha indicado, unas reglas. Sin renunciar a la religión, aparecerá ahora una moral provisional con la que enfrentarse al cambio y la contingencia de un mundo conflictivo; al mismo tiempo, la educación adquirirá una importancia destacada, pues hay que conocer para realizar la acción oportuna. El hombre conquistador y aventurero del Renacimiento conserva, pues, en el Barroco el perfil de la lucha, del combate. La idea de que el hombre es el

mayor peligro para el hombre, formulada por Plauto y popularizada por Hobbes, adquiere la solidez de la evidencia, mas incluyendo también el enfrentamiento consigo mismo. El individuo egoísta, maligno, necesita lograr su propio provecho, enfrentado consigo mismo, con los demás individuos y, como Estado, con los otros Estados.

El mundo se convierte en un escenario de violencia y engaño que genera desconfianza y requiere precaución y astucia, todo ello en un ambiente de pesimismo y frustración: la muerte misma deja de ser heroica, como en el Renacimiento, o teológica, como en el Medievo, y se convierte en algo particular, expresión de la esencia del hombre. En esta situación no tiene nada de particular que se el problema de la condición, esto es, de la naturaleza humana, se convierta en algo prioritario.

Pueden encontrarse otros elementos configuradores de la inmediata modernidad. Si se estructuran dialécticamente, según el punto de vista propuesto, constituirían una tesis, es decir, un momento positivo en el desarrollo histórico. Pero, si se sigue esta línea, es preciso oponerle otro momento negativo, una antítesis, generada en su propio seno. Se entiende así que el Barroco se presente como deformación y corrupción, frustración de las expectativas que el Renacimiento, y él mismo, habían dado a la luz. Por supuesto que las nuevas condiciones socio-económicas apenas producidas dieron lugar a consecuencias adversas; que el inicio de la descomposición de la Iglesia traslada el factor aglutinante a la monarquía absoluta; que en lugar de llevarse a cabo una recomposición de los nuevos grupos sociales se instala un monarquismo y aristocratismo (menos heroico que el medieval) que insiste en la posesión de la tierra como signo de estimación social; que el Estado, eliminada la posibilidad de una clase media prudente, mercantil, se forma sobre la base de una fuerte intervención de las monarquías, que favorecen a los poderosos y consolidan la burocracia; que la nobleza se aísla de la burguesía en un complejo señorial que impone un orden estamental al que todo se somete. Pero lo que es necesario destacar es que, en este sentido de negación, el Barroco se convierte en una fuerza de contención y dominación que estrangula los elementos de su propio progreso.

Encontramos, pues, como algo propio también del Barroco, una conciencia de decadencia. Y sin embargo, las protestas y revueltas,

aunque sofocadas, no desaparecen. Por un lado, ello se debe a la vulgarización de la política que se había alcanzado en ese marco premoderno, y por otro lado, a la resistencia del nuevo hombre individualista, competitivo, no menos premoderno. En definitiva, el conservatismo y el inmovilismo tienen como enemigo al individuo como proyecto de hombre moderno, protagonista de las novedades científicas y técnicas que comienzan a modificar la anterior producción artesanal. Si el Barroco es un siglo de crisis, efectivamente, es el individuo de ese tiempo el que toma conciencia de la misma para, desde ella, difundir la situación de desorden y adversidad social en que se encuentra su vida. Lo que ocurre es que el enfrentamiento entre monarquía y nuevo hombre se constituye en el marco de un escenario político.

De esta manera, los males de la competencia que afectan a la vida práctica se terminan reduciendo al juego político. Hay que conocer los ardides, las estrategias que utilizan unos contra otros, del mismo modo que la racionalidad ordenadora de las voluntades se convierte en un resorte moralizante: la prudencia, la cautela, son instrumentos para vencer los secretos de los demás, antes que un factor de vida personal virtuosa. “Hay que saber cómo es el hombre para utilizarlo”, resume Maravall (p. 135). Nos encontramos, por consiguiente, ante el dominio intelectual del comportamiento, pero aplicado a un objeto que todavía no está definido, pues no es el aristócrata, pero tampoco, todavía, el mercader. Por ello, esta incipiente racionalización, que constituye un factor positivo, está rodeada por la desmesura, la exageración. Hay una ingeniería de la convivencia humana, porque la sociedad ha de construirse (y manipularse); de ahí la importancia del artificio, de la mecánica, de la invención, en el campo político. Al igual que el hombre, que no logra encontrar su centro y cuya naturaleza se identifica mediante una serie de elementos que se componen en una mecánica que quiere ser precisa, esto es, que tiene que ser cultivada desde su ser aislado y solitario (el adanismo, como predecesor del robinsonismo moderno), la sociedad depende de patrones de vida en común. La mecánica, la novedad técnica, recorre transversalmente todo el Barroco: el hombre, la sociedad, el arte (piénsese en los artilugios teatrales, por ejemplo).

Pero también aquí encontramos su propia negación: la manipulación, el control del poder, la censura, para que ningún vivir quede oculto o

desconocido; el cultivo del hombre y sus prácticas sociales se rodea de miedo, desconfianza, inseguridad. Por este motivo, la cultura de masas barroca, con su alto consumo de nuevos tipos de mercancías (como las artísticas o teatrales), con su multiplicación de centros productivos (talleres, jácaras, mojíngangas), no escapa tampoco a la manipulación conservadora y repetitiva, que pretende imponer lo feo, lo vulgar, una cultura de baja calidad. En definitiva, si el ingenio favorece, por un lado, el portento, la maravilla, contiene, por otro lado, su propia negación, conduciendo a la rareza, la confusión, la desmesura. Aunque germen de la técnica, la máquina continúa representando el caos. Todo lo cual lleva al desengaño, al desencanto; porque la novedad no elimina la decadencia, la crisis, lo irremediable (Grande, p. 14).

Es difícil formular consideraciones concluyentes sobre el Barroco. “El seiscientos es una época trágica”, dirá Maravall (p. 310), en una línea en la que se mueven también Febvre o Mopurgo. Todos los hechos recogidos hasta aquí, y otros que no han podido mencionarse, son rigurosamente ciertos, probados y documentados: el cambio social y económico, la sustitución de las tradicionales relaciones de vecindad o amistad por relaciones contractuales que apuntan ya a la modernidad, la transformación del hombre en una unidad anónima dentro de un sistema cada vez más alejado de su personalidad, el artificio que anuncia la industrialización: “la naturaleza resulta más espléndida con la colaboración humana”, dice Grande (p. 157), etc. Todo lo cual induce a considerar el Barroco como una edad de transición situada entre la sociedad tradicional y la industrial.

Pero lo concluyente de esta apreciación consiste simplemente, en mi opinión, en que permite cerrar el tipo de discurso desarrollado hasta aquí. Porque el problema no reside en los hechos, en los datos, sino en su sentido, en su interpretación. Si nos limitamos a estructurarlos en una línea de antecedentes y consecuentes, la conclusión no puede ser otra que la de que el Barroco en un momento que anuncia la modernidad sin llegar a realizarla. Con ello quedamos presos de aquella enfermedad del historicismo mencionada al inicio. El daño historicista tiene su origen en Nietzsche, como también se ha indicado, y consiste en un exceso de conocimiento histórico, en un excesivo interés por los hechos que destruye la capacidad de comprensión de la historia. En sus *considera-*

*ciones intempestivas* II (“La utilidad y el daño de la historia para la vida”), Nietzsche reclama un sentido para la historia. Del mismo modo que la vida no es sólo biología, sino reflexión y discernimiento, el saber histórico no es mera posesión de contenidos. La patología que denuncia implica la separación que lleva a cabo el saber histórico entre conciencia y acción, que tiene su origen en Hegel, para quien historia es un acto de olvido, al dejar atrás el resto de la historia, olvidando así su propio ser.

6. La exigencia de que sea el propio hombre el que retome su vida como acción histórica conduce a un segundo sentido del Barroco, centrado en la hermenéutica. Aunque Heidegger ocupa aquí una posición central, el perímetro de la hermenéutica es incierto, dadas sus conexiones con Dilthey, Husserl, y hasta el último Wittgenstein. La ontología hermenéutica, en efecto, ofrece un mapa complejo cuya constante principal es el círculo hermenéutico, basado en la reciprocidad interpretativa entre sujeto y objeto: la articulación de lo comprendido, esto es, que antes de cualquier reconocimiento, el que conoce y lo conocido ya se pertenecen recíprocamente.

Esta concepción se apoya en tres elementos fundamentales: el rechazo de la objetividad como ideal del conocimiento histórico, la pretensión de universalidad de la hermenéutica, y la esencia lingüística del ser. No es posible examinar ahora cada uno de estos puntos. Pero sí es casi obligado detenerse algo en el primero de ellos, por su carácter metodológico. La idea es que la historia no puede ser entendida separando sujeto y objeto; algo que la objetividad del conocimiento considera indispensable, en cuanto el método científico positivo suponía adecuación del discurso a la cosa, poniendo en el centro de la acción histórica, no la acción del hombre, sino el conocimiento de los hechos. Frente a este objetivismo, la ontología hermenéutica propone una apertura del conocimiento en la que el discurso puede, tanto adaptarse, como separarse de los acontecimientos. Al ser el conocimiento científico interpretación, la historia deja de ser un proceso que se remonta desde el signo al significado (como objeto). Por el contrario, para la tradición objetivista, el lenguaje tiene un marcado sentido instrumental: el lenguaje como poseedor de unas referencias objetivas que hay que descifrar en un

mundo de objetos en el que el lenguaje mismo es un objeto. Pero si el ser es lenguaje, la historia se hace diálogo e interrogación.

Llegados a este punto, el rendimiento conceptual de la hermenéutica es destacablemente mayor. Aunque se plantean aquí muchos problemas que no hay más remedio que soslayar, este punto de vista aclara las dificultades de una concepción, como la seguida hasta ahora, basada en el conocimiento y acumulación de un número cada vez mayor de hechos considerados como valor en sí. De este modo, limitar el sentido del Barroco a la anticipación (frustrada) de la modernidad, basándose en la presencia de innumerables datos, es reducir la historia a un mero transcurrir. Con la consecuencia de la absolutización de los diferentes modos del transcurrir, al estilo hegeliano, es decir, convirtiendo al hombre en un ser que no es capaz de vivir su propia historia, sino que está abocado al inmóvil espíritu absoluto. Pero la cuestión es: ¿se puede aplicar este arsenal al desvelamiento de un sentido propio del Barroco? ¿cuál sería dicho sentido? En definitiva ¿cómo vive el hombre barroco su propia historia?

En esta propuesta, sin duda arriesgada, el tiempo se convierte en el concepto que ofrecería el sentido del Barroco. Al confluir en él el dinamismo y el movimiento, como se ha visto en los hechos que le sirven de expresión, es explicable que se encuentre también determinado por “su” temporalidad. Se trata de una noción fundamental para el arte, pero también para la economía (el préstamo a interés, el crédito), la vida social (cambios en los roles y expectativas), la política (la libertad como futuro), y hasta la religión (el logro progresivo de lo sagrado). Por consiguiente, el tiempo tiene una función constitutiva: explica la precariedad de lo real, y por tanto, la mudanza, lo ilusorio de las cosas. De modo que el individualismo, si quiere convertirse en antropocentrismo, necesita encontrar un centro de identidad que no puede ofrecer la religión, pero que todavía articula la conciencia subjetiva. También el ingenio tiene que ver con el tiempo, al ser manifestación de “la inteligencia humana que domina y controla las cosas de la naturaleza”, es decir, “un modo inventivo [de] posibilitar la creación de una nueva realidad” (Grande, p. 117). Y, por lo demás, encontramos también en este marco temporal otro elemento moderno: la representación; ante lo inaprensible de la realidad y el

discurrir de la vida, el mundo es representación, como el teatro de la vida (como sueño).

Poner el acento en el tiempo nos permite plantear la cuestión capital de cómo vive su tiempo el hombre del Barroco. Porque, por un lado, el movimiento, la novedad, la técnica, no deben entrañar riesgo, lo que replantea el tema del dominio y de la dirección de las voluntades; pero por otro lado, el absolutismo, el conservadurismo transmiten a este hombre el sentimiento de la traición. Porque su libertad quiere ser ya una libertad negativa, es decir, no depender sino de su propia voluntad, lo que supone independencia y, en cierto modo, insubordinación (o sea, una elección, un hacerse); mas es algo muy inconveniente para el absolutismo y la Iglesia. En consecuencia, ante la imposibilidad de articular un cauce para que discurran sus proyectos, su libertad, se ve constreñido a eludir este destino, desplazándolo a un mundo paralelo, como el arte, el teatro. La tarea de la Ilustración será la de configurar un orden de libertades subjetivas; el Barroco, al que esta operación le es negada, se manifestará como desencanto y frustración, cayendo incluso en la ostentación, lo tenebroso. Una vez que le es vedado el paso a “la crítica razonable de la vida social”, escribe Maravall, se dispara el gusto por lo monstruoso, por el portento (p. 461)

La presencia de resortes psicológicos es altamente sugerente. Como la realidad puede ser divergente de los deseos, de la voluntad, se recurre a la prudencia para la orientación moral de la razón en un mundo práctico que opera con independencia de las determinaciones del querer individual (es decir, como necesidad). Es la contraposición entre realidad y arte en un hombre que quiere ser proceso, empresa, pero que padece la mecánica de la dominación. Encontramos aquí rasgos cercanos a la interpretación de la cultura de Freud: el carácter político del yo, mediador entre el ello y el superyó, la libido y la muerte, conduce a una nueva formulación del principio de realidad que uno de los intérpretes de Freud denomina principio de prudencia (precisamente), diferente del idealismo (Ricoeur, p. 310)

Este hilo discursivo que lleva desde la hermenéutica a la temporalidad permite comprender mejor una cuestión fundamental en la interpretación que se intenta aquí: que la “sobremodernidad” que se ha propuesto

es muy diferente de la anticipación de la modernidad que se difunde como etiqueta histórica del Barroco: en efecto, el hombre del Barroco se adelanta a su propio tiempo histórico; rompiendo el orden de la sucesión temporal; advierte las dificultades de su realización y las consecuencias de la libertad de la voluntad. Percibe, dicho con otras palabras, la parte más oscura de la modernidad, productora de la confortable tranquilidad que la avaricia es capaz de crear (Sanders). En definitiva, es un hombre que contempla impotente cómo se marchita su época y cómo el futuro se hace tenebroso. Permítaseme recoger aquí unas palabras que resultan muy expresivas de la situación: “No hay destino más duro que sentir que uno no pertenezca a su tiempo. Aquellos a los que el tiempo no ama se reconocen al instante, en los departamentos de personal, en las redacciones, en las calles (...) El tiempo sólo ama a aquellos que ha engendrado (...) No amaré nunca, nunca, a los hijos de otro tiempo, así como las mujeres no aman a los héroes del pasado, ni las madrastras aman a los hijos de otros” (Grossmann, p. 56).

No obstante lo cual, este hombre y esta época, sobrepasados por un futuro que rechazan, conservarán un depósito de conceptos, una especie de acervo oculto, que servirá para enfrentarse a ese mismo futuro; algo que permite, precisamente, hablar de un *ethos* barroco (en este sentido Bolívar Echeverría), como poseedor de un sugerente marco de posibilidades que se había refugiado en la creación artística.

7. ¿Significa esto que el hombre moderno es hijo de su propio tiempo? ¿Que la modernidad constituye un momento identificado consigo mismo? Esto es lo que se pretende, y así se suele presentar históricamente. Pero la carga ideológica de esta concepción es más que evidente.

Aunque superficialmente, es preciso establecer el horizonte de lo que comúnmente se denomina modernidad. Al igual que el Barroco, se trata de una época compleja, que presenta inevitables paralelismos con éste. Por un lado, podría hablarse también aquí de modernidades, en plural: la modernidad de la burguesía, de la ilustración, de la industrialización, del capitalismo... Por otro lado, encontramos igualmente límites borrosos, en cuanto a su origen, en cuanto al momento que abre la posmodernidad...

En estas condiciones, podemos toparnos, nuevamente, con el problema del historicismo; más aún que en el caso anterior, ya que el tiempo moderno ha servido de laboratorio para construir la concepción progresiva y dialéctica del discurso histórico. Desde luego, debemos renunciar a exponer la ingente cantidad de hechos y datos que suelen ser expresión de la modernidad, así como al establecimiento de tesis y antítesis, contradicciones y superaciones. Porque, independientemente del interés que puedan encerrar, estos planteamientos tienen escaso rendimiento para los propósitos de este trabajo. No debe confundirnos, pues, la existencia de una continuidad entre ambos momentos históricos, algo evidentemente innegable. Además, aunque ambas culturas tienen la pretensión de poner la condición humana en el centro de su reflexión, la construcción de una nueva naturaleza individualista y de una subjetividad moral que lleva a cabo la modernidad supone una novedad que hay que comprender en toda su profundidad. Por ello es preciso esforzarse en la determinación de lo que sería la esencia de la modernidad y del hombre moderno.

En efecto, la modernidad es el intento de poner en práctica (a lo largo de un conflictivo, revolucionario y sangriento proceso) a un hombre soberano, independiente, autárquico, dueño de un destino personal de él mismo proyecta más allá de sus semejantes y de la naturaleza misma. Todo lo cual tiene sus propias exigencias concretas, desde la destrucción del orden tradicional de la convivencia y, más al fondo, del orden de la naturaleza, de manera que el único orden existente sea el (interno) del sujeto. Esto explica, por lo demás, algunos aspectos relevantes de la interpretación de la cultura (en general) moderna, como su vinculación a un amplio proceso de emancipación de lo humano respecto de todo aquello que le sujetaba (religión, política, trabajo...), o la familiaridad existente entre las expresiones que acaban de recogerse (industrialización, capitalismo...), o la centralidad que ocupa la razón, productora del nuevo sujeto y expresión del mismo (de ahí la relación entre modernidad e iluminismo: nueva luz para iluminar un mundo hasta entonces en la oscuridad), o, por último, entre otras cosas, la aparición de mecanismos explicativos del desarrollo histórico (racionalidad, progresismo, dialéctica...). En definitiva, un proceso, y un momento, de

progresiva liberación del hombre: la modernidad como búsqueda y consagración de la modernidad.

Son apreciables, por supuesto, conexiones y vinculaciones entre Barroco y modernidad. Las páginas anteriores han insistido ampliamente en este punto. Partiendo, de su común actitud crítica ante un entorno frecuentemente hostil; provenientes de momentos críticos, los dos han de manifestarse críticamente para afirmarse. Son los casos del problema de la verdad, del dominio de las pasiones, de la formación del juicio. Este predominio de la crítica ha llevado a ver una cierta relación entre el *Criticón* graciano y el criticismo kantiano, es decir, entre dos de los momentos cumbre de cada una de las épocas (En este sentido, Jiménez). Es cierto que en Gracián puede constatarse un predominio de la razón que podría interpretarse en clave cartesiana: se recurre a la razón para evitar el engaño de las apariencias. Y, como para Kant, la razón en Gracián es una razón práctica.

Se testimonia de esta manera el abandono del pensamiento fundado en la contemplación – la comprensión de un orden trascendente -. Razón, y pensamiento, son ahora constructivos: la posibilidad de emitir juicios acertados en un contexto de crisis, bien de manera prudente (Thomasius y Wolff seguirán esta línea), fundamental para un mundo como el moderno, que exige reconocimiento de otros sujetos (Hidalgo, cit por Jiménez, p. 249), bien asegurando las condiciones de posibilidad de la verdad, desde los dos objetos principales de la legislación humana: la verdad y la libertad.

Es posible rastrear, en efecto, tanto en Gracián como en Kant (y tal vez en otros teóricos de la modernidad) el lugar eminente que ocupa el comportamiento libre, frente a la necesidad de la naturaleza; esto es, el vivir conforme a los criterios morales. Algo que plantea la cuestión, común a Gracián y los modernos, de la comprensión de sí mismo, de ser “señor de sí mismo”, en la que la voluntad demuestra su potencia, al dirigirse siempre a sí, y el entendimiento su instrumentalidad, al ser en la ética donde la reflexión se muestra más decisiva (Jiménez, p. 262). Paralelamente, el sentido de la representación en el Barroco reposa en la búsqueda de un exterior acorde con el interior del hombre, en la medida en que, sostiene, la exterioridad es vehículo para descubrir la realidad

interior del hombre, de manera semejante al mundo empírico kantiano, cuyo ser es inaprensible.

Las conexiones entre Gracián y Kant son, ciertamente abundantes, como no podía ser de otra manera, dada la característica asignada al Barroco. Podrían citarse temas como la educación, el progreso, la idea del “hombre de ley”, además de los que se han esbozado. Pero, naturalmente, junto a esta comunidad no es posible ocultar las diferencias que les separan. Especial a este propósito es el problema de la ética, ya que mientras la dirección racional de la vida se convierte en Gracián en prudencia, como cordura, sagacidad, sabiduría al fin, en Kant encontramos una legislación interior exquisitamente autónoma. De modo que si bien la razón graciana, que asegura la acción buena, no es capaz de producir por sí misma el deber, el bien y el mal kantiano son objetos que determinan el objeto de la voluntad, encontrándose bajo una regla práctica de la razón que, en su pureza, determina la voluntad *a priori*; es aquí el juicio práctico el que establece si la regla (universal) es aplicable a una acción concreta sensible; se excluye así la duda, el recelo, ante la buena acción.

La disensión principal en el marco de la filosofía práctica que hemos tomado como referente reside, efectivamente, en la concepción de la acción sensible. Kant rechazará la prudencia graciana, considerada como simple pragmatismo dirigido a la utilización de los otros seres humanos, orientándoles a la realización de fines que constituyen en realidad medios, en línea con su rechazo de lo que considera el grosero empirismo moral anglosajón. Aunque esta consideración no descarte una influencia, más definida tal vez, de Gracián sobre Rousseau, como luego se apuntará, es cierto que ya con anterioridad a Kant, la moral de las virtudes, sobre la que se asentaban las normas reguladoras de las acciones humanas, se venía sustituyendo por el principio de la conciencia libre pero sujeta al peso de la ley; de manera que “el sujeto moral no busca ya su perfección conforme al fin de su naturaleza, sino obedecer la ley” (Ayala, pp. 106-107). Así, mientras que las reglas no varían en relación con el objeto, “la prudencia, en cambio, tiene por objeto los actos humanos libres, lo que hace imposible su reducción a reglas de comportamiento humano (...) Solo cabe dar consejos, pero no reglas de prudencia que determinen de antemano cómo se debe obrar en cada caso (...)”, ya que

“la materia de la prudencia es lo agible, lo aún por hacer” (*Ob. cit.*, p. 124-125)

No es posible detenerse en un análisis comparativo de las posiciones de Gracián y Kant, a pesar de su indudable interés. Pero no puede dejarse concluirse este examen sin advertir dentro de la constelación intelectual graciana de elementos tanto prekantianos como poskantianos. Efectivamente, Gracián incorpora ya la preeminencia de la individualidad y la subjetividad, mas no sólo respecto de la fundamentación autónoma de la ley moral, en la que cada hombre es representación del género, sino como componente de la constitución del ser humano. Así, el hombre de buen gusto ya no es el cortesano (Giucchiardini), sino un sujeto separado de la estructura estamental, perteneciente a la sociedad de los individuos. Por ello no debe engañarnos la distancia que media entre la concepción moral de Gracián y la formación de la ley moral categórica; hay en el jesuita un realce del sujeto moral que, si bien vinculado al decoro y la costumbre, como fachadas del alma, permiten una reflexión sobre sí mismo, el conocimiento de una intimidad personal, cercana a la autonomía moral y a la libertad, así como una soberanía política del hombre. Pero se observan también elementos que rebasan las construcciones de Kant, tomado como uno de los principales constructores de la modernidad: hay planteamientos, en efecto, que conectarían más con los discípulos que con el propio Kant, como Schopenhauer, o Fichte, para el que los objetos provocan afecciones en el intelecto que constituyen el pensamiento mismo y son limitaciones a la determinación del sujeto; o la idea de que el saber con buena intención, más que el cumplimiento de lo que nos corresponde, esté en función de la tentativa, en cuanto que el buen entendimiento no puede casar con la mala voluntad. “No se trata [tanto] de un ingenio de racionalidad pura – escribe Jiménez, expresando la degeneración que puede encerrar la modernidad – sino de administrar el grado de demencia” (p. 256). Igualmente, habría que resaltar, como hace Gadamer, la espiritualización del cultivo personal, como parte de una sociedad cultivada a partir del gusto sensorial. Y tantos otros temas más que nos introducen en la modernidad tardía.

8. Podría concluirse que el mundo de la modernidad supera las limitaciones que al Barroco le habían impedido llevar hasta sus últimas consecuencias sus concepciones más profundas, generando los medios necesarios, y convirtiendo aquellas temáticas en su esencia. Ahora bien ¿puede afirmarse, como nos hemos preguntado más atrás, que el hombre moderno vive plenamente su tiempo, que es verdaderamente hijo de su tiempo? Ocurre aquí que en lugar de no encontrar su lugar en el tiempo, como en el momento barroco, el hombre moderno se considera intemporal, sobrepuesto a la historia misma, a la que convierte en el relato del proceso de su liberación y del logro del espíritu absoluto.

Es preciso concretar algo más las estructuras de pensamiento que hacen posible este modelo. La idea de que el hombre es centro del universo procede del Renacimiento y hunde sus raíces en la cultura clásica. Por lo tanto, la idea de un hombre originario desde el que se produce todo, desde el conocimiento hasta la vida social, no es exclusiva de la modernidad. La Ilustración la formaliza y la industrialización le proporciona alimento material (económico). Así como en el adanismo, figura propia del Barroco, según se ha indicado, el hombre se encuentra solo y debe construir su vida desde él mismo, pero en cuanto hombre “arrojado” al mundo, es decir, a un espacio creado, ordenado, el moderno robinson hace su aparición, en primer lugar, como consecuencia de un cataclismo (por ejemplo, un naufragio), y desde ahí, comienza a construir una vida nueva sólo con el auxilio de su razón, con una actitud creadora (casi divina).

Sin duda, entre adanismo y robinsonismo hay una relación; pero no una continuidad: el primero no es el antecedente del segundo, ni éste su consecuencia lógica. La razón moderna no tiene su cometido en la observación y conocimiento de un orden natural en el que orientarse para vivir; por el contrario, es una razón productiva. Esto esconde una importantísima clave metafísica: el hombre moderno es absolutamente independiente del objeto, tanto del objeto del conocimiento como del objeto moral (pues la voluntad carece de intencionalidad hacia cualquier objeto que pueda ser su bien). Precisamente porque se define desde su individualidad, se encuentra desvinculado de todo lo que no sea él mismo; decir que es absolutamente independiente, por tanto, equivale a decir que “es” la indiferencia irracional de una libertad absoluta.

A pesar de todo lo cual, sin embargo, dicha situación no puede dejar de plantearle dos problemas: el de su relación con lo exterior como naturaleza (o sea, el problema del conocimiento), y el de su relación con los demás hombres (o sea, el moral y político). Pues bien, el requisito fundamental para poder abordar estos problemas pasa necesariamente por corregir la libertad mediante una predeterminación racional (la idea clara y distinta, el imperativo categórico...), lo que no deja de constituir una paradoja. Porque, en efecto, el problema de la libertad se resuelve reclamando un principio que constituye su limitación; esto es posible porque confluyen aquí la interioridad constitutiva y libre con un universo ideal. Es la razón la que establece, no descubre, la intención de la naturaleza en el conflicto y la contingencia que componen la historia real, que, a lo sumo, es un condicionante previo, pues ha debido de transcurrir ya, para arrojar luz sobre las intenciones de la naturaleza. En esta concepción, de inspiración kantiana, el interés es el interés de la razón, ya que sólo la razón es capaz de descubrir un orden en una naturaleza que es irracional y en un caos como el de la historia de los hombres, que son racionales.

Por ello, el hombre no tiene más remedio que consultarse a sí mismo acerca de lo que hay que hacer, como dirá Rousseau en el *Emilio*. De modo que existe una conciencia que habla con el alma, que no se equivoca nunca y está por encima de las costumbres sociales. De ahí que Rousseau comience prescindiendo de todos los hechos; de ahí el carácter supuesto del Derecho natural; de ahí, por fin, que no pueda hacer historia del Derecho natural, sino del Derecho de los hombres. La naturaleza humana se realiza, pues, en el hombre originario, y la razón deduce *a priori* las reglas del comportamiento. Con ello se invierte el esquema clásico del Derecho natural como fundamento de la conducta del hombre: ahora es el hombre, la naturaleza (racional) humana, la que funda el Derecho natural.

La consolidación de la modernidad debe aún recorrer un largo camino, y será Kant, principalmente, quien lo transite. Para ello, diseña un proceso en dos direcciones: una orientada a la conquista de la naturaleza exterior, cuya hostilidad se patentiza en la necesidad, la enfermedad..., y otra a la conquista de la naturaleza interior, cuyas manifestaciones son la opresión, el despotismo... De esta manera, el progreso

del hombre, es decir su liberación, como conquista de lo que le es propio según su naturaleza, presenta dos vertientes, una científico técnica, económica, que pone la naturaleza al servicio del hombre, y otra legal moral, para alcanzar la concordancia, la equidad, la paz social.

Ahora bien, en términos kantianos, esta sociedad perfecta, esta constitución perfecta, para ser más precisos, se alcanza a través de la dimensión económica y de la parte legal de la dimensión interna. Dicho con otras palabras: es suficiente con el Derecho y el bienestar. Porque una sociedad pacificada es aquella en la que cada uno trata de mediar individualmente a costa de los demás, por lo que basta con actuar conforma a las leyes que garantizan la paz y la justicia. Por consiguiente, la sociedad perfecta es la sociedad legal; no requiere hombres moralmente buenos, sino buenos ciudadanos. Estamos, adviértase, ante la “insociable sociabilidad” del hombre (a este propósito, entre otros, *cf.*; M. Ureña), que se resuelve en que las fuerzas enfrentadas de los individuos se compensan unas con otras, anulándose como si no existieran; y este es un resultado que cae dentro del ámbito de la razón (pp. 39 a 44)

Pero debe repararse también que estamos ante una sociedad perfectamente burguesa, que implica el impulso del progreso económico en conexión con el legal, es decir, que implica el desarrollo de las fuerzas productivas y el bienestar material para todos. Una economía basada en la libertad de competencia del mercado exige el respeto de la libertad, de la igualdad (reciprocidad en los intercambios), de la razón; siempre según Kant: el florecimiento de la economía (burguesa) dará lugar a un interés común de individuos y pueblos.

9. El problema, sin embargo, es el del destino de este progreso moral del hombre. Es necesario reparar en lo paradójico del progreso económico, en la medida en que es el conflicto el potenciador del progreso y la unidad. En realidad es parte de la paradoja, más profunda, por la que el desarrollo irracional de la historia conduce a una historia racional, plenamente humana. Kant debe encontrar un sujeto que protagonice este proceso peculiar, de manera que éste no sea una simple realización mecánica. Dicho sujeto encarnaría la esencia de la Ilustración, es decir, sería un agente totalmente consciente de esta transformación: un

individuo, autónomo, libre y racional. Ahora bien, esto significa que todo este movimiento que se enmarca en la economía y la legalidad reposa sobre la moralidad, sobre ese germen moral que el ser humano, en su aislamiento, posee. El cenit, pues, de la paradoja. Un desarrollo moral que, ciertamente, puede ser frenado por las condiciones exteriores, pero que la época aprecia como una progresiva desaparición de obstáculos. Es, pues, el desarrollo de la Ilustración.

La Ilustración requiere, así, una nueva política, que impulse la sociedad libre y justa, resultado consciente de la acción de hombres que piensan. Para ello, debe eliminarse a los antiguos políticos, cuyo empeño era impedir el pensamiento, para lograr una nueva política que concilie la legalidad externa con la moralidad interna, esto es, la coacción con la libertad. Transformada la masa, los ciudadanos se encuentran en condiciones de darse a sí mismos las leyes por las que regirse; el pueblo capaz de gobernarse a sí mismo representa, no exclusivamente pero sí en buena medida, la herencia de Rousseau. Sin embargo es un largo y costoso proceso en el que, siempre con la paradoja arrastras, la Ilustración se une con las bayonetas.

Las dificultades que jalonan este itinerario emancipador son numerosas (oscuridades, amenazas, pasos atrás...). Sin embargo, la más grave, la más peligrosa, consiste en que está orgullosa liberación y racionalización termine sometida a un destino que la sobrepasa y aprisiona la autonomía y la autodeterminación. La expresión más acabada de esta dificultad viene representada por el problema del legislador. El hecho de que el pueblo sea capaz de regirse a sí mismo es ya de por sí un punto de extraordinaria complejidad. En efecto, el pueblo es una noción derivada, al ser el individuo independiente la única noción originaria y constitutiva, lo que plantea, en primer lugar, cómo se produce el tránsito de uno a otro, y en segundo lugar, cómo se da forma al elemento que debe proveer de formas jurídicas al hombre, precisamente. Dicho de otra manera ¿en qué consiste esa legislación externa que se fundamenta en la moralidad del sujeto?

Si se parte de un sujeto autónomo y soberano sólo hay un modo de alcanzar una realidad supraindividual. Se trata del contrato. El contractualismo se convierte entonces en herramienta basilar de la mo-

dernidad. Si bien la temática del contrato es tan compleja y problemática como para no intentar siquiera entrar aquí en un examen medio detallado, hay dos ejes que no se pueden pasar por alto. Por un lado, el contrato es constitutivo del pueblo, pero también del propio individuo, como sujeto jurídico y como ciudadano; por otro lado, ha de cumplir una condición fundamental: el pueblo, como resultado, no debe entrar en conflicto con el individuo, que es su creador, en el sentido de que ni puede haber un particular que se sitúe por encima del pueblo ni un pueblo que anule al individuo. Aquí se aprecia el delicado concepto rousseauiano de contrato social y voluntad popular: el pueblo se gobierna a sí mismo del mismo modo que el individuo se rige a sí mismo.

Se advierte mejor ahora la importancia del problema de la legislación, que hace confluir pueblo e individuo desde el orden de la razón. La legalidad que sujeta al hombre tiene que ser resultado del contrato. Pero al mismo tiempo que se evita el extremismo libertario hay que evitar la anulación del individuo por el Estado. Para ello, se construye una naturaleza humana que más que un estado de hecho es una hipótesis anterior y racional. El mecanismo contractual, pues, se compone de muchos resortes; excluida la experiencia como fundamento de la racionalidad del ser humano, los modelos mediante los que la razón (ahora razón legisladora) rescata lo más valioso: la libertad, son varios. Sólo es posible seleccionar aquí los modelos de Rousseau y de Kant. Veamos.

El punto de partida pasa por la solución de la contradicción entre conocer y querer (no querer lo conocido). Lo que para Hobbes era producto de la mala voluntad de los hombres, Rousseau lo atribuye a la degeneración de la sociedad, poniendo así el problema en un nuevo horizonte: el del conjunto, la colectividad. “Todos” tienen la necesidad de regeneración, lo que exige la institución de un guía que restablezca la unidad entre intelecto y voluntad, sólo alcanzable en un espacio social. El problema, en definitiva, es el de ajustar la voluntad a la razón como conciencia pública, una unión que es presupuesto del concepto “pueblo”. No obstante, la totalidad de los individuos, en cuanto tales, no es capaz de realizarla, ya que no tiene lugar en el momento de la creación de la sociedad, sino en un momento mediato en el que la voluntad encuentra su guía e intérprete. De ahí la delicada construcción de un legislador. En Rousseau, pues, la voluntad general supera cualquier articulación de las

voluntades individuales (mayorías en cualquier proporción), representándose a sí misma en la unificación del querer general y del particular.

Sin embargo, Rousseau advierte que en lo colectivo predomina del deseo; no existe una razón colectiva, porque, como la libertad, la razón es individual. Y, no obstante, la buena voluntad ha de situarse en el todo, si bien es preciso señalársela como su objeto. De ahí que el pueblo sea, a la vez, sujeto y objeto del legislador. De ahí también, sobre todo, que dicho legislador deba ser externo, un extranjero que no produce la totalidad, sino que la representa. En sentido estricto, este punto de vista sitúa a Rousseau en una posición antiiluminista, puesto que lo que realmente hace el legislador es una afirmación mítica de la ley.

Consciente de esta conclusión, Kant hace depender la ley de la razón y no de la conciencia popular. Para él. El legislador tiene el deber de atenerse a los postulados de la razón práctica (en el fondo, la idea de contrato). Gracias a ello, todo hombre tiene el deber de actuar según la idea del deber (de la ley). Aunque el objeto de la ley es el sumo bien, no un objeto fenoménico de la conciencia o, menos aún, de la voluntad, sino un objeto incondicionado, querido por sí mismo.

Desde este ángulo, la idea del bien se identifica con el propio objeto de la acción. Como el fin debe ser querido por sí mismo, la acción no se encuentra en función de un fin, sino que es una representación de dicho fin: la ilusión de buscar un absoluto que sólo se halla en la cosa en sí. Para solucionar esto se requiere cambiar la relación del hombre con la idea: no podemos poner la cosa en sí, pero la cosa en sí puede ponernos y construirnos, a través del imperativo moral absoluto. En Kant, obviamente, la felicidad no es justificación de la ley: al contrario, se trata de poner al individuo en condiciones de ser digno de ser feliz. Por ello, no se necesita un legislador poderoso (Hobbes) ni un heroico portador de los valores de la comunidad (Rousseau), pues el pueblo no consiste en una cantidad de hombres. La ley se dirige a un yo de buena voluntad determinada por la idea del deber; esto es, a un ente racional sin limitaciones históricas (empíricas); algo así como un mandato de la razón a la razón.

Esta ley en sentido trascendental, se refiere a la vinculación entre los hombres, en efecto, pero como una posibilidad de vinculación *a priori*. El legislador, por tanto, se dirige a un hombre y a una comunidad invisibles. Sin embargo, es evidente que Kant es más moral que político; así, si el legislador tiene en cuenta el pacto y la voluntad general es para someter la política a la ética. La voluntad general es la voluntad de un cuerpo soberano sólo en la medida en que éste se da la ley según la razón, lo que significa que el sujeto obedece los mandatos de la razón práctica en cuanto viene determinado por la moralidad y no por la política (legalidad). Todo lo cual conducirá a un Estado ético. Claro que, entonces, el legislador será también invisible, es decir, Dios. Sólo Dios porque el hombre dirigido al bien común únicamente puede realizar su cometido en una república universal.

En definitiva, si Rousseau presupone un héroe, Kant presupone un ser moral superior. Pero, en todo caso, como puede apreciarse en todo este itinerario, el bien presupuesto como supremo, esto es, la libertad, es sistemáticamente sustituido y enajenado respecto de su fundamento propio: la voluntad. De este modo, la emancipación, como objetivo del hombre ilustrado deviene una realidad muy diferente del original, pues la voluntad choca con un destino superior al que no puede dejar de someterse.

**10.** Probablemente sea Hegel quien exprese de modo más definitivo esta ascesis ideal que entierra la libertad del hombre y la Ilustración misma. En diversos párrafos de sus *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de Derecho natural y ciencia del Estado* (subtítulo sumamente elocuente, por cierto), puede apreciarse con claridad el proceso. En concreto, se aprecia que el punto de partida es la universalización del sujeto singular, pero disuelto ya en un sistema de necesidades que se articula en un horizonte de vida que le trasciende. “La finalidad egoísta en su realización – se lee en el § 183 – funda un sistema de dependencia universal de modo que la subsistencia y el bienestar del particular y su existencia empírica jurídica están entretejidos con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos”. Y añade inmediatamente que “la particularidad para sí (...) se destruye a sí misma

y a su concepto sustancial en su goce (...) como infinitamente excitada en permanente dependencia de la contingencia y del arbitrio, así como limitada por el poder de la universalidad” (§185)

Hegel aplica una lógica inexorable en la exposición de esta destrucción de la voluntad subjetiva, que no es sino la culminación de la racionalidad requerida por la lógica individualista dirigida a su propia disolución. “En esta dependencia del trabajo y la satisfacción de las necesidades – continúa - , el *egoísmo objetivo* se transforma en *contribución a la satisfacción de las necesidades vitales de todos los otros*, en la mediación de lo particular por lo universal como movimiento dialéctico” (§199). Encontramos, nuevamente, la smithtiana mano invisible; sin embargo a veces no se rep0ara en que, a la vez, Hegel introduce un elemento material imprescindible para la construcción del legislador: la necesidad, que condicionará todo el desarrollo posterior de esta figura. Pues, en efecto, la participación en la riqueza universal tiene como consecuencia necesaria la *desigualdad* de la riqueza y de las *destrezas* de los individuos” (§200), “constituyendo así una diferencia de las clases” (§201)

Hegel se esforzará, sin embargo, en no quedar preso de lo dado (en especial §§ 31 y 32); de ahí su rechazo del romanticismo, el empirismo, la subjetividad. Tiene necesidad de trascender al hombre histórico, sometido a la necesidad y el cambio; necesita, nuevamente, un héroe, un Dios. Y para ello propone un absoluto que es sustancia en cuanto que es sujeto; es decir, propone el Estado. Puesto que la conciencia moral carece de visión de razón para aportar el bien, es preciso pasar de la moralidad (significada aún por el contrato) a la eticidad. Aquí el Estado trasciende a la propia legislación, anclada en la moralidad. “El Estado es la realización de la idea ética – dice el §257 - , el espíritu ético en cuanto voluntad *manifiesta*, ostensible a sí misma, sustancial, la cual se piensa y sabe, la cual lleva a cabo lo que sabe en cuanto lo sabe”. Quiere decir, pues, que el Estado existe en lo ético y, por ello, en la conciencia misma del individuo y sólo en él, por su disposición “en cuanto esencia y finalidad y producto de su actividad tiene [el individuo] *su libertad sustancial*” (*Ibídem*). En definitiva, el legislador hegeliano no puede ser más que absoluto en su carácter constitucional.

11. Según algunos intérpretes, Hegel viene a corregir las propuestas de Kant; pero podría decirse que corrige toda la tradición anterior. Pone en evidencia que el individuo moderno, no actuando más que a partir de sus propios móviles y motivos, contribuye a un proceso cuya significación última se le escapa. El individuo queda sometido a una lógica exterior a él, sin dejarle más libertad que la de realizar un destino fijado de antemano, pieza de un proceso sin sujeto, hasta el punto de que no subsiste más que un verdadero sujeto: el Estado, pero más profundamente, el capital, y en términos más actuales, el sistema. En este sentido, ofrece una magnífica expresión del destino que en la modernidad ahoga a la voluntad humana y de la radical transformación que sufre su libertad.

Marx se percatará de esta situación. En su *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* desvela y denuncia las contradicciones y frustraciones que contiene el proyecto emancipador que Hegel culmina. Es una crítica conocida, mas es necesario recoger algunos puntos fundamentales. Por una parte, escribe que, para Hegel, “la *libertad concreta* consiste en la identidad (necesaria, doble) del sistema del interés particular con el sistema del interés general (del estado)” (Crítica al §261). Por otra parte, advierte: “*El espíritu que se conoce y quiere* es la sustancia del Estado (el espíritu *consciente de sí* es el sujeto y el fundamento de la existencia del Estado). El *interés general* y en él la *conservación de los intereses particulares* es el fin general y el contenido de ese Espíritu, la sustancia inmediata del Estado...” (Crítica al §270)

Esta conversión del Estado en (único) sujeto pone de manifiesto, de un lado, el reconocimiento de la inevitabilidad de las clases, en cuanto el sujeto “no puede aparecer ni como masa indivisa ni como multitud descompuesta en sus átomos”, ni, cabe añadir, ni como voluntad general ni como *a priori* trascendental, “sino como lo que ya es, es decir, dividido en clases basadas en las necesidades particulares y en el trabajo que les sirve de satisfacción” (Crítica cit. y al §201). De otro lado, una vez transformado el sujeto en clase política, pero en su condición real de clase social, “los diferentes miembros del pueblo son iguales en el cielo de su mundo político y desiguales en la existencia terrestre de la sociedad” (Crítica al §307). De este modo se cierra la parábola de la pérdida de la subjetividad: primero en favor de un legislador colectivo,

luego puramente racional, y por fin, en aras de la constitución política, sobrepuesta a la realidad material.

A partir de Marx, y de su crítica, pues, se aprecia inmediatamente la inversión llevada a cabo respecto de la posición del hombre en la modernidad. Ello ha dado lugar a una línea de pensamiento cuyo objeto principal es revelar el sometimiento material que oculta una liberación ideal. Así, sin negar el sentido y las aportaciones de la modernidad en relación con la dominación tradicional, debe insistirse en que ésta se constituye esencialmente a partir de su conexión con el capitalismo, tanto conceptual como materialmente. Gracias al concurso de circunstancias precisas (desarrollo tecnológico, reducida dimensión geográfica de Europa...), el capitalismo deviene señor de la modernidad, lo que imposibilita la emancipación real del hombre, limitando, empobreciendo los elementos de su proyecto original. Al reducir el potencial cualitativo de la técnica a su dimensión cuantitativa, la lógica material basada en la reproducción mediante valor de uso (producción y consumo), es sustituida por una nueva lógica (del capital) que convierte el valor en valor por sí, valor que se valoriza, autovalorización, (valor de cambio) que enajena al hombre. El destino de la liberación moderna no es, por tanto, la emancipación, sino la alienación.

**12.** Bolívar Echeverría ha dedicado pormenorizadas reflexiones al problema de la modernidad, del Barroco y de la Ilustración. Parte de una advertencia que tiene que ver con la indicada enfermedad del historicismo: la historia, dice, no está dotada de un sentido progresista ni salvífico. A la vista de los sangrientos acontecimientos del siglo XX, más bien podría hablarse de contrasentido. Desde las tesis de *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, subraya la característica esencial de la afirmación del sujeto como libertad, es decir, como autoconstitución, como libertad que produce su propia empiricidad. Sin embargo, en su esencia profunda, se trata de un acto de violencia, como interrupción de la capacidad de decisión y determinación, puesto que esta capacidad de convertirse en sujeto implica la delimitación y reordenación de "lo otro" de lo que se procede, y este cambio operado en el ser y el estar es violencia.

De este modo, la violencia resulta condición de posibilidad de la Ilustración. Es cierto, siempre según Echeverría, que el ser humano no convierte todo “lo otro” en otro hostil, lo que hace posible una re-comprensión de lo ilustrado como destino de occidente. Existiría, así, una Ilustración crítica frente a la Ilustración cosificadora y alienante, que supera el discurso mágico y mítico y rechaza la identificación de autoafirmación y autoconservación.

Pero esta recuperación del proyecto ilustrado desde la posibilidad de un cambio, una metamorfosis más bien, en la era del postcapitalismo, encierra dificultades y no pocos aspectos negativos que pueden revelarse desde aquella consideración específica del Barroco. Para abordar este punto, Bolívar Echeverría retoma la conexión entre Ilustración y modernidad. Si bien, dice, el objetivo es superar el mito y el comportamiento mágico como medios para someter la naturaleza, el combate se entabla desde una concepción igualmente mítica de la Ilustración. El mito de la Ilustración moderna comienza cuando los hombres rechazan una administración del mundo que produce constantes contradicciones en la supervivencia de la comunidad y aceptan la presencia (ideal) de una mano invisible que organiza el mercado y se convierte en mecanismo de administración. Con ello se introduce una función automática y casual de los procesos de valorización de objetos convertidos en mercancías y producidos como tales, que conlleva un desistimiento de la subjetividad, una radical cosificación, o la caída de la voluntad en un destino que está más allá del hombre.

En estas condiciones, no sólo se sacrifican los antiguos discursos mágicos a favor de una administración abstracta y mecánica; también se sacrifica la forma misma de administración para asegurar el dominio de la naturaleza. Esto es, hay que sacrificar la subjetividad, cosificando un sujeto enajenado, bajo la autovalorización de la mercancía capital. Por tanto, siempre en la línea de la mencionada *Dialéctica de la Ilustración*, el sujeto vive bajo la amenaza de la “otredad” del otro, en la destrucción de la promesa de placer que supone el valor de uso de los bienes del mundo. Nada debe quedar fuera del sistema, como advertirá Luhmann.

Todo sacrificio, pues, destruye más de lo que intenta salvar. Si lo que se destruye es el sujeto, es evidente que no estamos en la perspectiva

adecuada para salvar al sujeto. Y de este modo se consume la Ilustración: con la total aniquilación del sujeto. Ahora bien, esta conexión Ilustración modernidad conduce a otra más inquietante aún: la de modernidad y capitalismo. En su texto “Modernidad y capitalismo: 15 tesis”, Echeverría parte de la denuncia de una modernidad que ha perdido su sentido originario, es decir, la supresión de las desigualdades de un pasado estamental y privilegiado a favor de la igualdad y la participación, en cuanto que limitando esta dimensión política, se refugió en las capacidades productivas (industrialización), reorganizando la vida social según las técnicas de producción, acumulación y consumo, ofreciendo, no obstante, una visión reformista que pretendía aceptación desde una lógica especial de dominación técnica.

En esta denuncia de la falsedad del moderno proyecto revolucionario subyace la existencia de un sustrato historicista regido por el progreso técnico. La racionalidad tecnológica, además que mostrarse como una patología historicista, o precisamente por ello, conduce hoy al dilema de, o bien persistir en la línea marcada (lo que lleva a la muerte), o abandonarla dejando sin cimiento la civilización alcanzada (lo que lleva a la barbarie). Pues bien, el empeño de Bolívar Echeverría es mostrar la posibilidad de una modernidad diferenciada, que evite las catástrofes del pragmatismo, las estrategias defensivas o el mesianismo.

Pero más que la cuestión general de si la modernidad es un proyecto inacabado o no, interesa aquí examinar las dificultades de la tríada Ilustración, modernidad, capitalismo, que Echeverría pone en evidencia. En concreto, esta situación supone el predominio de la dimensión económica en la vida del hombre. Por este motivo, el capitalismo es fundamental en la comprensión de la modernidad, pues el capitalismo, de aparición más temprana de lo que se piensa, dice, es sin embargo típicamente moderno, del mismo modo que la modernidad es típicamente capitalista. Dentro de esta dinámica pueden apreciarse tres elementos: primero la reproducción cíclica de la escasez relativa y artificial de la naturaleza respecto de las necesidades humanas; segundo, el avance totalitario de la subsunción real de toda la producción bajo la acumulación de capital; por último, el paso de la renta, como propiedad capitalista monopolista de los bienes de producción, a renta de la tecnología. Esto obliga a la modernidad a diseñar un cauce por el que discurrir

fundado en la tecnología, lo que la lleva a entrar en conflicto consigo misma, al convertir su propia esencia en un estado de cosas contrario al que había determinado su origen. En este sentido, una modernidad abstracta y ambivalente, oculta violencias y mutilaciones aún hoy abiertas.

Especial relevancia encierra el problema de la subsunción, tanto real como ideal (el famoso capítulo VI inédito de *El Capital*). La vida económica moderna descansa en la existencia de un proceso formal del plusvalor y acumulación de capital que subsume la transformación de la naturaleza y la vida social. Dicha subsunción presenta, pues, dos niveles, uno formal, en el que el modo capitalista es interiorizado por la sociedad y cambia las condiciones de propiedad del proceso productivo afectando a los equilibrios tradicionales entre necesidades y sistema productivo; y otro real en el que la interiorización social llega a lo más profundo (técnico) del proceso productivo, rompiendo desde dentro la relación entre necesidades y capacidad de producción.

Esto explica que el concepto de valor capitalista sea diferente del de valor mercantil. En éste, el valor es sólo mediador en el intercambio de mercancías; en aquel, el valor es el promotor mismo del intercambio: ya no hay relaciones entre mercancías, sino relación consigo mismo. Así, al fetichismo de la mercancía le sigue el fetichismo capitalista, en el que el valor se convierte en sujeto automático de un proceso que se autorrealiza en la relación formal de dinero y mercancía. Dicho de otra manera: genera valor en la medida en que ya es valor, esto es, se convierte en una sustancia que vive y se mueve por sí sola, en relación con la que dinero y mercancía son simples formas. Como puede comprobarse, la sustancia Estado de Hegel descansa en la sustancia capital que revela Marx.

Pero lo moderno (y su vehículo, la Ilustración) son ambivalentes; encierran una indecisión radical que parece ofrecer un filón aprovechable para neutralizar sus aspectos más negativos. De ahí que, junto a la mencionada recuperación del proyecto ilustrado, se hable también de una modernidad potencial, como un ideal capaz de dejar en suspenso su propia realidad. La modernidad capitalista es así elogiada y denunciada, en una paradoja que descansa en la consecución de la abundancia como objetivo que niega su mismo principio, ya que el

capitalismo, como modo de producción de la riqueza social, requiere la constante creación de necesidades insatisfechas.

Desde este ángulo, podría hablarse de diferentes modernidades, pero en el sentido de otros modelos anteriores a la modernidad capitalista, y de diferentes capitalismos, pero en el sentido relativo a un dominio de los medios naturales no tan abrumadoramente tecnológico (cuya existencia no logra que la colectivización comunista elimine el capitalismo de la propiedad). Sin embargo, lo que tenemos delante, dice Echeverría, es la desoladora realidad que comporta el mencionado eje Ilustración, modernidad, capitalismo, responsable, entre otras cosas, de que millones de seres humanos hayan vivido en campos gigantescos no sólo construidos, sino también custodiados por ellos mismos (Grosman).

**13.** En la perspectiva de la conexión Barroco-Ilustración, central para estas consideraciones, este infortunio del hombre moderno y contemporáneo es lo que, si se acepta la tesis aquí propuesta, ya habría previsto el Barroco: que la libertad venía acompañada de una violencia ineludible. Puesto que el Barroco, “en el empleo del canon formal incuestionable encuentra la oportunidad de despertar el conjunto de gestos petrificado en él, de revitalizar la situación en que se construyó como negación y sacrificio de lo otro”, como una “aceptación de la vida hasta en la muerte” (“Modernidad y capitalismo”). Representa entonces una estrategia basada en la experiencia como sacrificio, que pretende construir el bien desde la abstracción devastadora. He ahí la gran aportación del Barroco y su potencial: la transmisión a la conciencia del hombre actual de vivir una vida que no es suya en un tiempo que no es suyo, y de que otra vida y otro tiempo son posibles.

En un contexto diferente del Barroco (aunque no tanto, según Maravall), Montaigne había escrito que “la mayor afirmación de libertad es la de quien se crea una prisión”. Pero con un matiz diferente del Iluminismo, que atribuye la libertad a una naturaleza que presupone la bondad, ya que, en la realidad, el hombre convertido en esclavo lo es por destino. La libertad que la Ilustración había puesto como esencia, es destruida por su propia realidad material capitalista. A pesar de todo ello,

el Barroco hubo de pagar un alto precio por esta anticipación. Al detener su reflexión ante la alarma de un futuro en el que el destino anula a la voluntad, el Barroco quedó estancado. Esta previsión de un futuro violento incapaz de evitar su propia violencia, condenó a la geografía barroca al inmovilismo, lo que explica la crítica del Barroco como obstáculo a la modernidad.

No obstante, estos planteamientos no logran recoger en toda su riqueza lo que algunos denominan el *ethos* del Barroco, en un sentido amplio, esto es, no sólo como sentido o carácter del Barroco, sino como aquello a lo que se ordena y dirige. Básicamente, el *ethos* barroco expresa la frustración de un curso histórico cuyo resultado es la oscilación entre el mantenimiento inmovilista de la tradición y la alienación del hombre. Pero no se reduce únicamente a esta consideración; en un trabajo que titula, precisamente, “Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía”, Bolívar Echeverría subraya las posibilidades encerradas en el Barroco. Al contener, aun de modo latente, elementos que sobrepasan la modernidad en una línea de denuncia y crítica que la propia modernidad ha olvidado, contiene un arsenal conceptual susceptible de abrirnos a “otra” modernidad. En concreto, Echeverría sostiene que tales elementos son factores que podrían haber evitado una modernidad negativa abocada a la posmodernidad como destino, en el marco de un asentamiento definitivo del capitalismo, tanto en su versión liberal como socialdemócrata.

Para ello, es preciso comenzar por el rechazo de que el modo de producción capitalista sea incuestionable, y de que otro sea inimaginable. Es una concepción que se nutre de un impulso anticapitalista que se va extendiendo de manera difusa por el cuerpo social y la vida cotidiana, en donde “lo imaginario ha dado refugio a lo político”, y en la que “lo estético adquiere una importancia inusitada para lo político” (p. 83). Encuentran acomodo aquí elementos simbólicos y “disimbólicos” (en su terminología) de raíz barroca, como el culto a la Santa Muerte, expresión de un renacimiento de lo político más allá de la política.

Pero todo esto se refiere a una resistencia y rebelión impracticable en las condiciones de poder establecidas. Y es justamente en este punto en el que se sitúa el valor central del Barroco: en la invención de estrategias

dirigidas a neutralizar la contradicción propia del capitalismo, es decir, la contradicción entre la forma natural del valor y de la vida, y la forma adoptada por el capitalismo. Para Echeverría, el problema consiste en vivir en el seno de esta contradicción, “puesto que no la puede superar”, pero existen “muchas maneras de vivirla (...), una de las cuales es la manera barroca” (p.84). Lo que nos enseña el Barroco, apostilla, es un momento de resistencia. Hay, pues, un *ethos* barroco que, frente a la contradicción esencial del capitalismo “se inventa mundos imaginarios para afirmar el ‘valor de uso’ en medio del reino del ‘valor de cambio’.” (p. 85). El Barroco permite volver a sacar a la luz el depósito ideológico y conceptual que el automatismo había ocultado, haciendo explícitas las consecuencias catastróficas que ya mostraba el incipiente individualismo capitalista, porque “el mundo puede ser completamente diferente” (*Loc. cit.*).

No se puede dejar de llamar la atención acerca de que para el autor ecuatoriano-mexicano, América latina ocupa un lugar central en este planteamiento, debido a sus culturas y a lo que llama el “doble mestizaje”, criollo y autónomo: indios devorados por las formas europeas y devoradores, a su vez, de dichas formas. Ello no es consecuencia de la conservación de culturas ancestrales, como algunos creen, sino de la posibilidad de invención de nuevos modos de vivir. Consciente del riesgo de caer en nuevas exigencias del historicismo, para el que la forma enajenada de la producción capitalista respondería a una necesidad ínsita en el proceso histórico, Echeverría reclama una perspectiva más crítica que científica en relación con esta idea de mestizaje doble.

Es imposible una reflexión definitiva para estas reflexiones, como es evidente, dada su densidad. Sólo con la intención de terminar estas líneas, permítaseme subrayar dos ideas. En primer lugar, este *ethos* del Barroco haría posible la realización de una Ilustración plena y distinta; más allá del eco habermasiano de esta consideración, se trataría de que el hombre fuera capaz de construir, por fin, su propio mundo y su propio tiempo. En segundo lugar, que el Barroco, sugeridor de este proceso se instala en una autonomía capaz de coordinar “un proceso – en palabras de Bolívar Echeverría – mucho más amplio de armonización de producción y consumo de los bienes” (p.88), prescindiendo, así, de aquella

mano invisible casual, inexplicable, cuya visión, tal vez, había aterrado al hombre barroco.

## BIBLIOGRAFÍA

- Almoguera, J.: “Hombre moderno y sujeto de derecho en Gracián”, en Grande, M. y Pinilla, R. (eds.): *Gracián: Barroco y Modernidad*. Ed. Universidad Pontificia Comillas e Instituto Fernando el Católico. Madrid, 2004.
- Ayala, J. M.: “Prudencia y mundo en Baltasar Gracián”, en *Gracián: Barroco y Modernidad*. Cit.
- Bobes Naves, C.: *Crítica del conocimiento literario*. Ed. ARCO. Madrid, 2008.
- Carcía Berrio, A.: *El centro en lo múltiple*. (Selección a cargo de E. Baena). Ed. Anthropos. Barcelona, 2008.
- ECHEVERRÍA, B.: *Conversaciones sobre lo Barroco*. Ed. UNAM. México, 1993
- : *La modernidad de lo Barroco*. Ed. ERA. México, 1998.
- : “Modernidad y Capitalismo (15 tesis)” en Materiales del DEP de la Facultad de Economía, UNAM. México, 1989. Luego en *Cuadernos Políticos*. XIV, nº 4, 1991.
- : “Acepciones de la Ilustración”. En *Sophia Revista de Filosofía*. Quito, 2007. También en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*. México, 2007.
- : “Modernidad, *ethos* Barroco, revolución y autonomía”. (Entrevista con J. Sigüenza), en *Crítica y Emancipación*, nº 5, Primer Semestre, 2011.
- Gadamer, H. G.: *Verdad y método*. Trad. cast. A. Agud y R. de Agapito. Ed. Sígueme. Salamanca, 7ª ed., 1997.
- Grande, M.: “Gracián y la modernidad filosófica”, en Grande, M. y Pinilla, R. (eds.): *Gracián: Barroco y modernidad*. Cit.
- : *De Cervantes a Calderón. Claves filosóficas del Barroco español*. Ed. Dykinson, Madrid, 2012.
- Grosman, V.: *Vida y destino*. Trad. cast. M<sup>a</sup>. R. Bassols. Ed. Seix Barral. Barcelona, 1985.
- Hegel, G. W. F.: *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho natural y ciencia del Estado*. Trad. cast. E. Vasquez. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- Horkheimer, y Adorno, T. W.: *Dialéctica de la Ilustración*. Ed. Trotta. Madrid, 2009.

- Jiménez Moreno, L.: "Del *Criticón* de Gracián al criticismo kantiano", en Grande, M. y Pinilla, R. (eds.): *Gracián: Barroco y Modernidad*. Cit.
- Lara Garrido, J.: *El Siglo de Oro (métodos y elecciones)*. Ed. Universidad Europea CEES. Madrid, 1997.
- Maravall, J.A.: *La cultura del Barroco*. Ed. Ariel, Barcelona, 1996.
- Marx, K.: *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Trad. cast. A. Sánchez Vázquez. Ed. Grijalvo. México, 1968.
- : *El Capital*. Trad. cast. M. Sacristán. OME 40-44. Ed. Grijalvo. Barcelona, Buenos Aires, México, 1976.
- Menéndez Ureña, M.: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud*. Ed. Tecnos, Madrid, 1979.
- Montaigne: *Essais* 1.588 (Ejemplar de Burdeos). Ed. Garnier Freres. Paris, 1927.
- Ricoeur, P.: *Freud, una interpretación de la cultura*. Trad. cast. A. Suárez. Ed. Siglo XXI. México, 1970.
- Sanders, L.: *Tymothy's game*. Berkley, 1989.
- Vattimo, G.: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Trad. cast. J. C. Gentile (de la ed. it. de 1980), Ed. Península, Barcelona, 1990.