

## **Los tiempos de la modernidad. A propósito de Marshall Berman**

### **Times of Modernity. Regarding Marshall Berman**

José Javier Díaz Freire  
Universidad del País Vasco UPV/EHU. España  
josejavier.diazfreire@ehu.es

#### **Abstract**

Modernity, modernization and modernism have been scrutinized thoroughly in humanities since the 1990s. They bear the accusation of harbouring a normative content, which would render it not useful for social analysis. This essay states that in order to make those terms adequate for historiography, the concept of time that is at its core has to be openly discussed and even modified. To this purpose, the article regains the debates that followed the publication of *All that is Solid Melts into the Air* (1983) by Marshall Berman, and concludes that to free the concept of modernity from its constraints, a heterogeneous concept of time is needed, instead of the homogeneous one which has traditionally prevailed.

#### **Key Words**

Modernity, modernism, modernization, homogeneous time, hetero-temporality.

#### **Resumen**

La modernidad y también la modernización y el modernismo han sido sometidos a un intenso escrutinio por parte de las humanidades desde los años noventa. Se les acusa de alojar un contenido normativo, lo que ha puesto en cuestión su utilidad para el análisis social. Este artículo sostiene que, para hacer de ellos términos adecuados para el análisis histórico, se debe discutir abiertamente e incluso modificar el concepto de tiempo que se contiene en dichas categorías. Para ello este artículo recupera el debate que suscitó la publicación del libro de Marshall Berman *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (1982), y concluye que para liberar el concepto de modernidad de sus restricciones, la historiografía necesita de una idea de tiempo heterogéneo que sustituya al homogéneo que la ha caracterizado tradicionalmente.

#### **Palabras clave**

Modernidad, modernismo, modernización, tiempo homogéneo, tiempo heterogéneo.

## Introducción

De los años 90 a esta parte, el concepto de modernidad parece en estado de sitio dado el intenso escrutinio al que ha sido sometido tanto en historia como en el resto de las humanidades; y lo mismo ha acontecido con los conceptos vinculados de modernización y modernismo. Para un buen número de autores, su uso no se adecúa ni al análisis del pasado ni al del presente. En efecto, ya a mediados de los 90 Paolo Virno señalaba que la idea de modernización y la estructura de oposiciones de las que dependía “había sido demolida”, debido a que el cambio social en un escenario totalmente modernizado no podía articularse como una oposición entre lo tradicional y lo nuevo.<sup>1</sup> En un artículo reciente Rosenwein llegaba a una conclusión coincidente, rechazando periodizar la historia de las emociones en referencia a la modernidad por considerarlo inútil e incluso retrógrado; sancionaba de este modo un debate intenso en esa área de la historiografía.<sup>2</sup> No todos los autores han optado por determinaciones tan extremas. Algunos, incluso en el campo de los estudios postcoloniales donde el debate en torno a la modernidad ha sido quizás más agudo, han optado por ensancharla tanto temporal como espacialmente, concluyendo que la “modernidad se manifiesta diferentemente en diferentes tiempos y lugares”.<sup>3</sup>

Todo ello sería muestra, sin embargo, de la exactitud de la percepción de Chakrabarty cuando afirma que “una sensación de incomodidad por la periodización basada en la idea eurocéntrica de modernidad es ahora global” y que, en consecuencia, también modernización y modernismo son, en la actualidad, palabras “manchadas”.<sup>4</sup> Además, como profilaxis, no sería suficiente la democratización de todas ellas –esto es, su ensanchamiento espacial y temporal–, sino que requeriría una indagación más profunda acerca de cómo se construye el carácter normativo de la modernidad. En definitiva, de lo que se trataría es de deconstruir las narrativas vinculadas al metarrelato moderno, lo que implica, como tarea principal, desmontar el concepto de tiempo subyacente a la modernidad, porque este es el responsable principal de su contenido normativo.

Como decía Koselleck, la modernidad “cualifica solo el tiempo” y lo hace inscribiéndolo en una línea en la que cada ente ha de ocupar un único lugar.<sup>5</sup> La modernidad actúa asignando posiciones en la flecha del tiempo. Así puede considerar a personas, cosas, lugares o acontecimientos como avanzadas o retrasadas respecto del presente –a pesar de que sean contemporáneas–, convirtiendo esa ubicación en el tiempo en un criterio de valor. Los efectos son notables para aquellas sociedades, como las colonizadas, que fueron ubicadas en el pasado, pero no se limitan a las mismas; también distorsiona la percepción de las sociedades colonizadoras, donde es posible,

---

<sup>1</sup> Paolo Virno, “The Ambivalence of Disenchantment”, en Paolo Virno y Michael Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy. A Potential Politics* (Minneapolis. London: University of Minnesota Press, 1996), 14-5 [todas las traducciones del inglés son propias].

<sup>2</sup> Barbara H. Rosenwein, “Modernity: A Problematic Category in the History of Emotions”, *History and Theory*, vol. 53, 1 (2014): 69-78 (72).

<sup>3</sup> Ning Wang, “Multiplied Modernities and Modernisms?”, *Literature Compass*, vol. 9, 9 (2012): 617-22 (620).

<sup>4</sup> Dipesh Chakrabarty, “The Muddle of Modernity”, *American Historical Review (AHR)*, vol. 116, 3 (2011): 663-75 (663 y 64).

<sup>5</sup> Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993), 291.

siguiendo su discurso, encontrar múltiples encarnaciones del pasado: los campesinos y las mujeres, por ejemplo.<sup>6</sup>

Se hace pues preciso elaborar un concepto de tiempo adecuado para la historia contemporánea que solo puede partir de la crítica al concepto de tiempo de la modernidad. Para explicar mejor la importancia de esta tarea se parte del diálogo que suscitó la publicación en los años ochenta del libro de Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Su publicación fue seguida de un amplio reconocimiento que no impidió que se convirtiera en eje de importantes debates; singularmente el que lo enfrentó a Perry Anderson. El grueso del desafío de Anderson se centraba en cuestionar el tiempo histórico de los conceptos de modernidad, modernización y modernismo que utiliza Berman, a los que acusa de presuponer un tiempo homogéneo; se trataba de una crítica muy poderosa que puede, además, ayudarnos a entender mejor la condición moderna y postmoderna y su influencia sobre la práctica de la historia. A este primer diálogo entre Berman y Anderson sumaremos nuevos intervinientes; los más importantes: Althusser, Thompson y Osborne.

### **Tiempo homogéneo**

El argumento principal de Berman está contenido en el mismo título del libro, que lo es también de uno de sus capítulos principales, pues para el profesor norteamericano: “Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, ‘todo lo sólido se desvanece en el aire’”.<sup>7</sup> Berman entiende la experiencia moderna como descentrada frente a una realidad en cambio permanente. En su opinión, la realidad se experimenta como una “vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia”; nosotros podríamos añadir que, como resultado de la aceleración del tiempo. Los rasgos de su descripción de la experiencia moderna coinciden, sin embargo, exactamente con los que un gran número de autores proponen para la postmodernidad: los filósofos de la posmodernidad, al tiempo que conciben el sujeto posmoderno como descentrado, incapaz de representarse la realidad circundante, definen a su homólogo en la modernidad como centrado, esto es, poseedor de una idea del mundo y su historia como un curso unitario, una totalidad que puede aprehenderse a través de la razón. Se trata de un sujeto que puede hacerse con el sentido de la historia, de ahí su centramiento.

El libro de Berman, al igualar la experiencia de la modernidad y la postmodernidad, negaba la existencia de esta última y la consideraba un momento de la conciencia moderna: “la modernidad –decía– todavía está ocurriendo”.<sup>8</sup> Para Berman la cultura moderna y la misma modernidad eran fenómenos positivos sobre los que valía la pena reflexionar y su libro no era sino un intento de favorecer esa reflexión; algo que, como iremos viendo, cumplió con creces. La necesidad de promover el debate sobre la modernidad resultaba de un diagnóstico negativo sobre la condición intelectual contemporánea: “nuestro pensamiento acerca de la modernidad –decía en los años ochenta– parece haber llegado a un punto de estancamiento y regresión”.<sup>9</sup> Muy distinta era en su opinión la situación en los años 60, que entendía marcados por “una

---

<sup>6</sup> Lynn Hunt, “Are Modern Times Different?”, *Historia Crítica*, 54 (sep-dic 2014): 107-24 (115).

<sup>7</sup> Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* (Madrid: Siglo XXI, 1988), 1; ver también pág. 128.

<sup>8</sup> Marshall Berman, *Aventuras marxistas* (Madrid: Siglo XXI, 2002), 133.

<sup>9</sup> M. Berman, *Todo lo sólido*, 11.

orientación activa hacia la historia”, esto es, por un intento de dar sentido a la inserción de los seres humanos en el tiempo a través de un intenso debate sobre el significado de la modernidad. Ligaba de este modo el ocaso de las expectativas de cambio de los años sesenta y la progresiva desaparición de los movimientos sociales que caracterizaron la época, con la suerte de la modernidad en el campo más restringido del debate intelectual: “el eclipse del problema de la modernidad en la década de los setenta ha significado –insistía– la destrucción de una forma vital de espacio público”.<sup>10</sup>

En opinión de Berman, “modernidad” es una categoría de la experiencia: designa esa “vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia” que caracteriza la vida de los seres humanos desde el comienzo de la sociedad moderna en torno al mil quinientos hasta la actualidad.<sup>11</sup> Al conjunto de fenómenos de transformación que han dado lugar a ese estado de la conciencia los denomina, siguiendo a la sociología norteamericana, como modernización. Se trata de un concepto omnicomprensivo, pues no se limita a incluir los procesos de la acumulación de capital, sino que además integra otros como los avances científicos, los cambios en el comportamiento de la población, la urbanización, la revolución de los transportes y las comunicaciones, el crecimiento y burocratización de los Estados, los movimientos sociales, o el desarrollo de la sociedad de masas, entre otros. Todavía utiliza un tercer concepto, el de más importancia para su estudio: modernismo. Este abarca el conjunto de “valores y visiones” que permiten a los seres humanos “abrirse paso a través de la vorágine y hacerla suya”. Contribuir a esa reapropiación positiva es el objeto del libro, que él resume como “un estudio de la dialéctica entre modernización y modernismo”, donde modernización aparece como el campo de juego que establece los límites y las posibilidades de la acción humana, y modernismo acoge el conjunto de estrategias que esa acción despliega.<sup>12</sup>

*Todo lo sólido* provocó una respuesta de Perry Anderson al tiempo respetuosa y concienzuda, donde tras augurar la importancia futura de la obra desmontaba sus argumentos deteniéndose en los tres conceptos que acabamos de definir. Respecto del concepto de modernidad Anderson recordaba que “fue definida como la ‘experiencia’ vivida dentro de la modernización que da lugar al modernismo”.<sup>13</sup> Luego se preguntaba

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 22-4.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 1.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 2. En castellano el término inglés *modernism* se traduce normalmente por “vanguardia” y se considera que su traducción por “modernismo” es una incorrección. Pero consideramos que en el texto de Berman y en los que están relacionados con él, la traducción como “modernismo” es la más adecuada. El concepto bermaniano de *modernism*, comprende la vanguardia, pero no se limita a ella, sino que se extiende a la cultura y sensibilidad del siglo XIX y XX. En la traducción original de *Todo lo sólido*, se optó por traducir *modernism* por “modernismo”, pero en la traducción más reciente de sus artículos y del capítulo principal de *Todo lo sólido*, que lleva el mismo título, se ha optado por traducir *modernism* por “modernidad”, así, este capítulo que se había traducido originalmente por “Todo lo sólido se desvanece en el aire: Marx, el modernismo y la modernización”, aparece como “Todo lo sólido se desvanece en el aire: Marx, la modernidad y la modernización”. Pero esto no respeta la división tripartita que establece Berman entre modernidad, modernización y modernismo, y lo que es más importante: dificulta comprender el carácter de respuesta que tiene el modernismo, entendido como toda la cultura y sensibilidad moderna, frente a la modernidad. Por ello hemos optado por mantener la traducción original y también hacerlo en el caso de las respuestas de Anderson, por más que en la edición más reciente, *modernism* ha sido traducido por “vanguardia”.

<sup>13</sup> Perry Anderson, *Campos de batalla* (Barcelona: Anagrama, 1998; ed. original en inglés: *A Zone of Engagement*, London: Verso, 1992), 72. Cito esta edición por ser más reciente y de más fácil acceso, pero en esta versión del artículo, el concepto de *modernism* ha sido traducido por “vanguardia”. La traducción como “modernismo”, por ejemplo, en *Debats*, 9 (sep 1984).

cuál era aquella experiencia y respondía que la de un “proceso subjetivo de autodesarrollo ilimitado”. En efecto, el argumento de Berman y que Anderson no compartía, descansaba en la comprensión de la sociedad moderna como un ámbito que, en virtud de las profundas transformaciones a que está expuesto por el desarrollo del capitalismo, se abría radicalmente a la posibilidad de cambios, lo que afectaba también a los seres humanos. En el capítulo más importante del libro, y en un pasaje dedicado a analizar *El Manifiesto Comunista*, Berman repasa los logros que Marx atribuye a la burguesía y después de señalar el desarrollo de los medios de producción, se detiene en otro efecto: la “perpetua conmoción y renovación de todas las formas de vida personal y social”; Berman lo explica de un modo que recuerda mucho el concepto de identidad líquida de Bauman: “para que la gente, cualquiera que sea su clase, pueda sobrevivir en la sociedad moderna, su personalidad deberá adoptar la forma fluida y abierta de esta sociedad. Los hombres y mujeres modernos deben aprender a anhelar el cambio: no solamente estar abiertos a cambios en su vida personal y social, sino pedirlos positivamente, buscarlos activamente y llevarlos a cabo”, además debían renunciar a la nostalgia del tiempo pasado. Marx –dice Berman– adopta “entusiastamente” esta estructura de personalidad.<sup>14</sup>

Anderson discrepa abiertamente de esta interpretación del marxismo: “Berman, como muchos otros, desde luego, no ha entendido que Marx tiene una concepción de la naturaleza humana que excluye el tipo de plasticidad ontológica infinita que él mismo da por sentado”.<sup>15</sup> Anderson recurre a una antropología, es más, afirma con esa frase que el marxismo está fundado en una antropología, lo que sin duda refuerza la idea del marxismo como parte del pensamiento metafísico, por más que invertido, y nos ayuda a situar la tentativa de Berman como un pensamiento que en el contexto de los ochenta intentaba escapar de las determinaciones de la metafísica. Reparemos en que el mismo Anderson parece darse cuenta de la trascendencia, incluso política, de su argumento, cuando a renglón seguido añade: “Esta afirmación podría parecer escandalosa, considerados los moldes reaccionarios de tantas de las ideas al uso acerca de la naturaleza humana”. Pero eso no obsta para que reitere el argumento en una segunda intervención pública a propósito del libro de Berman, donde afirma que en *Todo lo sólido* la naturaleza humana “parece disolverse”.<sup>16</sup>

Que la naturaleza humana, debido a su plasticidad ontológica, parezca disolverse, difícilmente puede ser una crítica para un libro que precisamente afirma la disolución de todo lo sólido como condición de su existencia moderna. La respuesta de Berman a Anderson se publicó con el título de “Los signos de la calle” y recogía, más que un argumento, unas viñetas que querían traer la realidad de la vida al debate intelectual. De entre ellas, quizás la más expresiva es la que relata un diálogo entre una madre y su hija en un autobús del Bronx neoyorkino que escuchó el propio Berman. La chica acababa de comprarse unos pantalones nuevos de color rosa muy ajustados y los estaba estrenando, cuando la madre le espeta: “con ese culo... nunca acabarás el colegio sin un crío. Y yo no cuido más críos. Tú eres mi último crío”. A lo que ella replica: “no te preocupes, mamá. Somos modernos. Sabemos cuidarnos”.<sup>17</sup> La oportunidad de esta historia, la inclusión de esta anécdota en el debate, se explica porque, para Berman, la vitalidad de la joven es la misma vitalidad de la modernidad que aparece siempre

---

<sup>14</sup> M. Berman, *Todo lo sólido*, 90-1.

<sup>15</sup> P. Anderson, *Campos de batalla*, 74.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>17</sup> M. Berman, *Aventuras marxistas*, 141.

plagada de peligros, pero también de esperanzas. El propio Berman lo sintetiza así: “la visión de Anderson del horizonte actual es que está vacío, cerrado; la mía es que está abierto y poblado de posibilidades creativas”.<sup>18</sup> Nosotros podríamos reformularlo diciendo que Berman defiende un concepto de naturaleza humana abierta que se corresponde con un tiempo de la modernidad también abierto, donde la posibilidad de generar significado está siempre disponible. Lo que nos acerca al lugar fundamental de la crítica andersoniana que no es otro que la concepción del tiempo subyacente en *Todo lo sólido*.

Lo mejor de la crítica de Anderson lo encontramos en que hizo girar el debate sobre el libro hacía las formas de temporalidad implícitas en el mismo y que son el motivo de que hayamos decidido recuperarlo. Anderson cuestionó la temporalidad de los conceptos de modernización y modernismo que utiliza Berman e, incluso, la temporalidad de la modernidad bermaniana: “el tiempo característico de la ‘modernidad’ es continuo y lo abarca todo”, afirma.<sup>19</sup> De nuevo, Anderson acusa a Berman de malinterpretar el marxismo. En esta ocasión el error estriba en extrapolar la teoría marxista del desarrollo hasta convertirla “de manera fácil y rápida en el paradigma de la modernización propiamente dicha, una teoría antimarxista”. La piedra de toque de tal conversión del marxismo en funcionalismo está en la adopción de un tiempo histórico homogéneo que se corresponde con la temporalidad del mercado. “La idea de la modernización implica –en palabras de Anderson– una concepción del desarrollo fundamentalmente lineal: un proceso de flujo continuo en el cual no hay verdadera diferenciación de una coyuntura o una época frente a otra, salvo en términos de la mera sucesión cronológica”;<sup>20</sup> la desaparición de la diferenciación implica también la eliminación del marxismo. Lo más relevante es que señala que un cambio, quizás apenas perceptible en el tiempo de una teoría, puede llevarla a convertirse en su contrario, lo que es particularmente pertinente a la hora de considerar el positivismo y el funcionalismo que esconden muchos marxismos. Anderson, como contraste, atribuye a Marx la defensa de una “temporalidad compleja y diferenciada, en la cual los episodios o épocas son discontinuos unos respecto de otros y heterogéneos en sí mismos”.<sup>21</sup> Se trata de una temporalidad que llama diferencial, alejada de la homogénea y lineal que a menudo se atribuye al marxismo y que Anderson ejemplifica con el desarrollo de la sociedad burguesa capitalista, que entiende describiendo una parábola de ascenso, estabilización y descenso.

Anderson encuentra también un tiempo homogéneo en la forma en que Berman contempla el modernismo y le prescribe el mismo remedio que puede administrarse al análisis de la modernidad y la modernización: “examinar con mayor atención la temporalidad histórica diferencial en que se inscribe”.<sup>22</sup> En el estudio del modernismo que proponía Berman, Anderson detectaba que no aparecía “ningún principio interno de variación” que diera cuenta de su cambio en el tiempo, de su diversidad espacial y de su heterogeneidad interna y proponía como alternativa una “explicación coyuntural” de raíz althusseriana. Esta debía ser capaz de explicar las distintas prácticas y doctrinas de las vanguardias artísticas más importantes del modernismo: el simbolismo, el expresionismo, el cubismo, el futurismo y el surrealismo. Además debería permitir,

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>19</sup> P. Anderson, *Campos de batalla*, 80.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 58-9.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 62.

añadimos, alejarse de la celebración acrítica del modernismo en la que muchas veces cae Berman, pues no contempla que este alcance un momento regresivo derivado de su cooptación como cultura oficial y el consiguiente abandono de su proyecto emancipador, a pesar de que en la época en que redactaba su ensayo la denuncia de ese momento había alcanzado ya una gran importancia; por ejemplo Subirats, quien afirma: “las vanguardias fueron, como fenómeno estético dotado de una dimensión humana y política amplia, un movimiento de signo crítico y emancipador. Sin embargo, no existe un solo aspecto de su lucha contra el pasado, de su radical crítica de la opacidad cultural y social de su entorno inmediato, ni de su programa estético o su utopía civilizatoria que no haya adquirido a lo largo del siglo XX un sentido contrario: un momento de carácter legitimatorio o bien un factor instrumental al servicio de una dominación agresiva de la naturaleza exterior y humana”.<sup>23</sup>

Berman solo advierte en el modernismo su potencial crítico porque le atribuye efectivamente una única temporalidad homogénea, como lo asocia a una única experiencia, la de la disolución de todos los anclajes de esa misma experiencia. Y sin embargo, hace un tímido intento de destacar las distintas fases por las que había atravesado la modernidad: una primera de 1500 a 1790, otra de 1790 a 1890 y la tercera desde 1890 hasta la actualidad. Pero esta división en etapas no juega ningún papel en su análisis, que se centra básicamente en el estudio de la tercera, y solo permite detectar grados cada vez mayores de autoconciencia de la modernidad dentro del propio modernismo. Para ser justos con Berman, se debe reconocer que sí contempla, a pesar de todo lo dicho, una temporalidad diferencial: la del propio modernismo. Pues, para Berman, el modernismo, como conjunto de estrategias de defensa frente a la modernización, ya es otra temporalidad. Es otro tiempo frente al tiempo que define el desarrollo del capitalismo. Es el tiempo de lo humano.

El debate entre Berman y Anderson se presentaba como una controversia a propósito de la modernidad, pero también como un debate entre interpretaciones del marxismo, en el que Anderson oficiaba como defensor de las esencias inalterables del mismo. Se atribuía el mismo papel que ya reclamaba en su enfrentamiento en el seno del llamado marxismo británico con Thompson como opositor más destacado. En ambos casos el contendiente decía exhibir un marxismo humanista y en ambos era enfrentado por una interpretación pretendidamente más ortodoxa. La temperatura de este debate lo era también de la situación del marxismo en ese momento –entre los ochenta y los noventa– en que asistimos al influjo de la postmodernidad y cuando el marxismo empieza a mostrar signos de agotamiento tras una etapa, hasta finales de los sesenta, de práctica hegemonía en el análisis social.

Berman publicó, ya entrados los años noventa, un nuevo libro con el significativo título de *Aventuras marxistas*, donde podemos encontrar una cierta continuación de los debates iniciados en la década anterior y donde ofrece algunos rasgos definitorios de su trayectoria intelectual. Sobre todo, nos da la clave de su filiación marxista al afirmar que “estudiar vidas humanas es una de las grandes cosas para las que sirve el marxismo”.<sup>24</sup> En *Todo lo sólido*, Berman ya había confesado que el objetivo de su trabajo era la “exploración del ser moderno” y había defendido el marxismo como la mejor forma de aproximación al mismo: “la fuerza y la originalidad reales del ‘materialismo histórico’ –

---

<sup>23</sup> Eduardo Subirats, *La crisis de las vanguardias y la cultura moderna* (Madrid: Ediciones Libertarias, 1986), 96.

<sup>24</sup> M. Berman, *Aventuras marxistas*, 1.

decía– residen en la luz que arroja sobre la vida espiritual moderna”.<sup>25</sup> Ahora reafirma esa defensa dando un nombre a su concepción del marxismo, humanismo marxista, y asignándole una tarea, la de “ayudar a la gente a encontrar un lugar en la historia”, o lo que es lo mismo, convirtiéndose en el instrumento de reapropiación del sentido de la historia que ya hemos señalado.

La denominación humanismo-marxista la explica como un intento de escapar a los dualismos de la Guerra Fría y como resultado de la influencia del existencialismo, pero, sobre todo, tiene un contenido antiestalinista, pues la sitúa en el contexto de la revolución húngara de 1956. Su vinculación con el humanismo marxista la remite a la primera vez que entró en contacto con los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y se produjo además sin ni siquiera haber leído el libro. Berman recuerda el momento de la adquisición de los *Manuscritos* por sugerencia de un profesor suyo de la Universidad de Columbia. Fue en la librería Four Continents de Manhattan: “el libro era azul medianoche, bonito y compacto, y encajaba a la perfección en el bolsillo de una chaqueta informal de los años cincuenta –recuerda–. Lo abrí al azar, aquí, allí, en cualquier parte, y de pronto estaba transpirando; derritiéndome; derramando lágrimas; sufriendo sofocos. Corrí al mostrador: ‘¡Quiero este libro!’”.<sup>26</sup> El episodio recuerda la conversión de Rousseau en el camino a Vincennes, cuando iba a visitar a su amigo Diderot y, en medio de un gran llanto, recibió la inspiración para el contenido de su obra. Lo que cambiaría su vida. También cambió la de Berman. La lectura del libro no hizo sino prolongar ese “momento mágico”. “Lo que más me impresionó –dice Berman– en los ensayos de Marx de 1844, y que no esperaba encontrar en absoluto, fue su sentimiento por lo individual. Aquellos ensayos tempranos articulaban –explica– el conflicto entre *Bildung* y trabajo alienado. *Bildung* era el valor humano central del romanticismo liberal”.<sup>27</sup>

Lo que encontró Berman fue precisamente esa plasticidad ontológica de la naturaleza humana que Anderson rechazaba, la aspiración a la construcción de un ser humano nuevo que debía hacerse en colisión con las constricciones del capitalismo y como respuesta al “sufrimiento del hombre moderno”. Berman enfatiza que, el análisis de las consecuencias que tiene para los seres humanos el desarrollo de la sociedad moderna, aparece, disperso, en otras obras de Marx, pero que en los *Manuscritos* lo tenemos “directamente ante los ojos”.<sup>28</sup> Así, los *Manuscritos* son la base de su interpretación del marxismo que puede resumirse en que propone un “Marx modernista”. Y la principal consecuencia de esta reinterpretación nos la da él mismo cuando dice: “la fusión de Marx con el modernismo disolvería el cuerpo demasiado sólido del marxismo”.<sup>29</sup> Esta afirmación resulta crucial para entender la totalidad de la propuesta bermaniana, pues no en vano está acusando al marxismo de solidez, cuando la oposición binaria solidez-disolución estructura su visión de la modernidad y sabemos que lo más positivo y característico de la misma es precisamente la capacidad de disolver lo sólido.

Podemos adivinar en la propuesta de Berman la necesidad de incorporar al marxismo el nihilismo moderno, lo que implica, sobre todo, la ruptura con las

---

<sup>25</sup> M. Berman, *Todo lo sólido*, 143 y 81.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 7. Una edición reciente en castellano de los manuscritos: Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía* (Madrid: Alianza, 2001, 4ª reimpr. Madrid: Alianza, 2009).

<sup>27</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>29</sup> M. Berman, *Todo lo sólido*, 84 y 121.

concepciones más deterministas del mismo, al incluir la conciencia de la contingencia. “Este ensayo –dice Berman– trata de cerrar la salida a los marxistas ortodoxos mostrando cómo el abismo que temen y del cual huyen se abre dentro del propio marxismo”.<sup>30</sup> Parecería como si conectase de algún modo con la observación de Lyotard de que, lo que él denomina decididores, y que sustituyen a lo que el marxismo llamaba clase dominante, se valen de una “lógica que implica la conmensurabilidad de los elementos y la determinabilidad del todo”; señalaba así la solidaridad existente entre la defensa de concepciones deterministas y la defensa del orden social frente a los intentos de cambio.<sup>31</sup> Pero no hay que olvidar que Berman retiene la idea de totalidad y que, paradójicamente, concibe el modernismo como un nuevo realismo: como la cultura destinada a expresar la época moderna. Berman olvida que la idea de totalidad implica que la realidad es abarcable en un todo explicativo. Además, cuando afirma que, con la fusión de marxismo y modernismo, este último “se revelaría como el realismo de nuestro tiempo”,<sup>32</sup> obvia que el realismo se funda en la idea de que toda la realidad es describible –lo que comparte con el positivismo, su contemporáneo–; y también que lo que da al modernismo su carácter es precisamente el que muestra una dislocación en la percepción de lo real, incluyendo además la duda de si lo real es perceptible.

Estas inconsistencias pueden remitirse a la idea de tiempo contenida en su obra, porque es quizás su concepto de tiempo lo que dificulta la disolución a la que quiere exponer al marxismo. Aunque, como ya se ha señalado, puede interpretarse que Berman concibe el tiempo del modernismo como un tiempo distinto respecto al tiempo de la modernización, la capacidad de ese tiempo del modernismo para constituirse en arma de defensa de los seres humanos estaría comprometida por la homogeneidad que, como señala Anderson, ambos tiempos comparten. La fusión de marxismo y modernismo que Berman anhela implicaba una temporalidad diferente a la homogénea que él concebía; una temporalidad fundada en esa fusión ya había sido propuesta por Benjamin,<sup>33</sup> y, sin embargo, a Anderson solo le parece “un extraño híbrido” y, en todo caso, el resultado de una “situación intelectual” no equiparable a la del momento del debate.<sup>34</sup>

## Tiempo diferencial

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>31</sup> Jean François Lyotard, *La condición postmoderna* (Madrid: Cátedra, 1984), 10.

<sup>32</sup> M. Berman, *Todo lo sólido*, 121.

<sup>33</sup> El concepto de tiempo-ahora de Benjamin comparte la intención de Berman de intervenir en el debate marxista, con la única diferencia de que donde Berman identifica al marxismo ortodoxo, Benjamin encuentra la socialdemocracia. En efecto, en la decimotercera de sus *Tesis de filosofía de la historia*, el filósofo berlinés afirma: “la teoría socialdemócrata, y todavía más su praxis, ha sido determinada por un concepto de progreso que no se atiene a la realidad, sino que tiene pretensiones dogmáticas”, y más adelante explica: “la representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de la prosecución de esta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío”. En las tesis anteriores ya ha advertido que las concepciones historicistas, fundadas en ese tiempo homogéneo y vacío, se convierten en instrumento de la clase dominante, porque incluyen una empatía con los vencedores de cada periodo histórico, y ha reivindicado un concepto de historia que corresponda a la tarea de redención de los oprimidos. En la tesis decimocuarta explica ese concepto de historia: “la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, si no por un tiempo pleno, ‘tiempo-ahora’”, que se caracteriza por su apertura nihilista al futuro, con lo que niega la necesidad. El tiempo en el lenguaje teológico de Benjamin no es homogéneo y vacío cuando “cada segundo era en él la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías”. En Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus, 1973, reimpr. Madrid: Taurus, 1992), 187, 188 y 191.

<sup>34</sup> P. Anderson, *Campesinos de batalla*, 81.

Lo que Anderson propone frente a Berman es el análisis coyuntural althusseriano que implica la “intersección de diversas temporalidades históricas” en un mismo fenómeno histórico. Realiza un ensayo analizando el modernismo como resultado de la confluencia de tres tiempos: el del academicismo, el del desarrollo de las tecnologías de la segunda revolución industrial y el de la posibilidad de la revolución social. Lo resume así: “la vanguardia europea de los primeros años del siglo floreció entonces en el espacio abierto entre un pasado clásico que aún podía ser utilizado, un presente técnico por determinar y un futuro político impredecible”.<sup>35</sup> Estas tres coordenadas temporales hicieron posible el modernismo pero desaparecieron en su opinión después de la Segunda Guerra Mundial.

La crítica de Anderson fue, a su vez, objeto de revisión por Peter Osborne en *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*, publicado en 1995, donde también analiza los planteamientos iniciales de Berman. A la propuesta de análisis coyuntural de Anderson responde remitiéndose a las fuentes de la misma en la obra de Althusser. Como es de sobra conocido, Althusser concibe la sociedad como una totalidad estructural compuesta por distintos niveles o instancias que se organizan como una entidad arquitectónica que tiene por base a la instancia económica. A esta totalidad le corresponde una concepción del tiempo que Althusser propone como la concepción marxista del tiempo, donde cada instancia tiene su propio tiempo. “Ya no es posible – señala Althusser– pensar *en el mismo tiempo histórico* el proceso de desarrollo de los diferentes niveles del todo. El tipo de existencia histórica de estos diferentes ‘niveles’ no es el mismo. Por el contrario, a cada nivel debemos asignarle un ‘tiempo propio’, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los ‘tiempos’ de los otros niveles”.<sup>36</sup> Al tiempo de cada uno de esos niveles, Althusser lo va a denominar tiempo diferencial, que es el concepto que toma prestado Anderson.

La propuesta de Althusser se hacía en ruptura con “el tiempo histórico hegeliano”, que caracterizaba, de un modo similar al utilizado por Benjamin, como un tiempo “continuo-homogéneo, contemporáneo de sí mismo”. Es decir, un tiempo en que se daba una contemporaneidad de todos los componentes de una sociedad en un presente dado. En esa temporalidad, explica Althusser, “los elementos del todo coexisten siempre en el mismo tiempo, en el mismo presente y son contemporáneos los unos a los otros en el mismo presente”. Aunque este tiempo parece corresponder con el tiempo cronológico –Althusser reconoce que esa concepción “está aún viva entre nosotros”–, no duda en calificarlo de “ideológico”, pues lo considera no un atributo de lo real, sino el resultado de la idea de totalidad hegeliana y del empirismo en que se apoya: “la idea hegeliana del tiempo –afirma– es tomada del empirismo más común, del empirismo de las falsas evidencias de la ‘práctica’ cotidiana”.<sup>37</sup>

De esta constatación se siguen enormes consecuencias para la práctica de la historia, que se resumen en la necesidad de producir un concepto de tiempo que rompa con la ideología empirista. Althusser es taxativo en esto cuando reclama “la necesidad absoluta de liberar a la teoría de la historia de todo compromiso con la temporalidad

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, 63 y 65.

<sup>36</sup> Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital* (Madrid: Siglo XXI, 2010; 1ª ed. en francés: *Lire le capital*, Paris: F. Maspero, 1967), 178 [cursiva en el original].

<sup>37</sup> *Ibid.*, 169-73.

‘empírica’, con la concepción ideológica del tiempo que la sostiene y recubre”.<sup>38</sup> La necesidad de construir los tiempos históricos nace de que estos, como el resto de los objetos de investigación histórica, no son dados por el propio fluir del tiempo, no están ahí disponibles como cosas, sino que son el producto de la investigación; ese producir el tiempo histórico Althusser lo ejemplifica con los trabajos de Foucault sobre la historia de la locura y el nacimiento de la clínica. Con un concepto adecuado de tiempo, Althusser quiere romper con “el fondo del historicismo contemporáneo (y) que pretende hacernos confundir el objeto de conocimiento con el objeto real”.<sup>39</sup>

Para los propósitos del presente texto, interesa retener la idea de que el tiempo histórico ha de ser producido por el investigador. Pero casi da miedo reconocerlo. Por lo menos, si se recuerda la airada reacción que esos pasajes de *Para leer El Capital* produjeron en Thompson: “A un historiador le resulta muy difícil tratar esta disquisición con paciencia”, dice al inicio de su crítica. Y luego explica: “se compone, en partes aproximadamente iguales, de banalidades, de verbalizaciones elaboradas que no ofrecen en absoluto ningún tipo de palanca para el análisis histórico concreto, y de errores ridículos”. Pero aún hay más, se trata también de “nociones disgregadoras” del análisis marxista, que se deben a que “Althusser ha sido capturado por conceptos burgueses y sometido a ellos”.<sup>40</sup> Como no se podía caer más bajo, el correctivo no se andaba tampoco con ambages. La crítica de Thompson ocupa un espacio muy importante de *Miseria de la teoría*, el libro que contiene la exposición más detallada de sus propuestas teóricas y por lo mismo un libro fundamental para entender los presupuestos de la historia social. Toda la obra es una diatriba contra Althusser, pero el capítulo que refuta su concepción del tiempo ocupa un espacio destacado, pues se trata del capítulo titulado “¿Proceso sin sujeto?” y ya se sabe que la principal imputación hecha al filósofo francés era la de que privaba a los seres humanos de la capacidad de agencia que era sustituida por la dinámica autónoma de las estructuras. En la crítica de Thompson, esa exclusión de la acción humana y la exclusión del tiempo histórico, son el mismo fenómeno; Althusser estaría de acuerdo, porque se debe a que ambas son resultado del concepto de totalidad social althusseriano, y ese vínculo entre tiempo y todo social ya lo hemos recogido como una de sus presupuestos fundamentales.

La idea de que a cada nivel o instancia de una sociedad le corresponda un tiempo, le parece a Thompson, “una ficción académica”.<sup>41</sup> En su opinión, esos diferentes niveles son reunidos en un mismo tiempo, por una misma experiencia: “la experiencia de clase hallará expresión simultánea en todas esas ‘instancias’, esos ‘niveles’, instituciones y actividades”. Que está defendiendo el carácter sincrónico de todos esos desarrollos, queda más claro cuando añade: “será *la misma experiencia unitaria* o presión determinante, acaeciendo en el *mismo* tiempo histórico y cambiando al mismo ritmo”.<sup>42</sup> Lo que los junta es la experiencia. Thompson recurre aquí a su concepto talismán.<sup>43</sup> Al

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 188.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 188-9.

<sup>40</sup> Edward P. Thompson, *Miseria de la teoría* (Barcelona: Crítica, 1981; 1º ed. en inglés: *The Poverty of Theory*, New York: Monthly Review Press, 1978), 149.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 158.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 159 [en cursiva en el original].

<sup>43</sup> *Ibid.*, 253. El concepto de experiencia de Thompson viene, en su opinión, a llenar un vacío presente en el marxismo desde su fundación, pues si este establece la existencia de una relación entre los distintos modos de producción y el proceso histórico, no indica, sin embargo, la forma en que se realiza. La experiencia, al mediar entre estructura y proceso, devuelve a los hombres y mujeres el papel de sujeto-

mediar entre estructura y proceso la experiencia debe mediar entre estructura y tiempo y así se consigue el propósito buscado, pues: “todas esas ‘historias’ distintas deben ser juntadas en el mismo tiempo histórico real, el tiempo dentro del cual el proceso sucede”.<sup>44</sup>

Para Thompson, el único tiempo existente es el tiempo empírico, con lo que viene a resaltar el vínculo ya apuntado por Althusser entre tiempo hegeliano y empirismo y nos conduce a otro capítulo de *Miseria*: “Errores empiristas”. El objetivo del capítulo es rechazar la separación entre objeto real y objeto histórico del conocimiento y el vehículo una disquisición a partir de las propiedades del azúcar. El pie lo había dado la cita donde Althusser niega, tanto que el conocimiento de la historia sea empírico, como que el del azúcar lo sea azucarado o dulce: “el conocimiento de la historia –dice– no es histórico, del mismo modo que el conocimiento del azúcar no es azucarado”.<sup>45</sup> De todas estas reflexiones, se sigue la solidaridad esencial entre las concepciones empiristas de la historia social thompsoniana y el concepto de tiempo moderno. El empirismo que caracteriza la historia social descansa en un tiempo que le impide alcanzar sus objetivos teóricos y por los mismo ético-políticos; una teoría es siempre una política. El tiempo de la historia social no le permite, en puridad, la empatía con los derrotados que es su razón de ser, porque al haber un único tiempo ha de mostrarse de acuerdo, si quiere ser coherente, con la necesidad histórica, que es precisamente la que dicta la inevitabilidad de la opresión.

El quid de la cuestión de una concepción de lo histórico compuesta de varios tiempos es la capacidad de estos de reunirse en algún presente. Por eso, Thompson, que acusa a la totalidad social de Althusser de ser un “sistema de clausura”, un “planetario que gira por obra de una mano oculta”, insiste que “solo mediante las formulaciones más acrobáticas podemos abordar la posibilidad de una transición de un modo de producción a otro”.<sup>46</sup> Se trata de una crítica muy atinada. Osborne la comparte: “si no hay unidad esencial en la totalidad althusseriana, –explica– no hay tiempo común dentro del cual pensar la coexistencia articulada de las varias temporalidades constitutivas”.<sup>47</sup> La consecuencia más importante de este modo de temporalidad diferencial es que la transición de un modo de producción a otro no puede concebirse y, por lo tanto, el cambio en la historia desaparece. Como alternativa Osborne propone, siguiendo a Fabian, el concepto de *coeval*, a través del cual se registra la coexistencia de diversas temporalidades, sin reducirlas a un presente contemporáneo o eliminándolas totalmente del tiempo.<sup>48</sup>

---

agente del cambio histórico que habían perdido y hace de la historia una “práctica humana no dominada” en lugar de un proceso sin sujeto, como pretendían los seguidores de Althusser.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 159. En opinión de Thompson, a través de la experiencia las personas entran en contacto con las situaciones productivas y las relaciones dadas en que se encuentran bajo la forma de necesidades e intereses y de antagonismos. En un momento posterior elaboran esa experiencia dentro de las coordenadas dadas por su conciencia y cultura y luego actúan sobre aquellas mismas condiciones de existencia.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 188-9. Thompson parece embarullarse diseccionando el epigrama, porque le atribuye una intención perversa, cuando lo cierto es que le bastaba con recordar que Althusser equipara conocimiento histórico a conocimiento empírico; así que sus dos negaciones se resumen en la negación del empirismo.

<sup>46</sup> E. P. Thompson, *Miseria de la teoría*, 160-1.

<sup>47</sup> Peter Osborne, *The Politics of Time. Modernity and Avant-Garde* (Londres: Verso, 1995), 24.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 28. El libro de Fabian: Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object* (Nueva York: Columbia University Press, 1983).

## Tiempo heterogéneo

Osborne no acepta la propuesta de tiempo diferencial con la que Anderson quería sustituir la concepción de tiempo presente en el libro de Berman, porque afirma que solo es una variación del mismo paradigma temporal, y únicamente acepta algún aspecto de su crítica, porque entiende que solo alcanza parcialmente el problema fundamental planteado por el libro de Berman.<sup>49</sup> ¿Cuál es este? En opinión de Osborne, la “homogeneización a través de la abstracción de una forma de conciencia histórica” que se desarrolla durante la modernidad. Osborne recuerda que lo característico de la modernidad es que es una categoría de la periodización histórica cuyos límites no son tanto cronológicos como cualitativos: lo que le da a la modernidad su sello es que en ella se desarrolla una conciencia del tiempo que enfatiza el acuerdo con el presente. La modernidad es un concepto periodizador y una forma de conciencia del tiempo; define un periodo histórico precisamente porque se da una determinada relación con el tiempo que se resume en el concepto “moderno”. Ser moderno es estar de acuerdo con el presente. Podríamos añadir: ser moderno es aceptar la aceleración del tiempo y asumirla como posibilidad.

Para Osborne la clave está en analizar el origen de esa “lógica temporal de la modernidad” y dedica un espacio importante de su argumento a hacerlo partiendo de “Futuro Pasado” de Kosselleck. Su tesis puede resumirse diciendo que la concepción del tiempo moderna es el resultado de la intensificación de una conciencia temporal cuya génesis remonta paradójicamente a la crisis del imperio romano con la aparición del término *modernus*. Esto le permite independizarla tanto de la modernización, con la que la liga Anderson, como con el modernismo, con el que en su opinión, la vincula Berman. “El error de Anderson fue –afirma– dar por sentada la continuidad de la conciencia del tiempo moderna, reducir el tiempo histórico al cronológico y –siguiendo a Berman– confundir la idea de la modernidad como una estructura del tiempo histórico con la lógica del modernismo como su autoconciencia cultural afirmativa”.<sup>50</sup> Osborne también afirma que, aunque es correcta la crítica de Anderson a Berman sobre la tendencia homogeneizadora de este, es erróneo el identificarla con la mera sucesión de lo nuevo y lo viejo; y también dice que el problema no se puede reducir a la oposición entre un tiempo homogéneo y otro diferencial, sino que de lo que se trata es de identificar “las posibilidades y dificultades inscritas en la dialéctica de homogenización y diferenciación constitutiva de la temporalidad de la modernidad”.<sup>51</sup> Esta última sugerencia es lo más valioso de la crítica de Osborne pero no está suficientemente desarrollada, lo que le impide considerar adecuadamente la temporalidad del modernismo y por ende valorar de forma más positiva la obra de Berman.

Osborne insiste en considerar el modernismo bermaniano como la afirmación cultural de la modernidad. La obra de Berman puede interpretarse, no obstante, como descansando sobre la idea de que el modernismo es un tiempo diferente del tiempo homogéneo de la modernización. Berman no lo enuncia de este modo, pero autoriza una interpretación semejante porque insiste en la capacidad del modernismo para articular la respuesta humana a las condiciones que resultan de la modernización. Es cierto, no obstante, que homogeneiza el modernismo considerándolo una temporalidad que recorre toda la modernidad. No identifica así ningún momento regresivo en este, lo que le

---

<sup>49</sup> P. Osborne, *The Politics of time*, 13.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 15.

impide ver su conversión en cultura oficial y, por la misma razón, no comprende el postmodernismo, que tiene algo de respuesta a ese modernismo integrado y que puede considerarse como una nueva temporalidad diferente. Para evitar esto último, hubiera debido integrar en su propuesta esa dialéctica de diferenciación y homogeneización que proponía Osborne y que obliga a fracturar la modernidad en distintas temporalidades.

Que el modernismo era una temporalidad no homogénea puede encontrarse en Octavio Paz, cuando afirma que el arte moderno fue “una negación del tiempo lineal de la modernidad” a través del recurso al instante. Paz pone como ejemplo, dentro de la vanguardia, la obra de Apollinaire que define como “simultaneismo”: “en *Zone*, un poema más abiertamente autobiográfico... el poeta camina por las calles de París y, como si fuese un doloroso y viviente imán, atrae otros tiempos y otros lugares. Todo confluye y se presenta, se hace presente, en un pedazo de tiempo inmóvil que es asimismo un pedazo de espacio en movimiento”.<sup>52</sup> A ese tiempo simultáneo y discontinuo, Paz le llama “tiempo real” y consiste en un tiempo espacializado que sería, también, el tiempo de la experiencia. También tiempo real, “tiempo real interior”, llamaba Ortega al tiempo de la vida, frente al “tiempo externo y cronológico”.<sup>53</sup> En aquel convivían “tres tiempos vitales distintos” que corresponden al presente, el pasado y el futuro.

La oposición entre un tiempo cronológico y otro concepto de tiempo donde se reúnen pasado, presente y futuro podemos encontrarla también en otros autores: Marramao, resumiendo un conjunto de diferentes investigaciones, señalaba la confluencia de las mismas en un concepto de tiempo espacializado, cuando constataba la sustitución de “las metáforas del ‘flujo’ y del ‘correr’ por las nociones de arquitectura del tiempo y topología del tiempo. Tales nociones –reafirmaba– parten de la constatación de la insuficiencia de un concepto de tiempo modelado a partir de nuestra percepción intuitiva”.<sup>54</sup> Una tarea que ha sido favorecida, en su opinión, por el impacto de la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica; ambas, podríamos añadir, han hecho más comprensible la idea de que cada fenómeno tiene un tiempo y no se inserta en una dimensión inerte según el orden del antes y el después aristotélico.

La necesidad de atribuir a cada objeto histórico un tiempo propio resume lo mejor de la contribución de Koselleck a la teoría del tiempo histórico, que ha sido recogida en el libro *Zeitschichten: Studien zur Historik*; en parte traducido al español en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. En el capítulo que abre y da título al libro, Koselleck confiesa seguir el dictado de Herder cuando afirma, contra Kant, que “todo ser vivo tiene su propio tiempo y lleva en sí mismo la medida del tiempo”, lo que le lleva a proponer la teoría de los “estratos del tiempo” con la que aspira a “medir distintas velocidades, aceleraciones o demoras, y hacer así visibles distintos modos de cambio que ponen de manifiesto una gran complejidad temporal”. La propuesta de los estratos del tiempo se hacía con el propósito declarado de superar las dos visiones del tiempo que detectaba entre los historiadores: la concepción lineal y la cíclica.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Octavio Paz, *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia* (Barcelona: Biblioteca de Bolsillo, 1990; 1ª ed. Barcelona: Seix Barral, 1987), 175.

<sup>53</sup> José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* (Madrid: Revista de Occidente. Alianza Editorial, 7ª ed. 1989), 207-8. Lo de los tiempos vitales en 27-8.

<sup>54</sup> Giacomo Marramao, *Kairós* (Barcelona: Gedisa, 2008), 73.

<sup>55</sup> Reinhardt Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia* (Barcelona: Paidós, 2001) 36 y 38. Un repaso a las aportaciones de Koselleck en: John Zammito, “Koselleck’s Philosophy of Historical

El mismo propósito de superar una concepción cronológica, o lineal del tiempo, puede advertirse en aquellos historiadores que se pronuncian a favor de un tiempo heterogéneo. Chakrabarty, al final de su obra más conocida, señalaba: “quiero suscitar la cuestión del modo de encontrar una forma de pensamiento social que tenga en cuenta la razón analítica en busca de la justicia social pero que no le permita eliminar la cuestión de la heterotemporalidad de la historia del sujeto moderno”.<sup>56</sup> Y lo mismo hacía Seth en un artículo donde presentaba, además, esa heterotemporalidad como alternativa a los planteamientos de Berman. Dicho artículo se centra en desmontar las que considera tres “presunciones” de *Todo lo sólido*: su fundamento historicista, y totalizador y su concepción prometeica del sujeto. Su análisis concluye afirmando que, aunque todos somos modernos, no habitamos “un tiempo único, ni estamos contenidos en un único y monolítico sujeto y nuestra modernidad contiene en su seno formas de vida que no están subordinadas o subsumidas por su lógica”.<sup>57</sup>

### Reflexiones finales

Como conclusión de este repaso al fascinante libro de Berman cabría retener en primer lugar, la necesidad de seguir debatiendo sobre la modernidad, e inmediatamente, como idea más importante, la importancia de cuestionar el concepto de tiempo de las distintas narraciones históricas sobre la modernidad. Más taxativamente: el estado de sitio sobre la modernidad del que dábamos cuenta al principio de este artículo, solo puede ser levantado previo abandono del concepto de tiempo homogéneo que ha caracterizado a la modernidad, y que es el responsable principal de su dimensión normativa. Se trata de sustituirlo por un concepto de tiempo que podemos denominar heterogéneo, aunque otros autores aluden a este mismo tiempo sin nombrarlo de esta manera: el tiempo *queer*, el tiempo “mari” que propone Halberstam, por ejemplo, es también un tiempo heterogéneo, esta vez frente al tiempo homogéneo de la norma heterosexual.<sup>58</sup>

El tiempo heterogéneo, en tanto que reunión de las tres dimensiones del tiempo, es el tiempo de la experiencia humana. La experiencia estaría así constituida por esas tres dimensiones, a las que se sumaría otra espacial, conformando una unidad de espacio-tiempo. Pero el tiempo heterogéneo, en tanto que reunión de tiempos distintos, es, además, el tiempo de la modernidad. La modernidad aparecería así como el resultado de una dinámica de tiempos distintos –de homogeneización y deshomogeneización– que no podría resumirse en un tiempo lineal y homogéneo. Es más, no podría predicarse un tiempo homogéneo para ninguno de los fenómenos de la modernidad, pues todos ellos estarían atravesados por esa dinámica. Y tampoco cabría atribuirles, en consecuencia, un tiempo heterogéneo, lo que, además, nos previene de considerar este tipo de tiempo

---

Time(s) and the Practice of History”, *History and Theory*, 43, (2004): 124-35, y John Zammito, “Drilling Down: Can Historians Operationalize Koselleck’s Stratigraphical Times?”, *Configurations*, vol. 23, 2 (2015): 199-215.

<sup>56</sup> Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa* (Barcelona: Tusquets, 2008), 310.

<sup>57</sup> Sanjay Seth, “Modernity without Prometheus: On Re-Reading Marshall Berman’s All That Is Solid Melts into Air”, *Third World Quarterly*, vol. 33, 7 (2012): 1377-86 (1380-5).

<sup>58</sup> Judith Halberstam, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives* (Nueva York: NYU Press, 2005), 1. José Esteban Muñoz califica el tiempo homogéneo como tiempo heterossexual (*straight time*), en José Esteban Muñoz, *Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives* (Nueva York: New York University Press, 2005), 22.

como un tiempo auténtico frente a otro presuntamente caído.<sup>59</sup> Pero aunque no sea un tiempo auténtico o real, el tiempo heterogéneo es nuestro mejor instrumento para “salvar el pasado como algo vivo”, lo que como señalaban Horkheimer y Adorno en *La dialéctica de la Ilustración*, requería romper con el esquema tripartito de pasado, presente y futuro.<sup>60</sup>

## Profile

José Javier Díaz Freire is Associate professor of Contemporary History at the Universidad del País Vasco UPV/EHU (Spain). Head of the research group “The experience of modern society in Spain from 1875 to 1990”, and of the project with the same denomination funded by the Spanish Minister of Economy and Competitiveness (MINECO), he has recently published, “La experiencia de la modernidad como una experiencia barroca”, *Historia Crítica*, Bogotá (56 abril-junio 2015), and coordinated Issue number 98 devoted to “Emociones e Historia” in *Ayer* (2015), where his paper “Miguel de Unamuno y Bilbao: la experiencia melancólica de la modernidad” is included.

José Javier Díaz Freire es profesor titular de Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco UPV/EHU (España). Investigador principal del Grupo “La experiencia de la sociedad moderna en España desde 1875 a 1990” y del proyecto del mismo título financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO), ha publicado recientemente “La experiencia de la modernidad como una experiencia barroca”, *Historia Crítica*, Bogotá (56 abril-junio 2015) y coordinado el número 98 dedicado a “Emociones e Historia”, en *Ayer* (2015), en el que se incluye un texto suyo titulado, “Miguel de Unamuno y Bilbao: la experiencia melancólica de la modernidad”.

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2015.

Fecha de aceptación: 3 de mayo de 2016.

Publicación: 30 de junio de 2016.

Para citar este artículo: José Javier Díaz Freire, “Los tiempos de la modernidad. A propósito de Marshall Berman”, *Historiografías*, 11 (enero-junio, 2016): pp. 17-32.

<http://www.unizar.es/historiografias/historiografias/numeros/11/diaz.pdf>

---

<sup>59</sup> Heidegger en *Ser y tiempo* establecía un vínculo entre la metafísica y lo que denominará “comprensión vulgar del tiempo”, que describía como “una serie de ahora constantemente ‘presentes’ a la vez que transcurrentes y advinientes”. “El tiempo es comprendido –resumía– como una secuencia, como el ‘fluir de los ahora’, como el ‘curso del tiempo’”. Derrida, en su artículo “Ousia y Grammé”, realiza un comentario sobre estas páginas finales de *Ser y tiempo* y previene sobre la escisión entre un tiempo caído y otro originario. Allí afirma que “no hay quizá ‘concepto vulgar de tiempo’” y que “no se le puede oponer otro concepto del tiempo, puesto que el tiempo en general pertenece a la conceptualidad metafísica”. “Si se quisiera producir este *otro* concepto –asegura–, nos daríamos cuenta enseguida de que lo construimos con otros predicados metafísicos u onto-teológicos”. Las citas de Heidegger en Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2009, 1ª ed. Madrid: Trotta, 2003), 434. Las de Derrida en: Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 2003, 1ª ed. Madrid: Cátedra, 1989), 97 y 98, [cursiva en el original].

<sup>60</sup> Max Horkheimer y Theodor Adorno, *La dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Akal, 2007), 47.