
Renato Ortiz, *Modernidad y espacio. Benjamin en París, Buenos Aires*, Norma, 2000, 137 pp.

El 17 de octubre de 1957 fue la fecha del lanzamiento del Sputnik: el primer satélite artificial que giraría en torno a la Tierra y podría tomar fotografías de la totalidad del globo. La conquista del espacio había comenzado con una tecnología que podría transformar la percepción sideral, brindaría información y fotografías de los astros y el espacio, pero también serviría de espejo configurador de una imagen de nuestro escenario habitual. Sin embargo, fundamentalmente esa imagen del globo abriría de nuevo el interrogante sobre la unidad y la diversidad territorial, económica y cultural que se había desarrollado en el siglo XIX.

Pocos años después de ese lanzamiento pionero se realizaron algunas lecturas del hecho que lo describían como un acontecimiento revelador del destino de la humanidad. Me interesa subrayar tres interpretaciones del lanzamiento del Sputnik: la de Marshall McLuhan realizada en 1974, la de Héctor Álvarez Murena incluida en su *Homo Atomicus* en 1961 y la de Armand Mattelart, quien recientemente llevó adelante una indagación genealógica sobre la ciudad global. Los tres estudian con mayor o menor énfasis las condiciones del lanzamiento del Sputnik en 1957 y realizan diversas interpretaciones del hecho.

Murena se detiene en un detalle que había pasado inadvertido para el ojo distraído de los analistas: en el satélite habían enviado un perro, que era el único ser vivo que nos miraba desde el espacio sideral. Murena toma este dato como una metáfora del destino de la humanidad una vez que se dispone a objetivar la Tierra como blanco de observación, control o destrucción. Interpreta el lanzamiento del satélite como el alejamiento del hombre de su propia casa, la transformación de la casa en cárcel y del hombre en animal. El perro anticipa metafóricamente una era de sub-

humanización de la especie (Murena, 1961). Por esto es que la humanidad comienza a mirarse a sí misma con los ojos de un perro.

McLuhan también subraya la importancia del lanzamiento del Sputnik y afirma que el origen de la revolución de la información debe fecharse en 1957. “En aquel momento —escribió McLuhan hacia 1974— el planeta se convirtió en un teatro global en el que no quedan espectadores sino únicamente actores. En la nave espacial Tierra no hay pasajeros, cada uno es miembro de la tripulación” (McLuhan, 1974, p. 50). El canadiense interpreta la imagen objetivante del planeta Tierra como metáfora de la realización de un comunismo planetario mucho más auténtico que el instaurado por los regímenes que se autodenominaron comunistas. La mirada externa dispone nuestro territorio como una nave espacial unitaria cuyos habitantes son en su totalidad verdaderos tripulantes y el resultado de los movimientos de la nave es producto de la voluntad general. Mattelart revisa esta interpretación de McLuhan y la describe como “tecnoutópica” (Mattelart, 2000, p. 369). En verdad, la unidad global que representa la mirada objetivante del satélite suprime la complejidad de las culturas y de las sociedades en las que se construyen, entre otras cosas, los mismos satélites y las herramientas de comunicación. Mattelart muestra de este modo que el ojo tecnológico que nos devuelve una imagen del escenario de la humanidad borra tanto las fronteras sociales como los rastros de las propias condiciones históricas de existencia del satélite. Mientras el ojo satelital se naturaliza como patrimonio de la humanidad, la Tierra es vista como una gran nave sin conflictos de frontera. En la metáfora de Murena, el perro simbolizaba esta naturalización y deshistorización de la humanidad representada por la mirada satelital. Mattelart, menos retórico, la localiza en la utopía de McLuhan. En ambos casos el globo terráqueo es el retrato estilizado y deshistorizado de una humanidad que utiliza la lente tecnológica para objetivarse a sí misma.

El año del lanzamiento del Sputnik, 1957, es también el año de la publicación de la primera edición en francés de las *Mitologías* de Roland Barthes. En este trabajo Barthes define como ideológica toda palabra que reifica y deshistoriza al mundo. El mito se monta sobre un primer sistema significante y lo despoja de las huellas históricas que lo construyeron. Una de las mitologías analizadas por el libro es la de “La gran familia de los hombres” (Barthes, 1994). Este mito funciona instituyendo una igualdad moralizante y sentimental donde sólo hay identidad zoológica. En este trabajo, Barthes no analiza el lanzamiento del satélite que nos ocupa sino que observa este mito que unifica a los hombres en una exposición procedente de Estados Unidos y expuesta en Francia en 1956. Sin embargo nos interesa especialmente su análisis del mito, porque sin proponérselo anticipa la ambigüedad de la metáfora de la globalización. Dice Barthes que el mito de la gran familia humana funciona en dos

tiempos: por un lado carga las tintas sobre la diversidad étnica, el exotismo, las diferencias raciales y babeliza la imagen del mundo; y por otro lado el mito extrae mágicamente de este pluralismo una unidad natural: el hombre nace, trabaja, ríe y muere en todas partes de la misma manera (Barthes, 1994, p. 178). Entonces el mito de la unidad humana afirma la diversidad (que hoy podríamos ver en el multiculturalismo fetichizado de la publicidad de Oliverio Toscani para Benetton) y al mismo tiempo dispone un elemento unificador (que Barthes localizó en cierta naturalización de la cultura, pero que hoy podríamos ubicar en la construcción de la globalización). No nos interesa ahora reflexionar sobre la diferencia ni la construcción del multiculturalismo, sino el modo en que esta unidad del planeta Tierra metaforizada en el símbolo del globo tiene sus raíces en el carácter funcionalista-racionalista y en la búsqueda de un sistema que han sido parte del proyecto moderno. En 1957 la ciencia pudo lanzar un ojo al espacio para que devolviera a la humanidad la imagen de unidad soñada también en el siglo XIX.

Éste es precisamente el objeto de análisis de *Modernidad y espacio. Benjamin en París*, de Renato Ortiz, aunque en este trabajo, es necesario aclararlo desde ahora, apenas mencione las novedades culturales del siglo XX y se dedique más bien a rastrear las condiciones de posibilidad del sistema mundial actual en la modernización europea originada en el siglo XIX. Ortiz sugiere que el origen de la actual experiencia del espacio ha tenido lugar en las exposiciones universales europeas —parisinas— del siglo XIX: “La misma idea de acortamiento de las distancias se manifiesta en la representación del espacio mundial. El visitante de las exposiciones conoce los diferentes puntos de la Tierra en un paseo que no dura más de tres horas. Puede navegar por los mares, caminar por el desierto, descubrir los secretos de China o de Oceanía sin dejar París siquiera un instante [...] Las exposiciones universales son una miniatura del planeta y de la historia de los hombres, son sus conquistas, desigualdades y tradiciones” (Ortiz, 2000, pp. 84–85). No obstante, para encontrar estas analogías entre materiales, estructuras y experiencias culturales que acercan la sensibilidad parisina del siglo XIX a la de la mundialización actual, el autor realiza “una especie de indagación arqueológica de la globalización económica y de la mundialización cultural” (Ortiz, 1997, p. 14) que a su vez constituye una propuesta que hilvana toda la obra del antropólogo brasileño.

Con respecto al método, en este trabajo específicamente Ortiz traza analogías entre fragmentos materiales de la realidad a fin de revelar la cadencia del movimiento de la multitud que desplazó el mundo de la memoria y la tradición a los arcones del coleccionista. De este modo se intenta esclarecer el origen de la experiencia del espacio como paisaje que abrió la observación del mundo a través de una pantalla. Pero las analogías de Ortiz retoman el mismo procedimiento alegórico de Benjamin:

intentan encontrar en pequeños objetos o estructuras urbanas un mundo en miniatura. Para descubrir los centros de gravedad que preformaron los trazos urbanísticos, y los movimientos culturales, estéticos y políticos de la ciudad del siglo XX, el alegorista sigue el hilo que lo conduce —por ejemplo— a las vidrieras de los *magasins de nouveautés* del siglo XIX, porque “los rostros más secretos de la ciudad se sitúan en su parte más recóndita” (Ortiz, 2000, p. 115). Por lo menos desde los primordiales tiempos de “la caída”, el hombre ha sufrido un desgarrón entre el signo y el objeto; según Benjamin a través de la alegoría barroca el hombre mostraba toda una visión pesimista de la historia: desgarrado el lenguaje adánico, la aproximación al mundo sólo puede ser mediada por significados engendrados por el hombre.¹ Es imposible una mirada que aprehenda la verdad en una expresión perdurable; la verdad se nos revela epifánicamente entre los signos urbanos creados por el hombre y es efímera. Tal vez por esa conciencia, el alegorista busca en los pequeños objetos la huella de un proceso histórico profundo, la puerta de entrada a una comprensión de los fenómenos que la mirada directa obtura.

Si profundizamos en el método de reconstrucción arqueológica de la mundialización que realiza Renato Ortiz, volvemos a encontrar que en el último estudio sigue el procedimiento alegórico de Walter Benjamin, pero a la vez lo combina con un registro antropológico y sociológico. Esta curiosa alquimia metodológica debe analizarse con atención, pues expresa algo de la neurosis sociológica contemporánea.² A primera vista ese “dulce empirismo” (Ortiz, 2000, p. 1000) benjaminiano que abandona al investigador que sigue los pasos a la singularidad de los objetos y establece relaciones analógicas entre ellos podría compararse con alguna concepción místico–hermenéutica como la del siglo XVI, que, como ha señalado Michel Foucault, se fundamentaba en la búsqueda de semejanzas entre el microcosmos y el macrocosmos.³ Benjamin encuentra en los objetos originales una apertura hacia lo primordial en donde ocurre algo así como una epifanía en la que se revela la “estructura” de la historia (Mosès, 1997, pp. 114–115). Sin embargo, y a pesar de los lectores místicos de Benjamin, nada mágico ocurre entre el fragmento urbano objetivado

¹ Para una lectura de la relación entre el estudio del barroco alemán realizado por Benjamin y su valoración de la alegoría como síntoma cultural de la imposibilidad de un lenguaje transparente, véase Mosès, 1997, pp. 118–120.

² Declaro mi intención deliberada de abstenerme de utilizar en este trabajo el vocablo comodín “posmodernidad”. Por lo tanto, cuando digo neurosis sociológica contemporánea intento designar a la sociología que se ha desarrollado con desconfianza frente a las explicaciones sociológicas totalizadoras tanto de carácter especulativo como empirista.

³ Foucault analiza el modo de construir conocimiento del siglo XVI a partir de la revelación de semejanzas en su capítulo “La prosa del mundo” (Foucault, 1968). También profundiza ese análisis cuando compara la hermenéutica del siglo XVI con la desarrollada en el siglo XIX (Foucault, 1995).

—supongamos una exposición científica universal— y la estructura social a la cual nos remite la experiencia de la reducción de las distancias entre las culturas. Más bien ocurre que la mirada sensible a las alegorías, analogías y semejanzas entre procesos, estructuras y materiales sociales, se dispone a percibir aquello que en condiciones materiales de existencia capitalista se oculta a la vista. Es necesario insistir en esto: *a)* los objetos en los cuales el paseante se abandona son objetos producidos en condiciones materiales de existencia capitalistas. *b)* El sistema de producción capitalista necesita ocultar la raíz del valor de los objetos que produce, no puede mostrar que éstos adquieren su valor del trabajo concreto de los hombres y no en el mercado. Pero este gesto que desprende al objeto de su origen capitalista es al mismo tiempo el gesto que le atribuye vida y lo fetichiza. *c)* El investigador encuentra en el objeto urbano las huellas de ese origen social e histórico del objeto naturalizado y le restituye su espesor histórico cultural.

Entonces no hay nada mágico en el encuentro que produce Ortiz entre los primeros relojes mecánicos masivos y la globalización de hoy; más bien ocurre un vínculo histórico en el espacio de un capitalismo que disciplina el trabajo y racionaliza el tiempo: el tiempo *performance* necesario al capitalismo global “supera, integrándola, la vieja máxima *time is money* del ascetismo capitalista” (Ortiz, 2000, p. 79). Tampoco hay nada mágico en el vínculo que encuentra Mattelart entre la imagen del mundo como un globo terráqueo y el capitalismo actual, o entre las exposiciones universales del siglo XIX y la integración económica y cultural actual que refiere Ortiz. El investigador encontrará en las constantes referencias icónicas al globo terráqueo que realizan las empresas contemporáneas las huellas de un modo de producción que se afirma como unidad totalizante y que suprime cualquier otra opción. El globo terráqueo es una alegoría de un capitalismo basado en los principios de la circulación, la racionalidad y el sistema, que se esfuerza por ocultar las contradicciones sociales de las que nace y se enriquece y, por lo tanto, las contradicciones nacionales y fronteras territoriales que se resisten a la “libre circulación” o al “libre comercio”.

Una vez despejada la lectura mística del método de Benjamin, y afirmados sus rasgos historicistas, es necesario reflexionar acerca de la actualidad de ese camino. Renato Ortiz en su último trabajo “actualiza” o intenta actualizar el camino de la búsqueda alegórica. Primero define la alegoría como “una figura del lenguaje mediante la cual se dice una cosa para significar otra. Esta técnica es muy utilizada por Benjamin” (Ortiz, 2000, p. 97),⁴ y también dice que él se dedicará a leer en París

⁴ No nos interesa discutir acerca de la dudosa reducción de la alegoría a esa definición de Renato Ortiz, que también podría servir para muchas otras figuras retóricas. Sí queremos señalar que Ortiz observa esa “técnica” como fundamental en Benjamin, y que consiste en tomar un objeto como algo que designa otra cosa.

no la causa de la modernidad, sino un objeto heurístico que alegóricamente expresa una realidad que es la modernidad del siglo XIX. A Renato Ortiz no le interesa realizar un estudio que dé cuenta de las particularidades históricas de París, o de sus procesos específicos de modernización, sino que quiere ver en ese objeto una alegoría de aquella modernidad que se ha desplegado tanto en Japón como en Estados Unidos: “en este pequeño libro quiero marcar la dimensión común de la modernidad, ya que en otros escritos busqué trabajar su especificidad latinoamericana y brasileña” (Ortiz, 2000, p. 9). Toda la modernidad concentrada simbólicamente en una ciudad o en algunos objetos y estructuras materiales específicas del siglo XIX (reloj, ferrocarril, planes urbanos, etcétera). Tanto Benjamin en sus escritos sobre París, analizados por Ortiz en el segundo ensayo del libro, como el propio Renato Ortiz cuando en el primer ensayo examina los orígenes de la mundialización actual, estudian objetos omitidos por los estudios históricos de la sociología positivista o de aquella que se concentra más en las estructuras abstractas. Ortiz compara esta aproximación con la efectuada anteriormente por Simmel y la opone a la filosofía más académica. Como origen del método de Benjamin, Ortiz menciona el ensayismo del siglo XIX, y también observa que al “reapropiarse de este legado bibliográfico, ciertamente lo resignificará, pero es difícil decir que entre su propuesta y el material disponible existe una ruptura, por lo menos temática” (Ortiz, 2000, p. 102). Entonces, según Ortiz, Benjamin lee el siglo XIX influido por el registro ensayístico al que dio lugar la literatura no académica ni científica. Esa literatura nada tiene de “universitaria”, pero tampoco de universalista. Este aspecto es fundamental para comprender que el análisis del proceso de racionalización, identificación, igualación y sistematización urbana realizado durante el siglo XIX es estudiado por Benjamin con un método que pone en tela de juicio el sistema del conocimiento científico positivista considerándolo un fetiche.

El dilema es entre la unidad y la diversidad. Renato Ortiz lo señala, aunque con otro sentido, en la primera línea de su libro: “La modernidad es una y es diversa” (Ortiz, 2000, p. 9). Luego sostiene que la modernidad se realiza con especificidades regionales, pero que también le corresponde una matriz que penetra en todas las modernidades. De acuerdo; sin embargo, también “la modernidad es una y diversa”, porque se produce en la diferencia y se refleja en la unidad. El capitalismo produce la mercancía en la diferencia de clase y busca su reflejo en el espejismo de la unidad de mercado; su fantasma es una *mano invisible* que da un sentido a la economía general que es apenas controlable. La mundialización de la economía capitalista se produce en la diferencia regional y se refleja en una totalidad natural que es simbolizada por el globo terráqueo; su fantasma es el *destino* que acosa a la política, la contingencia y la historia.

En ciencias sociales el desafío consiste en lograr analizar un sistema social, económico y cultural que desde su nacimiento se ha reflejado en unidades ideológicas, sin recurrir a sistemas de conocimiento que detengan el movimiento y la diversidad de la realidad. El rechazo de Benjamin a los sistemas sociológicos abstractos no debe entenderse como una renuncia al conocimiento objetivo, sino como uno de los caminos posibles para asumir el complejo dilema entre la unidad y la diversidad.

Bibliografía

Álvarez Murena, Héctor, *Homo Atomicus*, Buenos Aires, Sur, 1961.

Barthes, Roland, *Mitologías*, México, Siglo XXI, 1994.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1968.

———, *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995.

Mattelart, Armand, *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, Barcelona, Paidós, 2000.

McLuhan, Marshall, “At the Moment of Sputnik the Planet Became a Global Theater in Which There Are No Spectators but Only Actors”, *Journal of Communication*, núm 1, vol. 24, 1974.

Mosès, Stéphane, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid, Cátedra, 1997.

Ortiz, Renato, *Mundialización y cultura*, Buenos Aires, Alianza, 1997.

Juan Pablo Ringelheim*

* Profesor investigador de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.