

Casullo, Nicolás (1999). "La Modernidad como autorreflexión". En: *Itinerarios de la Modernidad*. Buenos Aires. Ed. Eudeba, pp. 9-22

## INDICE

1. La Modernidad como autorreflexión .....	9
2. Viena del '900. Un barómetro crítico de la cultura .....	23
3. El conservadurismo revolucionario de Weimar .....	43
4. El tiempo de las vanguardias artísticas y políticas .....	65
5. Estética y rupturas: Expresionismo, Futurismo y Dadaísmo .....	95
6. Tradición crítica y Escuela de Frankfurt .....	125
7. La crisis de la racionalidad moderna .....	143
8. Rebelión cultural y política de los '60 .....	165
9. La escena presente: el debate modernidad-posmodernidad .....	195
10. Historia, tiempo y sujeto: antiguas y nuevas imágenes .....	215
11. El lenguaje de la ilustración .....	241
12. Luces y sombras del siglo XVIII .....	255
13. El romanticismo y la crítica de las ideas .....	273
14. Karl Marx y Charles Baudelaire: los fantasmas de la Modernidad .....	299
15. Auguste Comte: entre la razón y la locura .....	323
16. Nietzsche y el siglo XIX .....	343

## LA MODERNIDAD COMO AUTORREFLEXIÓN

*Teórico Nº 1*

Nicolás Casullo

Hay distintas maneras de viajar a la historia que nos hace. Hay distintos enfoques, hay distintas disciplinas del conocimiento que tratan de dar cuenta de lo que aconteció en estos últimos doscientos cincuenta años de historia capitalista burguesa moderna. Se puede enfocar esa historia desde un punto de vista fundamentalmente económico, trabajando las variables productivas, inversoras; las variables que relacionan capital y trabajo, las variables de clases, las variables industriales, de circuitos financieros, de etapas económicas. Se puede recorrer también esta misma crónica planteándonos una historia política de las más altas superestructuras, proyectos de gobiernos, estilos gobernantes, formas de gobernabilidad de las sociedades, estadistas, decisiones de guerra, de paz; lo que constituiría una historia política, donde se pueden incluir las diferentes teorizaciones políticas que mereció la época moderna. Se puede pensar desde un punto de vista filosófico, cómo esta ciencia de las ciencias, la filosofía, se plantea desde el inicio de los tiempos modernos encontrar el fundamento, la identidad del propio tiempo que el hombre comienza a habitar. Cómo se plantean los interrogantes de identidad de ese nuevo sujeto, sobre la problemática del conocimiento, sobre la problemática de la verdad, sobre problemáticas de valores, sobre problemá-

ticas del sustento último de lo real, desde una perspectiva filosófica moderna. Se puede plantear la historia desde un recorrido estético, a partir de la biografía del arte, en estos últimos dos siglos y medio: sus corrientes, sus escuelas, sus obras, sus formas de encarar la expresión y la representación de lo real, las diferencias estéticas, las reyertas estéticas, la teorización y la creación de los artistas.

La cátedra plantea tratar de vincular y de articular las claves más importantes de estas variables que hacen al mundo de las ideas. *Principales Corrientes del Pensamiento Contemporáneo, desde nuestra cátedra, es un recorrido, un viaje por estas ideas, que desde distintas perspectivas y en distintas geografías, desde distintos pensamientos y en distintas circunstancias, construyen las cosmovisiones, valores, conductas y normas de lo que somos, de lo que sabemos, de lo que pretendemos. Recorrer el mundo de las ideas entonces es una especial manera de recorrer la cultura moderna capitalista.*

Yo ya he repetido varias veces la palabra moderno, la palabra Modernidad. Un concepto que desde hace algunos años ha cobrado relevancia en las discusiones teóricas, filosóficas, artísticas, políticas del mundo. Un concepto que hoy marca un tiempo reflexivo, el nuestro, para algunos pensadores, el de *la modernidad como autoconciencia*. Un concepto que nosotros solemos utilizar, que no nos es extraño ni ajeno. Ser moderno, como aquello que de alguna manera trataría de significar que estamos a la moda, que estamos con lo último, que no somos ni conservadores ni tradicionalistas, que experimentamos cosas del mundo a partir de las novedades que el mundo nos ofrece. Es un concepto que utilizamos, que oímos y que forma parte del lenguaje cotidiano. La problemática de la Modernidad tiene bastantes ecos de esta utilización que hacemos del vocablo *moderno*. La Modernidad sería una condición de la historia, que comienza a darse de manera consciente entre los pensadores, entre los actores de esta historia, en Europa, básicamente entre los siglos XVII y XVIII. Entonces, podemos decir que su significado más amplio, y también el más abstracto, es el de la Modernidad como una particular condición de la historia. Como un dibujo, una figura que adquiere la propia *renovación* de la historia, básicamente en la Europa de los siglos XVII y XVIII. El vocablo se venía usando desde hace muchos siglos, desde el siglo V de la era cristiana, sobre las estribaciones de la civilización romana, para referir un "modo", un tiempo de lo inmediato, una modalidad de lo reciente. Pero es en esta otra época donde adquiere particular relevancia y va definiendo sus perfiles específicos. Donde se

pensará el mundo y se polemizará entre "lo antiguo" y "lo moderno". El hombre asiste por distintas vías, descubrimientos científicos, avances tecnológicos, revoluciones industriales -como la que se da en el siglo XVIII- que le hacen consciente *una modernización de la historia*, una modernización del mundo. En ese momento, podríamos decir que la subjetividad pensante, alerta siempre a las condiciones de la historia, descifra que lo que va teniendo lugar, es una acelerada, remarcable, insorteable, para el pensamiento, modernización de la historia, en la fragua misma de la historia. Esta modernización no sólo aparece en el campo de los avatares sociales, industriales, técnicos, económicos, financieros, sino que aparece también como necesidad de nueva comprensión del mundo. El *mundo*, en realidad, de por sí, no existe con ese significado contenido en sí mismo. Si al mundo se le quitan las ideas ordenadoras con las que nosotros podemos *hablar del mundo*, es un caos de circunstancias, son miles de cosas que se producen a la vez y sería imposible relacionar esas miles de cosas en un único significado. Lo importante, y lo que va a ir elaborando el nuevo pensamiento moderno que hace consciente la modernización del mundo, es que el mundo es, sobre todo, la representación que nos hacemos de él. El mundo es, básicamente, lo real en su conjunto, el esfuerzo de representación con que lo ordenamos, lo entrelazamos axiológicamente, lo definimos, lo pronunciamos y lo llevamos adelante. Por eso decía, que la Modernidad también tiene como elemento esencial un proceso de nueva comprensión de lo real, del sujeto y las cosas, del yo y la naturaleza, de las formas de conocer esa naturaleza y ese *yo mismo* que estoy conociendo.

Lo que produce básicamente esta modernización cultural acelerada de la historia es la caída, el quiebre, la certificación del agotamiento de una vieja representación del mundo regida básicamente por lo teológico, por lo religioso. Desde lo judeocristiano, religión e historia se amalgaman en un determinado momento, se funden en una única narración de los orígenes y sentidos utópicos como lo plantea lo bíblico en su Antiguo y en su Nuevo Testamento. Desde esa época hasta bien avanzada la primera parte del segundo milenio de nuestra era, entre 1500, 1600, 1700, la representación del mundo franqueada por las variables teológicas, religiosas, en sus dogmas, en sus escritos, esencialmente en la fuente bíblica que es el libro de las revelaciones, designa lo que es el mundo. Lo que es Dios, lo que son los hombres, cuál fue la historia, cuál es la causa, y cuál sería o es el final. Esto es lo que se va resquebrajando en Europa,

lenta y -al mismo tiempo- aceleradamente, a partir de esta modernización de la historia y del hombre que influido por una multiplicidad de experiencias culturales, plantea una severa crítica a las representaciones del mundo estatuido. Un mundo de representaciones, de relatos fundantes, que después va a ser enorme drama de la historia moderna, va quedando atrás. Es el mundo de Dios. El mundo según el plan de Dios. Es el mundo que nos explica el comienzo, lo adánico, el pecado, la caída, que se remonta luego en la historia de los caudillos del pueblo judío, la espera del Mesías, los avatares de este pueblo en la historia, la llegada -desde la perspectiva cristiana- en pleno corazón del mundo judío del Mesías, la diferencia, a partir de ahí, de ambas historias, pero donde básicamente es la palabra de Dios la que explica lo que es el mundo, lo que es el acontecer, lo que es el hombre, lo que es el lugar de cada hombre, lo que es la naturaleza, lo que son las cosas, sobre todo lo que es el principio, el transcurso y el fin de la vida.

La Modernidad que toma prontamente conciencia de que en su avanzar, genera en términos de pensamiento, los tiempos modernos, va extinguiendo ese mundo de Dios; luego Nietzsche, filósofo del siglo XIX, va a reflexionar, hacia los finales del siglo, "la muerte de Dios" y va a fundar, a partir de esta idea sobre la necesidad de Dios, una lectura no sólo de la Modernidad sino de Occidente en su conjunto, una lectura filosófica, esa muerte de Dios que se gestó en un principio como crítica a los dogmas de la Iglesia, como crítica a la hipocresía de las morales dominantes, como crítica a lo religioso autoritario, como crítica a la superstición, como crítica al mito. En el siglo XVIII, en las universidades de las grandes capitales del mundo, la historia comenzaba con Dios, con Adán, con Eva, esto que nosotros tenemos situado por obra del pensamiento moderno sólo en el lugar de lo religioso, de la creencia, de la fe. En ese tiempo también formaba parte de esos lugares, pero totalizaba la comprensión del lugar del hombre, de la historia y del mundo. El plan de Dios que, dogmatizado y bajo el poder de la Iglesia, era sentido por aquellos modernizadores liberales, libertinos, como un plan que sofocaba al hombre, que lo encerraba en una falsa conciencia, que lo condenaba a no saber la verdad objetiva que por vía científico-técnica podía llegar a conocer. Esa explicación religiosa del mundo, sin embargo contenía algunos elementos esenciales que la Modernidad luego, en doscientos años, nunca pudo resolver, que son las respuestas a preguntas fundamentales que hacen a qué somos, por qué estamos acá, para qué estamos acá, y

hacia dónde vamos. Eso que el plan de Dios lo contenía, explicado de una manera hartó sencilla: sus voluntades, su providencia, hasta su arbitraria manera de ser, reducía al mundo en un sentido a la impotencia de saber y a tener que limitarse, en las preguntas, a lo que Dios había creado y a las causas inefables por las que lo había hecho. Pero por otro lado, era un mundo absolutamente serenado en el alma del hombre. Se sabían las causas, se sabía la culpa, se sabía que el mundo era apenas una circunstancia, un valle de lágrimas, pero sobre todo se sabía el final: la vida eterna. Esto es lo que se resquebraja de fondo, a partir de un pensamiento moderno que se siente sujeto dominado por mitos, leyendas y supersticiones. Este es el gran campo de comprensión que se derrumba en el inicio de los tiempos modernos ilustrados en cuanto a las grandes cosmovisiones y representaciones de lo real. Va a ser extenso, problemático, complicado, este proceso de pensamiento: los autores del siglo XVIII, desde variables materialistas, desde variables idealistas, desde variables científicas, van continuamente a cuestionar este viejo mundo de representaciones, pero al mismo tiempo van, como creyentes en Dios, como creyentes en sus religiones, como hombres de fe; van a tener enormes complicaciones, o van a confesar en el marco de sus propias experiencias científicas, que tanto un mundo de representaciones como otro necesitarían vincularse, articularse de la manera más adecuada, pero sin renegar ni del saber ni de la fe. Este es un largo proceso que podríamos decir que ni aún hoy concluyó en el campo del pensar. Hoy se discute mucho desde las perspectivas teóricas más avanzadas en el campo de la filosofía, de la sociología, y en el campo de la literatura, de la cultura, esta problemática de desacralización del mundo, esta problemática donde el mundo pierde su representación desde lo sagrado, desde lo místico, desde lo religioso, y va hacia una representación racionalizadora, es decir, en base a razón, y una razón en base a lo científico-técnico, que es el mundo que nosotros conocemos, que es el mundo básicamente hegemonizado por esta razón en los últimos doscientos años. Pero digo, este proceso conflictivo, este real cierre de una historia y aparición de otra, fin de un mundo y aparición de otro, es un largo proceso que provocará que artistas, filósofos, ensayistas, pensadores, tengan que fijar infinitas posiciones en cuanto de dónde venimos y hacia dónde vamos en el proceso moderno.

En este proceso moderno (que planteaba como comenzando a sistematizarse de manera definitiva en el siglo XVII y XVIII), será el siglo XVIII, esencialmente, el que Europa llama "el Siglo de las Luces", el

siglo de los filósofos, el siglo de los pensadores, y de los críticos a las viejas representaciones del mundo, será este proyecto de las Luces, del Iluminismo, de la Ilustración, como tradicionalmente se lo llama, el que va a concluir de sistematizar, de plantear, de albergar el principal pensamiento que hace a los grandes relatos y a los grandes paradigmas modernos en los cuales nosotros estamos situados. Es ese siglo el que lanza la última gran embestida. Y por lo tanto, donde cada una de las variables -el arte, la ciencia, la política, la economía, el pensar en sí- trata de ser articulado, como nueva identidad de los tiempos modernos. Es este siglo XVIII, el que hoy también está en discusión en distintos debates. Ese proyecto de la Ilustración, ese proyecto de lo moderno, este proyecto que nos incluye, y que ha tenido tantos avatares, tantas desgracias, tantas pesadillas, tantos sueños que no se dieron, tantas utopías que mostraron su cara pesadillesca. Estos doscientos años donde nosotros, como América Latina, estamos absolutamente involucrados en este proyecto, con nuestros héroes de Mayo, trabajando al calor esencialmente del pensamiento de la Ilustración francesa. Lo que lee Castelli, lo que lee Mariano Moreno, lo que lee Belgrano son las obras que llegaban en fragatas luego de recorrer cuatro o cinco meses el Atlántico; Voltaire, Diderot, Montesquieu, Rousseau, que van a ser los mismos autores que veinte años antes de la Revolución de Mayo van a ser leídos por los caudillos de la Revolución francesa Robespierre, Marat, Dantón, se van a sentir absolutamente impregnados por el pensamiento de esto que empieza a aparecer de una manera extraña: está el poder de los reyes, está el poder de los ejércitos, está el poder de la Iglesia, pero aparece en lo moderno un nuevo poder, insólito poder, que es el poder del autor. El poder de ese extraño personaje con sus públicos: El poder de estos personajes que en soledad, en bohemia, desde sus arbitrariedades, desde sus contradicciones y complicaciones, viajando de ciudad en ciudad, exiliándose bajo amenaza, escriben libros, escriben páginas, que se imprimirán y tendrán sus lectores. Esos lectores, dedicados más a la política, más a la revolución, más a las armas, más a cambiar la historia, efectivamente, leerán a estos autores. Para el rey, para la Iglesia, para el general en jefe, empieza a ser absolutamente alarmante el poder de esta nueva figura en lo moderno. Es el poder del autor. Autores que cuando se conjugan con hombres que llevan las ideas a la acción conducen, por ejemplo, a la Revolución Francesa y a la cabeza del rey en la guillotina. Robespierre, en sus memorias, abogado de provincia en Francia, personaje gris en sus principios, que luego llega a tener la suma del poder público de la Revolución en su momento más sangriento, utópico y horroroso, cuen-

ta lo que le significó a él la lectura de las obras de Rousseau. Cuenta lo que fue generando en su pensamiento, lo que fue elucubrando a partir de esas ideas de justicia, de pueblo, de soberanía, de desigualdad civilizatoria, de ambiciones, de mezquindades, que Rousseau plantea en su obra. Y si vamos hacia Rousseau, nos vamos a dar cuenta de que el viejo maestro, de un carácter horrible, un caminante de ciudad en ciudad, un hombre de extraña sensualidad para las mujeres, un personaje que escribe teatro, novelas, que van a enardecer, a encandilar a los lectores de su época, que escribe ensayos, que discute, que debate, no sabe, no tiene conciencia de que pocos años más tarde va a haber un Robespierre que lo lea. Y muchos Robespierre, y muchos Mariano Moreno que leen sus obras. Qué acá también van a cometer la "locura", por ejemplo, de producir la revolución en una aldea que era barro y paja, que no tenía más que cincuenta o sesenta manzanas, y mandar ejércitos a dos mil kilómetros de distancia, al Alto Perú; sólo pensarlo parece algo increíble. Esas son las maravillosas locuras de la revolución, de gente que básicamente -porque la aldea de barro y paja no daba para mucho- se nutre en la lectura de este pensamiento moderno que se va gestando en el Siglo de las Luces, en la lectura de estos hombres, en sus escritos que tienen básicamente un carácter de universalidad. Lo que ellos dicen, lo que ellos descifran, lo que ellos especulan, piensan, es para todo lugar y para todo tiempo. Este es el gran proyecto de la Ilustración del siglo XVIII, que va a tener un enorme eco en América Latina y en la revolución norteamericana, en el norte, que va también a beber de la fuente de la Revolución Inglesa del siglo XVII, y que va a ir compaginando un mundo de reformadores que escriben libros, y de revolucionarios que llevan esas ideas a cambio de la historia, a la ejecución del rey como símbolo esencial del fin de una larguísima época. Más precisamente, luego lo que se va a producir en el corazón de la Revolución Francesa, va a ser la tensión entre estos autores que soñaron otro mundo desde la crítica, pero que no pensaron los peligros, los avances, la pérdida de límites de la Revolución y de los propios revolucionarios. Un gran personaje de la Ilustración, que escribe un libro esencial, liminar de la idea de progreso, Condorcet, es un francés que terminará en las cárceles de la propia Revolución. En los discursos finales del caudillo político Robespierre, poco antes de ser él mismo guillotinado, tendrá una alusión a este filósofo de las Luces, Condorcet, diciendo que reivindica la figura del campesino que está amaneciendo en la historia, y no la figura de Condorcet, que no entendió que la revolución, una vez que se lanza, no puede dar marcha atrás.

Podríamos decir que en el ánimo de los autores de la Ilustración, aun en Rousseau, que fue su expresión más radical y crítica, imperaba un ánimo de reforma del mundo. La Revolución Francesa y sus secuelas, las revoluciones de América Latina, serían la otra mano de este pensamiento de la Ilustración, donde además aparecería impregnando la idea de revolución un segundo momento de este pensamiento ilustrado, que es el pensamiento romántico.

El pensamiento romántico, que tiene como centro, casi paralelo a la Ilustración del siglo XVIII, a Inglaterra y Alemania, es aquel pensamiento que si bien celebra la libertad, esa nueva autonomía del hombre, de pensar por sí mismo, ejercerá por un lado una crítica profunda a los sueños totalitarios de la razón científica, y trabajará en ideas de sentimiento, de patria, de amor, de nacionalidad, que combinado con la Ilustración conformarán las dos grandes alas de lo moderno hasta el presente. Uno podría decir que la figura del Che Guevara muriendo en Bolivia en manos del ejército boliviano, es una figura que conjuga por un lado el mandato de la Ilustración científica, porque en el mandato de la Ilustración estará incluido luego Marx; y conjuga el pensamiento romántico: no importa si se pierde o se gana, la cuestión es dar testimonio de que uno quiere cambiar el mundo. Ese pensamiento, podríamos decir, atraviesa toda la Modernidad. En este pensamiento romántico aparece claramente una figura que debate con el científico de la razón técnica: es el poeta. El poeta con un estatuto que ha perdido, pero que era la otra gran vía del conocimiento de la verdad. Desde lo poético-filosófico, lo moderno tendrá su primer gran momento reflexivo sobre su propia identidad a fines del siglo XVIII.

Podríamos decir que la Ilustración entonces es este amanecer, esta aurora de la Modernidad en términos de lo que a nosotros nos interesa, que es la historia de sus ideas, que se va a extender a todos los campos del conocimiento y de lo social. La Ilustración trata de reconstituir la forma de interpretación, comprensión y de generar historia, no sólo en el campo de lo científico y filosófico, sino también en el campo de la economía, la política, en los distintos campos que constituyen el hacer del hombre.

Volvamos a la época presente, que les decía que está discutiendo esta herencia, este linaje que somos. ¿Qué sería entonces, tratando de aproximarnos en términos conceptuales y de definición, la Modernidad? Habermas, filósofo alemán de nuestro tiempo, entra en el debate actual entre modernidad y postmodernidad. Se sitúa en el campo de defensa

del discurso ilustrado moderno; precisamente su artículo más conocido de este debate va a ser "La Ilustración: un proyecto incompleto", o sea que la vuelve a reivindicar como camino de la razón. Como camino de *la razón insatisfecha*, que es el legado más profundo de la crítica ilustrada: el criticarse y vigilarse a sí misma. Para Habermas —y siguiendo en esto el pensamiento de otro alemán, sociólogo, Max Weber, que es, entre fines del siglo pasado y principios de este siglo, el que más trabaja a nivel sociológico, filosófico y del análisis cultural, el problema sociocultural de la Modernidad— la Modernidad es ese proceso de racionalización histórica que se da en Occidente, que conjuga y consume el desencantamiento del mundo instituido por las imágenes religiosas, míticas y sagradas. Por supuesto, Habermas ya trabaja desde una síntesis conceptual con doscientos años de experiencia moderna. La Modernidad es este proceso de racionalización que esencialmente se va a dar en Europa occidental y en sus hijas dilectas que son las Américas. Proceso de racionalización como forma de comprender pero al mismo tiempo de estructurar el mundo, la historia y el lugar del hombre en esa historia. Proceso de racionalización que suple a ese viejo representar religioso, y que Weber va a llamar el "desencantamiento del mundo", problemática que hoy vuelve a estar en discusión porque los teóricos vuelven a plantearse si ese desencantamiento fue superado, no lo fue, o si no se lo busca desde otras perspectivas solapadas.

Racionalización del mundo a partir de saberes, de saberes autónomos que ya no van a responder a dogmas, que ya no van a responder a autoridad de rey o de Iglesia, que van a dar cuenta de su propia esfera en lo que vayan logrando en términos de conocimiento y reflexión. Tres grandes esferas organizan estos saberes racionalizadores que caracterizan a la Modernidad y su comprensión del mundo: la esfera cognitiva, donde reina la ciencia; la esfera normativa, o sitio de las problemáticas éticas, morales, y de sus políticas de aplicación; y la esfera expresiva, arte y estética. La Modernidad, entonces, desde esta perspectiva sociofilosófica, con muchísimo de análisis de la cultura, plantea Habermas, es ese entramado de racionalización. ¿Qué es lo que produce este entramado de racionalización, en el cual nosotros estamos tan situados que nos resulta difícil explicarlo? Nosotros somos exponente claro: cuando ustedes entran a la Universidad de Buenos Aires, están entrando en gran parte al corazón de estas esferas, al corazón de este proceso de racionalización, largamente entretejido, hace más de doscientos años. Están entrando a

una disciplina, a un saber objetivo, no a la comunicación en sí, sino a la ciencia de la comunicación. Al mundo de la ciencia. Nosotros somos parte de este recorrido que tuvo allá lejos a Rousseau, a Newton, a Robespierre, conmoviendo al mundo. Nosotros estamos situados en esta herencia, estamos formando parte de una de las esferas, en este caso la cognitiva, sobre uno de los objetos de estudio que las esferas disponen, la problemática de la comunicación. Algunos autores, creen fervientemente que la ciencia es el verdadero camino hacia la verdad. La cátedra va a tratar de disuadirlos de esta idea, va a plantear que un poeta solitario, quizás viendo un atardecer y pensando en su infancia, está más cerca de conocer la verdad que ocho años de estudio. Pero desde la perspectiva que estamos hablando, es precisamente el camino científico el que se va a imponer en este proceso de racionalización del mundo, como el discurso por excelencia del encuentro de la verdad. Hoy está en discusión todo esto, hoy vuelven a aparecer problemáticas religiosas y vuelve el tema de Dios. Hoy se pueden ver variables estéticas que cuestionan, como ha sido siempre, la Modernidad. Este es otro elemento que quiero destacar. La Modernidad es aquel discurso de la crítica: de la crítica que funda la Modernidad en su crítica a las viejas representaciones, pero que la Ilustración planteará como perpetua crítica a la crítica, como permanentemente crítica al conocimiento dado. La Modernidad será entonces, básicamente, un pensamiento que avanza e infinidad de variables reflexivas que están de acuerdo o no con este avance y lo que implica este avance. Esta, además, es la portentosa fortaleza de la Modernidad. Su imposibilidad de ser pensada como finalizada, porque toda aquella crítica que la cuestione de la manera más profunda, en realidad está siendo Modernidad por excelencia, porque la crítica es fundadora de los tiempos modernos. Esto pasa en muchas discusiones con aquéllos que plantean las variables sepulcricas postmodernas: que en su crítica a la Modernidad, trabajan con el arma secreta y clave de lo moderno que es la capacidad crítica, con que nació. Tenemos entonces este entramado de racionalización con que nosotros vemos el mundo, este entramado de racionalización que no es solamente pensamiento; son instituciones, son historias, son hombres, son biógrafas. En doscientos años -y la Universidad es un fiel exponente de este legado de la Ilustración- es un proceso que entrama lo social y nos da la forma de ver el mundo. Si no existiese este entramado de racionalización sería muy difícil para nosotros, occidentales, ver el mundo. Hasta nuestros más elementales acontecimientos están situados en el campo de una racionalización del mundo a la que nosotros nos adecuamos,

a la cual nosotros criticamos, a la cual dejamos de lado algunas veces pero que forma parte de esta racionalización moderna que asume Occidente como su historia en los últimos doscientos cincuenta años.

¿Qué hace esta racionalización, este entramado de racionalización que es la Modernidad? Primero, *objetiviza la historia*. Frente a distintas variables interpretativas, más allá de su variación y multiplicidad, hay una conciencia de que existe un punto necesario de encontrar, la objetividad de la historia. Esto lo hará cada uno a su manera: el periodista a su manera, el sociólogo a su manera y el dentista a su manera, pero indudablemente hay una necesidad de objetivizar la historia que este proceso de racionalización permite.

Por otro lado, este proceso de racionalización es un *proceso esperanzador*, se sitúa en el optimismo de la Ilustración, en el progreso indefinido, en la capacidad civilizatoria hacia una felicidad definitiva para el hombre. Por lo tanto *le otorga a la historia un sentido*, un fin, una meta, que es lo que también hoy está profundamente puesto en cuestión, por ideas, variables y teorías filosóficas y por análisis y enfoques postmodernos que se preguntan cuál sentido, qué sentido unitario le quedó a la historia. Ninguno, al parecer. Por otro lado, este proceso de racionalización *discierne en la complejidad y el caos de lo real una variable interpretativa que nos permite situarnos en el mundo*, tener nuestras metas, tener nuestras utopías, saber encausarlas, saber llevarlas a cabo, responder a este entramado. Finalmente, podríamos decir que este proceso genera permanentemente, y época tras época, un horizonte, *una cosmovisión global*, un mundo de grandes relatos que lleva adelante la historia de las sociedades. El gran relato de igualdad, de las ideas liberales, de la revolución, de la democracia. Se los llama grandes relatos o metadisursos porque son discursos liminares, fundadores de otros relatos y del proceso moderno, y que no han cesado de llevarlo a cabo. Nuestros héroes de Mayo han trabajado en pro de estos ideales, independizarse de España, tener un gobierno propio, ser soberanos, tener autonomía, son todas las grandes metadiscursividades de la Ilustración. Hoy parecería que estas grandes metadiscursividades para ciertos autores están en profunda crisis, están en profundo debate, en una suerte de disolvencia, que nos hace pensar si no estamos en las estribaciones de esta modernidad que inaugura sistemáticamente el tiempo de la Ilustración.

Hay otra mirada para pensar la Modernidad, que también va a ser incorporada al estudio en esta cátedra. Que no toma fundamentalmen-

te, como venimos viendo hasta ahora, este proceso sociocultural estructurado en grandes esferas del saber y del conocimiento de la verdad objetiva, y de racionalización a partir de eso del andar de la historia, sino que toma en cuenta la *subjetividad moderna en esa historia*: Nosotros. La subjetividad que atraviesa la historia en términos de un dibujo de individualidad que puede definir épocas. Hoy se discute cuál es la *subjetividad* de nuestra época. Cuál es la *subjetividad* de la juventud, qué piensa, qué valores tiene, cómo se relaciona, ¿Se parece a los abuelos? ¿Se parece a los bisabuelos? ¿Se parece a los padres? ¿Choca, se enfrenta, genera nuevas variables? La *subjetividad* entonces puede ser mirada desde este planteo problemático, y ha sido mirada en forma de una línea teórica de pensamiento. La *subjetividad* es el lugar donde el sujeto, donde el individuo realiza infinitos intercambios simbólicos con el mundo. Acá nosotros estamos trabajando en un mundo de *intercambio simbólico*. Yo les estoy planteando solemnemente lo que es la cátedra, les estoy hablando de libros, de autores, y ustedes escuchan, van recibiendo. Hay un mundo en el cual ustedes están actuando *subjetivamente*. La *subjetividad* posee infinitas fragmentaciones. Según el lugar donde se encuentren actúan de determinada manera. Una *subjetividad* fragmentada, fugaz, inestable, precarizada, en donde se trata de analizar de qué manera se hace presente lo moderno a través de esta *subjetividad*, es decir, de las relaciones del yo con los otros, y del yo consigo mismo. Del experimentar del yo las nuevas formas de espacio y tiempo, en cada época. Las épocas de la Modernidad han tenido infinidad de relaciones del sujeto en términos temporales y espaciales. Empezó en carreta, después fueron trenes, después fueron aviones, nuestra relación con el mundo cambia permanentemente en lo temporal y lo espacial. Si un proceso para organizar, por ejemplo, un intercambio comunicacional llevaba a pedir a la operadora que nos comunicase con Italia, hoy se puede hacer vía computadora, quiere decir que nuestras relaciones, nuestra *subjetividad* se va metamorfoseando permanentemente en relación al tiempo y al espacio. ¿Cómo reacciona esa *subjetividad*? A partir de estas variables, ¿de qué manera es esta *subjetividad* urbana, masiva, telematizada, cuál es su identidad? La *subjetividad* moderna ha vivido -desde esta perspectiva- infinidad de problemáticas que aparecen ahora desde esta otra perspectiva de análisis y tienen mucho que ver con lo que ustedes van a estudiar. Es una *subjetividad* moderna que ya en el siglo XVIII y XIX, sobre todo a principios del siglo XX, comienza a vivir la *metrópolis* de una manera definitiva. La historia moderna deja de pasar esencialmente por

lo rural y va a pasar por la *metrópolis*. La *metrópolis* reúne toda la historia. La *metrópolis* tiene pasados, presentes y futuros inscriptos en sus lugares. Tiene museos, monumentos, tiene McDonald y tiene la fábrica, tiene las computadoras. La *metrópolis* es un lugar donde se está trabajando permanentemente con todos los tiempos de la historia. Qué es esa *subjetividad* de la *metrópolis*, que ya no es la *subjetividad* de un hombre habitante, de un pueblito, de la ciudad pequeña; Rousseau, en el siglo XVIII, tiene una hermosa novela, *Julia o la nueva Eloísa*, que cuenta el principio de este proceso moderno porque el protagonista va de un pequeño pueblo hacia París, y desde allí le cuenta lo que es la *metrópolis* a su amada, que sigue en el pueblito. Y lo que le va a contar fundamentalmente es ese descubrimiento -dice Rousseau- de que la gran ciudad es el mundo, y lo que queda fuera de la ciudad es un mundo que desapareció.

También la relación de la *subjetividad* con *las masas*, nosotros somos ya sujetos acostumbrados a las masas. Somos sujetos masas. Estamos acostumbrados a vivir entre ellas: un individuo de hace ciento cincuenta años se volvería loco hoy en Buenos Aires. La otra gran variable de la *subjetividad* es la relación con *los medios masivos*. Esta *subjetividad*, desde el pensarse a sí mismo, piensa qué significan los medios de masas, qué significa esa comunicación que atraviesa e iguala al conjunto de la sociedad. Qué significa que un titular de un matutino haga que millones de personas, cuando se encuentren con otra digan "¿Viste lo que le pasó a Maradona?" Qué significa la Modernidad desde esta *subjetividad*. Es la *subjetividad* acostumbrada a vivir de horarios, a vivir de cuadrículas, a vivir de lugares a los que tiene que ir puntualmente, vivir de su función en esta *sociedad de masas*, hegemónicas por los medios de masas o *sociedad massmediática*, como se la llama ahora.

Es una *subjetividad* que plantea en la *metrópoli* grandes problemas: el anonimato, la soledad, la marginación, la pérdida de identidad, la dinerización de todo vínculo. Algunos autores, algunos novelistas hablan de que esto es el absurdo de la vida, que ya no quedó vida, y otros se plantean la forma de explicarse la vida de la ciudad, esta *subjetividad* anónima o esta *subjetividad* que trabaja esencialmente desde la problemática de la soledad. Problemática no sólo de la novelística, también de la poética, de la canción rock. Permanentemente se están trabajando estas problemáticas de la nueva *subjetividad* en la sociedad y en la ciudad, que no es la de nuestros padres, la de nuestros abuelos, que es una variable distinta, pero que permite trabajar la problemática de lo moder-

NICOLÁS CASULLO

no. Esta problemática tiene un momento central para ser explicada, que es el aporte que le hace la historia de la estética al estudio de la Modernidad. Porque precisamente, cuál es el espacio donde una subjetividad, una individualidad, una soledad, desde la imaginación, desde la sensación, desde el sentimiento, desde la sensibilidad, desde la crítica, va a expresar mejor que nada, anticipadamente, este problema de nuestra subjetividad en el mundo y en el espacio y en el tiempo y en la ciudad. El arte de las grandes novelas del siglo XX, pero también el arte de las películas más excelentes de ésta última época, nos están planteando, desde la visión del arte, esta problemática de la subjetividad disconforme, pesimista, optimista, desarraigada, arraigada, violenta, no violenta, esperanzada, utópica, escéptica; es precisamente el arte uno de los elementos más fuertes para trabajar el tema de la Modernidad desde esta perspectiva que estudia los planteamientos estéticos.

## VIENA DEL '900. UN BARÓMETRO CRÍTICO DE LA CULTURA

*Teórico Nº 2*

◆  
Nicolás Casullo

Vamos a situar el principio de este siglo, pleno corazón del espíritu moderno, un momento muy clave de nuestra historia que hace a nuestra forma contemporánea de ser y pensar. Empezaría por una escena que simboliza el espíritu de la Modernidad en sus mayores alcances. La escena transcurre en 1902, un día otoñal en Londres, un amanecer de frío y de llovizna, a las seis de la mañana. Un joven va buscando una dirección hasta que la encuentra. Golpea el picaporte y le sale a atender una mujer, y el joven pregunta por un tal Mr. Ritcher. Cuando la mujer le pregunta de parte de quién, el joven se identifica como "la Pluma". Lo hace pasar. En la recepción, al poco tiempo, aparece Mr. Ritcher, un hombre de treinta y dos años más o menos, más viejo que este joven que lo ha ido a visitar. Se abrazan cálida y largamente como si hiciese mucho que no se ven. El tal Mr. Ritcher es Vladimir Lenin, exiliado en Londres, escapado de las tenazas del gobierno del zar, desterrado en una pequeña vivienda en Londres. El joven de veintiún años que lo va a visitar es León Trotsky. Ahí se abrazan los dos. En 1902, son personajes marginales, sin patria, sin trabajo, sin un peso en el bolsillo, sufriendo la penuria de lo que es estar exiliado. Trotsky, el que se hizo pasar por "la Pluma", porque así lo llamaban por su alta capacidad para escribir artículos, ha-