

LA ESCENA PRESENTE: DEBATE MODERNIDAD-POSMODERNIDAD

Teórico N° 9



Nicolás Casullo

La clase pasada hablamos de los años '60. Hoy vamos a tratar de construir un escenario amplio, global, sobre lo que sería la escena del presente. Cómo esta escena va siendo configurada por distintos elementos que van a dar pie a un momento teórico, político, cultural en el campo de las ideas, la discusión de lo moderno y lo que se da en llamar posmoderno, que en gran parte es el tema de esta clase. Indudablemente esta última palabra, posmoderno, la habrán leído en artículos, libros, notas periodísticas, y también conversado; pues forma parte de un debate que hace a nuestra época en el campo de las ideas.

Podríamos decir que nosotros estamos signados por una serie de elementos que vamos a tratar de desentrañar y que forman parte, lo sepamos o no, lo asumamos o no, de lo que está aconteciendo en relación a este mundo histórico cultural de ideas, donde hemos visto posiciones de derecha, de izquierda, de vanguardia; donde hemos hablado de revoluciones sociales y políticas, de instituciones teóricas como la Escuela de Frankfurt, que han tratado de explicar lo que acontecía en el siglo XX en el campo de la cultura, del espíritu, del sujeto social, de las especulaciones. Podríamos decir que nuestro tiempo, para esta configuración, se arma a partir de diferentes elementos, ninguno de los cuales por sí solo establece una época,

pero su conjunción sí nos da un entramado, también una atmósfera, en la cual estamos situados.

Confluye en esta escena del presente que vivimos, como primer elemento, lo que se dio en llamar la crisis del sistema capitalista. *Crisis del sistema capitalista*, que por supuesto no es una crisis como la que pensaba el marxismo o la revolución, cincuenta años atrás, una crisis terminal, sino que es una crisis de reformulación. Una crisis particular en la cadena de muchas etapas de crisis que vivió el capitalismo. A mediados de la década del '70 tiene su fin la onda expansiva de un desarrollo sostenido del capitalismo, que se iniciara en la segunda posguerra, y la lenta hegemonía a partir de esta crisis (que se va a emblematicar, a mediados de los '70, con la famosa crisis del petróleo), del capital especulativo financiero por sobre el clásico capital de inversión industrial. De esto que estamos diciendo tenemos en nuestro país una de las experiencias más concretas, aunque va más allá de la Argentina.

Hay un segundo elemento de profunda importancia, que es la *crisis del llamado Estado de Bienestar*. Este es un modelo de Estado característico de un determinado momento del capitalismo en nuestro siglo. Ahora se trata de la crisis de tal Estado, es decir, del Estado interventor, del Estado que interviene en la sociedad decidida y categóricamente, tratando de ordenar lo social y lo político en relación a las salvajes y permanentemente cambiantes alternativas del mercado. Este Estado de bienestar, un Estado distribucionista, había sido un Estado garante de la política de empleo, sobre un fondo paradigmático de la sociedad del pleno empleo. Fue un Estado protector y organizador de la fuerza de trabajo, lo que acá formó parte del llamado Estado populista. Ese Estado -no solamente acá- entró en profunda crisis, en el marco de la crisis global del capitalismo.

Se registra como tercer elemento una *crisis del proyecto político e ideológico alternativo al sistema capitalista*. Crisis teórica, política, ideológica, pragmática, de los proyectos socialistas, comunistas, nacionalistas, que son los que impregnaron -utópicamente, quizás- por última vez en este siglo, los procesos de los años '60. Entre otras causas, la crisis del Estado de bienestar que aludimos, gravita fuertemente sobre la crisis de los proyectos alternativos al capitalismo a la que hoy se asiste. Pero también se agrega a esto la crisis de las experiencias históricas del mundo comunista, del llamado socialismo real o del llamado mundo bajo la égida de la ex-URSS, que aparecía -ya no para la generación de los '60, pero sí para las anteriores-, como experiencia histórica, como el primer punto de llegada de alternativa política posible al sistema capitalista.

En cuarto lugar, podríamos incluir la *crisis de los sujetos sociales históricos*. Decíamos la clase pasada que uno de los elementos fuertes que tuvo la década del '60 es el pensar (y en eso ser heredero de los últimos ciento cincuenta años de historia) a ciertos sujetos sociales como los que iban a protagonizar el cambio social. En ese sentido, la clase obrera, como la clase dinámica, la clase explotada pero mesiánica en el sentido de que contenía en ella -vía política, vía conciencia ideológica, vía práctica de protesta y práctica revolucionaria- la posibilidad de constituir un nuevo mundo poscapitalista. Así como la clase burguesa se había ido constituyendo a lo largo de centenares de años y había desplazado del poder a la nobleza, emergía según la lectura marxista y de la izquierda en general, esta otra clase como portadora concreta de otro y definitivo cambio histórico. Decíamos la clase pasada que cuando los estudiantes de París del '68 y los estudiantes de América Latina, una vez avanzadas posiciones, una vez conquistadas determinadas posturas, una vez organizados militantemente, tomaban conciencia que el protagonista del cambio era esencialmente la clase obrera organizada, el sector básico explotado por el capitalismo. Lo que se vive en nuestros últimos veinte años es una crisis profunda de este sujeto social, de este sujeto económico, de este sujeto político. Una desagregación, una pérdida de poder sindical y político de este sujeto, una interrupción de su crecimiento cuantitativo y cualitativo. Una disminución acelerada de los contingentes de la clásica clase obrera. En esto nuestro país es un reflejo fuerte de esta variante. En 1954 ya la clase obrera argentina organizada contaba con cuatro millones de trabajadores, y hoy creo que no llegamos a esa cifra, es decir, a una cifra de hace cuarenta años. Reflujo de fuerzas y de protagonismo no sólo sindical, no sólo en el lugar de trabajo, sino, sobre todo, protagonismo político. El sujeto social obrero que permitía la utopía de un cambio socialista, hoy ha perdido el noventa por ciento de su protagonismo político, que se daba desde distintas variables: se podía dar a través de sindicatos, a través de partidos, a través de agrupaciones independientes.

Se anota como quinto elemento, como otra característica de la escena actual -y esto es más profundo, más cultural, más definitivo en cuanto a la historia de un sistema, de un tiempo moderno-, la *crisis de la sociedad del trabajo*. Esto es, crisis de un modelo sociocultural, paradigmático, de sociedad. De la sociedad basada centralmente, en el constante aumento de sus fuerzas productivas, fuerzas que coincidían con la clásica inversión capitalista en la industria, con la centralidad que tenía en la historia capitalista lo fabril, la fábrica, y que hace a la cosmovisión de una sociedad basada en el

trabajo de todos, en el trabajo en crecimiento, el trabajo en aumento. Lo que decíamos desde la idea del Estado de bienestar, una sociedad del pleno empleo. Hoy podríamos decir que a partir de variantes tecnológicas, de variantes de recambio productivo, está en discusión esta centralidad cultural de la sociedad posible de ser leída como la sociedad del trabajo (por ejemplo, para el pensamiento de Carlos Marx). Para el pensamiento moderno de más avanzada, más ilustrado, la sociedad del trabajo era la forma de leer la modernidad capitalista.

Aparece, como sexto elemento, algo que recién se mencionó, que es la *crisis de las formas burguesas de lo político y la política*. Todos estos factores se conjugan entre sí, se interrelacionan y se van afectando y condicionando entre sí; y en este sentido, la crisis de las formas clásicas burguesas de lo político y la política se inscribe como consecuencia de esto que venimos diciendo. Es decir, crisis de la capacidad de actuación de la forma tradicional de partido político, de las formas tradicionales de representación, de la capacidad de persuasión de los tradicionales partidos políticos, de su posibilidad de diferenciarse política e ideológicamente entre sí frente a un estado de la crisis que hace que cualquier partido político (y no solamente aquí) aparezca asumiendo el Estado y cumpliendo el mismo programa, sin casi diferencias uno de otro. O sea, la imposibilidad históricamente moderna de diferenciar sus programáticas políticas. La ocupación del Estado lleva a una indistinción de partidos políticos. Esto lo vivimos claramente cuando planteamos cuál es la diferencia programática entre uno y otro partido frente a cada elección. Lo que se percibe claramente es que la administración de la crisis hace superflua la diferenciación de los partidos. Esto provoca en ellos una crisis profunda, pues los partidos precisamente en la modernidad clásica, del siglo XIX y del siglo XX, aparecían como instancias realmente confrontadoras entre sí, ya sea por inscripción de clase, por programas y horizontes opuestos.

Tenemos entonces la crisis del Estado de bienestar, la crisis del sistema capitalista, y el neoliberalismo planteando lo oportuno de esta crisis del Estado de bienestar. Lo "beneficioso" de la crisis, según el neoliberalismo, del Estado demagógico del "despilfarro", del Estado social que siempre se tenía que hacer cargo de los que no tenían trabajo. Este neoliberalismo de corte salvaje en el cual nosotros estamos viviendo, se sitúa en el marco de cosas que caen, que se agrietan, de esta pérdida de la prototípica escena moderna que vivíamos todavía en los '60 y que hoy ha sufrido mutaciones y metamorfosis por lo cual el neoliberalismo aparece como dando supuestamente una respuesta pragmática, "realista", "verdadera", para la posibilidad de continuidad del proceso histórico.

Precisamente la crisis de lo político hace que hoy la gran corporación que maneja el mundo sea la corporación del capitalismo concentrado a escala planetaria, que son los sectores que deciden las políticas más allá de la preocupación o de la intervención de los Estados. Todo esto es materia de una actualidad absoluta: es lo que estamos viviendo.

Por otro lado, como séptimo factor se da (ya no en términos de crisis sino como elemento fuerte a tener en cuenta para dilucidar esta escena que estamos viviendo), *la emergencia de un tiempo cultural de reconversión tecnológica y de revolución tecnológica*, en algunos casos de enorme importancia: esta variable cibernética informática produce el quiebre de lógicas productivas, desactivación de tradicionales líneas inversoras y productivas, reformulación de tipos, categorías y niveles de trabajo, reemplazo colosal del hombre por máquinas, pasaje cibernético de las operatorias empresarias y gerenciales, planetarización del capital financiero más allá de la posibilidad de intervención de los Estados. Esta reconversión, este reciclaje, esta producción tecnológica, produce mutaciones en la escena, frente a las cuales las políticas, sobre todo las políticas progresistas y de izquierda, no encuentran todavía respuesta. Hoy la izquierda europea plantea, por ejemplo, cómo pensar una sociedad que ya nunca va a volver a ser sociedad del pleno empleo, que va a tener enormes dificultades en trazar variables del Estado de bienestar como se plantearon hace veinte o treinta años, preocupaciones para reconstituir un programa de izquierda, que en realidad obliga y desafía a proyectar culturalmente la problemática, porque uno más uno ya no da dos.

Como octavo elemento de enorme importancia en esta escena se procesa, en los últimos treinta años, una cada vez más intensa *instrumentación cultural, desde los poderes del capital que tienen la posesión del mensaje de masas, informativo, publicitario, ficcional, de entretenimientos, deportivo, sobre lo social*. El negocio que hoy llamamos "de la cultura" pero que no significa un programa de televisión de una ópera en el teatro Colón, sino la cultura de consumo cubriendo la casi totalidad de los aspectos conformadores de la vida. La cultura de la zapatilla, la cultura del peinado, la cultura de las golosinas, la cultura del veraneo, la cultura de los electrodomésticos, la cultura de la moda, la cultura de qué soy y cómo me pienso, qué quiero, dónde tengo que ponerme, qué tengo que hacer, qué me tiene que gustar, dónde tengo que ir, qué tengo que recordar, de qué me tengo que olvidar. Esas microculturas hoy están -como nunca en la historia- manejadas en términos de poderes tecnoculturales de alcances mundiales, globalizantes, homogeneizantes. Manejadas en términos massmediáticos, vía

producción del mensaje masivo para el consumo. Si hace treinta o cuarenta años un joven podía pensar sobre su propia identidad en lo social, "Yo soy obrero porque mi padre es obrero, yo encuentro mi lugar en el lugar de la producción, de obrero, en cuanto trabajo en algo similar", hoy el nivel de construcción cultural de los sujetos es casi mayor y tan determinante como ese lugar donde antes uno hallaba su identidad de acuerdo al sitio en que encontraba en la relación capital y trabajo. Hoy ese mismo joven, si puede a través de diversas variantes de consumo, de crédito, de pagos en cuota, estar "empilchado" como alguien que no es obrero, si ese joven es deglutido por los consumidores de algún cantante internacional de moda, si ese joven se inscribe fervientemente en la virtualidad y el simulacro de la pantalla, encontrará su identidad en esa otra cultura de la vestimenta, del rock, de la TV, de lo que consume, de lo que precariamente consume, de lo que ambiciona consumir. No obstante, en el trasfondo de su realidad social, la propia sociedad también le transmite lo ilusorio, lo frágil, lo aparente de ese ser consumidor, para mostrarle por infinidad de otras vías crueles, bestiales, concretas, materiales, que el espejismo de la identidad del consumo se resquebraja día tras día a partir de la otra cara del mercado. La cara de la falta de trabajo, de oportunidades, de perspectivas, de que llegan siempre los realmente pudientes, bien situados, altamente instruidos. La cara de que, como nunca, hay ganadores y perdedores. Podríamos reflexionar -y esto fue muy discutido a lo largo de estos ciento cincuenta años- cuál era el sueño o el paradigma de la clase obrera, cuál era su punto de llegada. En ese sentido el marxismo no ha sido muy claro en cuanto a la índole de valores de su propia utopía. No ha producido nunca ni utópica ni concretamente una ruptura cultural auténtica en relación a lo que podríamos llamar el modelo burgués de vida. En todo caso, a *grosso modo*, el socialismo ha convalidado en lo sustancial a este capitalismo que existe, hombres, cosas, mercancías, apetencias, pero para todos y no para unos pocos. No ha producido una ruptura cultural categórica en sus concepciones, que planteara por qué esto que existe, por qué estas lógicas imperantes de progreso, por qué estas formas tecnológicas de llevarlo a cabo, por qué esta historia de "adelantos" que nos oferta la civilización industrial, por qué el supermercado. Esto lo hemos visto cuando en 1989 cae el muro de Berlín, y se libera el mundo de Europa del Este del despotismo stalinista-comunista: los alemanes liberados corren hacia el supermercado de Alemania Federal. Cuarenta años de cultura socialista de la escasez, no produjeron una ruptura cultural con un modo de vida capitalista. No era una crítica al stalinismo desde una izquierda democrática y recuperadora del auténtico socialismo lo que se ansiaba, eran los seis pisos

del supermercado de Berlín repletos de mercancías al por mayor. No está mal, no está bien, no se trata de juzgar, sino de pensar ¿qué fue lo diferente? Esto fue un categórico triunfo, entre otras cosas, de la industria cultural capitalista. Pasaje, por lo tanto, de los clásicos sujetos económicos sociales, a ser tipos y prototipos culturales, audiencias, públicos, plateas, televidentes. Desde ahí nos asimilamos y nos vemos.

La escena de nuestra actualidad nos muestra, por lo tanto, profundas mutaciones en todos los planos. Nuevas dimensiones necesitadas de ser analizadas en sus aspectos objetivos y subjetivos. Aparición de actores sociales colectivos, desaparición de otros, caídas de ciertas programáticas utópicas, ingresos de nuevos horizontes de problemas. Cambios profundos de la sensibilidad de los hombres y mujeres en sus respectivas historias. Forja de dilemas sin antecedentes, que se agregan y superponen a los de vieja data. La historia no se detiene, no se agota en el mundo de la gente, de los pueblos. La vida, las contradicciones, las injusticias, lo infinito no resuelto por el hombre hacia sí mismo, reponen la historia día tras día. Ya sea en reivindicaciones por nuevas formas democráticas. Ya sea a través de reclamos de las minorías postergadas. Ya sea en la denuncia a las aberrantes diferencias sociales que se extienden. O en defensa de derechos humanos suprimidos. O contra iniquidades que no han sido superadas. Lo cierto es que este tiempo de metamorfosis de escenarios en lo económico, en lo político, en lo tecnológico, en lo cultural, necesitará un largo tiempo de teorías y acciones que lo interpreten y lo lleven adelante. Las modificaciones parecen tan rotundas, los trastornos dan la sensación de ser tan drásticos, que nos preguntamos ¿Asistimos a un decisivo cambio de época civilizatorio? ¿Estamos entrando en un tiempo cultural en absoluto quiebre con los anteriores? ¿No sirven ya los parámetros modernos de nuestra cultura para radiografiar lo que va aconteciendo? ¿El viejo proyecto moderno vive sólo una crisis aguda de referencias y paradigmas, o ha llegado a su final? ¿Persiste la historia tal cual la comprendíamos, o se trata de otra historia frente a la que no tenemos herramientas adecuadas de análisis? ¿Podemos hablar desde las clásicas subjetividades y sensibilidades con que reconocemos al sujeto moderno? ¿O ya tenemos que dar paso a un trastocamiento de esa subjetividad y esa sensibilidad y empezar a reflexionar desde otras condiciones con respecto a ese sujeto de razón?

Nos encontramos entonces, con esta nueva escena histórica, donde los teóricos de la cultura, de lo social, de la historia, se plantean, preferentemente un tiempo reflexivo sobre qué es hoy lo moderno. Y a partir de esa pregunta, también qué fue, en qué consistió ese largo tiempo hoy en crisis,

que nos desconcierta o parece consumado. Realizado en sus paradigmas, prospectivas, utopías, sentidos, ideas. Un tiempo de *autoconciencia de la modernidad* desde diversas y múltiples lecturas indagadoras. Un tiempo donde en la problemática de discusión, en el campo de las ideas, se instala un debate entre dos nociones, entre dos conceptos, entre dos palabras, entre dos apreciaciones del mundo y de la historia: modernidad-posmodernidad. Modernidad, que remite a todo lo que fuimos viendo en este siglo XX, a aquel legado del Proyecto de la Razón Ilustrada del XVIII. Posmodernidad, como una noción conceptual que plantearía que estamos más allá, cronológicamente, de la modernidad. Que de lo que se trata es de un corte cultural profundo, decisivo, terminante: se agotaron las razones de la modernidad, sus capacidades de dar cuenta de la propia historia. Se agotó un tiempo largo de la propia razón crítica ilustrada, ultimada por los propios fracasos y pesadillas que mostró lo moderno. Desfondada por su propia ilusoriedad en las formas en que se representó la verdad, lo real, los sujetos, la conciencia, la historia, los objetivos, los medios de llegada.

El debate modernidad-posmodernidad va a desplegarse en lo estético, en lo cultural, en lo ideológico, en lo sociológico, en lo científico, en lo político. Se da en el marco de esta crisis, de esta mutación, de esta metamorfosis de lógicas económicas capitalistas. Se da en el marco de las lógicas políticas, dando cuenta de su incapacidad para hacer frente al mundo que nos toca vivir. Aparece también la crisis en las lógicas alternativas al sistema, que perdieron su capacidad utópica, su capacidad de convencimiento. Se evidencia en las lógicas tecnológico-productivas, que desarmaron formas de administración del mundo. Hoy podríamos decir que una red de computadoras que unifica la Bolsa de Tokio, Hong Kong y Washington, es más poderosa para decidir los destinos diarios de todos nosotros, que una reunión de mandatarios latinoamericanos. También las lógicas de administración del mundo aparecen modificadas en relación a una forma clásica de pensar el mundo. Se evidencia también la crisis en las lógicas sociales que ven desaparecer sujetos y actores modernos, lógicas desde donde era pensado el sistema y su contrasistema. Por ejemplo, un nuevo actor de estos últimos años son las grandes corrientes migradoras: hondureños, salvadoreños, peruanos, cubanos entrando en EE.UU., grandes corrientes migradoras del sudeste asiático, nosotros recibiendo grandes corrientes migradoras de otros países sudamericanos. Migraciones millonarias de África asentadas en Europa para plantear y reivindicar sus identidades nacionales, no para integrarse, para europezarse.

Es un nuevo fenómeno, es un nuevo tiempo sociocultural, que si bien tiene antecedentes profundísimos como en nuestra historia (dice el escritor mexicano Carlos Fuentes, que si los mexicanos descendemos de los aztecas nosotros descendemos de los barcos), en el sentido de que nosotros también conocemos, en el fin del otro siglo, el XIX, el ser refundados por corrientes migradoras de primera importancia. El fenómeno ahora es parecido en algunos aspectos, pero diferente en muchos otros de importancia. Este es otro tipo de corrientes migradoras, millonarias en número, contemporáneas entre sí y en parte muy arbitrarias en sus variantes, hijas de una globalización económica que arroja como manadas en el planeta muchedumbres de uno a otro lado en todos los continentes, regiones, territorios, ciudades, para conformar una nueva constelación de problemáticas, de inéditos cruces y confrontaciones culturales, una nueva forma de padecer el mundo, de plantear identidad. Una nueva forma de relacionar presentes, pasados y futuros alterados, cercenados, recompuestos. Las clases obreras de cada país habían tenido decenas de años de teorización y práctica política que las ubicaban en un lugar posible de vanguardizar y protagonizar el cambio social. Nación, Estado, clases sociales. En esa unidad, ya fuese castigada o no, quedaba encerrada una lógica y una posible resolución de cada historia. La razón moderna había pensado para tales circunstancias. El mundo se entendía desde esas circunstancias objetivas y subjetivas.

Esta nueva escena mutante, de pérdida de identidades, de globalizaciones que crecen, es la que nos compete. Es la escena donde estamos ubicados en nuestro país con todas las variaciones nativas, vernáculos, de estas crisis y de la marcha del modelo neoconservador liberal que lleva adelante el gobierno. Podríamos decir que estamos situados en las generales de la ley de América Latina, igual que en USA y también de Europa, con la diferencia de que las miserias, injusticias, diferencias sociales, en el caso de América Latina son mucho más patéticas, dolorosas, históricas, difícil de resolver, que en el resto de ese primer mundo.

En la primera clase, cuando empezamos a hablar de lo moderno, habíamos citado a un filósofo alemán que dicta clases en la Universidad de Frankfurt, Jürgen Habermas, quien además ha escrito varios e importantes libros sobre la relación entre filosofía y modernidad, el tiempo postmetafísico, etc. Habermas se planteaba (y se contesta afirmativamente) sobre si lo moderno sigue respondiendo a ese mundo de lógicas de la razón moderna que inaugura el proyecto de la ilustración, aquel proceso de racionalización de la verdad en todos los planos de la vida y la sociedad, desencantador de un

mundo instituido durante siglos por imágenes religiosas, míticas y sagradas. Lo moderno fue este proceso de racionalización a partir precisamente de la centralidad de la razón con base científico-técnica, que racionaliza el mundo y deja atrás las explicaciones en términos religiosos, mágicos, milagrosos, sagrados. Proceso de racionalización organizado en distintas esferas del saber de la razón: la esfera cognitiva, de la ciencia. La esfera normativa, de la ética, de la moral, de la política. Y la expresiva, que era el arte. La característica de lo moderno es esta conciencia de un mundo racionalizado, objetivado racionalmente como proyecto y fundamento de verdades universales. Proceso, por lo tanto, de racionalización que debemos entender como objetivización histórica de estructuras racionales. Es decir, el mundo pasa a ser un momento objetivable racionalmente, un proyecto que yo estoy trabajando racionalmente y organizando, entramando, dándole sentido, o sea, llevando lo histórico a un momento objetivo vía racional. La racionalización, sería un plano ordenador del proyecto histórico totalizado, unificado, universalizado, frente a una historia múltiple como infinito desorden. ¿Cómo entiendo yo a la historia? ¿Para qué la historia? ¿Cómo llevo adelante este proyecto? ¿Bajo qué ideas lo llevo adelante? Ya no porque Dios así lo quiso en su inefabilidad, sino vía razón, elaboración, reflexión, racionalidad. Este horizonte racionalizador que caracteriza a Occidente y lo pone en el campo de su *Modernidad*, puede también entenderse como un manto cultural, conciente pero también inconciente en nosotros, porque nadie se va a preguntar cosas a este nivel (en el sentido de por qué tengo que progresar, por qué hay que tener dinero, por qué hay que trabajar). Este horizonte es una gran trama cultural que no está puesta esencialmente en discusión: es el proyecto en sí. Es la racionalización a través de la cual va a pensar la ciencia, va a plantearse la práctica en el campo de lo ético y lo moral, y va a plantearse la expresión estética. Puedo ser crítico, puedo ser cuestionador de muchos aspectos de ese proyecto de la razón, pero no de ese horizonte de racionalidad que involucra a todos, donde la racionalidad lo que está planteando es que se necesita saber y preguntarse permanentemente, humanamente, por el sentido de la historia, ya sea desde un artista, desde un científico, desde un cura, desde un político, desde un filósofo.

Gran tejido entonces, trama cultural que en sus grandes discursividades fija fines, objetivos, lógicas, fundamentos de acción, y donde, a través de esta racionalización, la modernidad toma conciencia y verifica su propio origen y propia marcha en la historia. Si va yendo bien o mal, de acuerdo al proyecto que se planteó desde la razón como fuerza fundante, y desde la

crítica a aquella razón fundante. Algunos afirmarían que este círculo de razón es una galimatías, una encerrona, un despropósito del propio sueño racionalista. La historia, desde la emergencia rudimentaria y luego más asentada de la producción capitalista, experimenta una modernización salvaje; la modernización de lo social, la modernización industrial, los obreros, la fábrica, las grandes revoluciones industriales. Y una modernización cultural, verdades, fundamentos, formas de la conciencia, lógicas, teorías, sistematizaciones, valores, normas de acción, que tienen que dar cuenta de este proceso aluvional moderno, que tienen que decir "Me gusta, no me gusta; lo quiero, no lo quiero; va hacia un fin, tiene una meta, tiene un sentido". Podríamos decir que la lucha entre el burgués y el proletario, entre el liberalismo y el marxismo, entre las posiciones de derecha y las posiciones socialistas, tuvieron este denominador común de racionalización que compartieron ambas partes en litigio, denominador de fuerte fondo racionalizador con que Occidente plantea su forma moderna en la historia. Junto a la modernización estructural aparece esta modernización cultural de las ideas, del pensamiento, de la reflexión, de las hipótesis del saber que señalan el sentido de la historia, que señalan su porqué a la historia, su para qué, su cómo hacerse la historia, su qué sujeto para esa historia. Según Habermas, para los enfoques funcionalistas y conservadores de la sociología de los años '50, el mundo de la modernización social se ha desfazado, en las últimas décadas, de aquella capacidad que tuvo la modernización cultural para orientar el proceso histórico. Aquí se precipita un momento delicado y fuerte para los tiempos modernos. Frente a esta última gran etapa de modernización, desde la segunda posguerra en adelante, este último momento racionalizador, cultura lo denominábamos, pareciera que ha quedado en situación de obsoleto, de perimido, incapacitado de dar respuesta a aquellas preguntas: para qué historia, por qué la historia, hacia dónde vamos, cuál es el punto de llegada, por qué ese punto de llegada, cómo hacer la historia. Las ideas, los mundos de conocimiento, las esferas de saber y valorar parecieran que ya no pueden cumplir eficazmente esa misión de amalgamar, de sintetizar, de dar cuenta del propio origen y del proceso moderno capitalista en cuanto a normas, lógicas, conductas, fines e ideales. Hay un momento de quiebre -dice Habermas- entre estas dos dimensiones, por lo cual lo que entra en crisis es el proceso racionalizador, fundado en razón, del proyecto moderno. Habermas va a tratar algo relacionado con este punto, en su artículo "La ilustración como un proyecto incompleto", frente a la embestida de variables interpretativas que provoca esta crisis de la razón y del proceso de racionalización en cuanto a dar cuenta de la historia. Para Habermas, variables irracionales, nihilistas, antimodernas, conservado-

ras. Variables posmodernas, dice Habermas, que en el enjuiciamiento a la razón ilustrada moderna, se acercan a posiciones reaccionarias, o a enfoques de invalidar a la propia razón crítica. En síntesis, hoy nos habríamos quedado sin las respuestas de para qué, por qué y cómo. Hoy necesitamos volver a discutir todo esto de una manera como nunca tan profunda.

Sin embargo, la historia, en su modernización estructural, sigue avanzando. Lo que pasa es que hoy ya no podemos decir, como hace cincuenta, setenta o cien años, si el avance tecnológico sirve siempre y en cualquier circunstancia, porque a lo mejor en Chernobyl, la más alta y avanzada tecnología sólo sirve para la muerte; si la tala de bosques sirve para el papel, pero quizás ya no tenemos respuesta para una agonía planetaria de la naturaleza del mundo. Si la democracia es el mejor modelo político, pero tal vez vivimos la anomia, la vacuidad y la banalización de la vida en democracia. Quiere decir que ya nos quedamos, en términos teóricos políticos, sin respuestas claras, confiables. Estamos en una etapa que exigirá reencontrar este proceso de racionalización explicativa, frente a los peligros que entraña, según Habermas, salir del camino de la razón, cuestionar equivocadamente a la razón porque no da cuenta cierta, o porque no llegó a ninguna meta en relación a la felicidad del hombre tal cual se lo había propuesto y anunciado. El peligro de entrar, como contrapartida a esa acusación contra la razón moderna, en caminos irracionales. En todo caso, el filósofo se enfrenta a esta profunda crisis, a esta suerte de extinción de la atmósfera clásica del mundo moderno, pero vuelve a apostar a la razón, a su capacidad crítica y de criticarse a sí misma, teniendo en cuenta los peligros que implica salir de este campo de racionalidad para dar cuenta de la historia. Desde ciertas perspectivas posmodernas, la historia de las grandes ideas modernas, claves, fundamentadoras de un proyecto ilustrado, parecería estar concluida. La capacidad de dar fundamentos desde la razón ilustrada parecería alcanzar un límite insuperable. La historia parecería no poder dar cuenta de hacia dónde va y lo que pretende, qué es lo que busca. Es lo que un analista marxista de la cultura, el inglés Raymond Williams llama la "oscuridad del futuro", esa nueva experiencia que la modernidad nunca tuvo, aun en sus épocas más aciagas, como en el avance del proyecto bélico nazi, donde sin embargo persistían, desde otras fuerzas, cosmovisiones, ideologías, un sentido y un fin de la historia, una utopía de futuro. Si algo estaba iluminado y estaba absolutamente proyectado era el futuro, aún en el marco de las calamidades: eso fue lo moderno por excelencia. Hoy estaríamos situados en la oscuridad del futuro en cuanto a estas variables que racionalmente tratan fallidamente de dar cuenta de un proceso histórico.

Esto da pie a muchas interpretaciones, que afirman que habríamos pasado de una historia moderna a una historia posmoderna, de una historia moderna a una posthistoria moderna. Que pone en cuestión la vigencia, la incidencia, la sobrevivencia de esa clave de razón que fundó el mundo moderno capitalista burgués, pero también el proyecto comunista confrontador por ejemplo, y sostuvo a ambos a través de las grandes metadiscursividades que alimentaron este proceso moderno en los últimos doscientos cincuenta años. La idea de progreso, incuestionable hasta una determinada época, hoy está en profunda discusión. Se progresa o se está retrocediendo según qué parámetros tome uno, según qué referencias tome uno para pensar el progreso. La idea del sentido de la historia como una meta a conquistar (la historia corre hacia una meta a conquistar, hacia ella hay que llegar, por ella hay que procurarse). La idea del bienestar indefinido. La idea muy cara al proyecto de ilustración del siglo XVIII de la autodeterminación del hombre. La idea que nace con la ilustración, en la Revolución Francesa, de la superación de las miserias materiales y espirituales del hombre y los derechos humanos y ciudadanos inalienables. La idea de la conservación de los recursos naturales que hacen a la vida del planeta. La idea de que la fraternidad y la libertad iban a avanzar sin pausas en las sociedades. La idea de que la ilustración y el perfeccionamiento de toda humanidad iba a ser cuestión de décadas simplemente. La idea del fin de las guerras y las violencias a partir de la razón de los Estados, de la confraternidad de los pueblos. La idea de la superación de las desigualdades sociales. La idea de la capacidad de la política, que se sustentaba en conocimientos científicos y en saberes, para conquistar la felicidad del hombre. Han pasado doscientos años, y muchos de estos grandes relatos, de estos metadiscursos, no solamente están en deuda con nosotros sino que están mucho más alejados de lo real en algunas circunstancias, que hace doscientos años. La modernidad, en la historia del siglo XX, ha mostrado guerras, asesinatos masivos, genocidios, injusticias, depredación de la naturaleza, infelicidad humana, formas de infrahumanidad, que hablan también de la dudosa consistencia o vigencia real de esos grandes relatos al día de hoy. Es decir, el proyecto de la ilustración, este proyecto en clave de razón ilustrada, que racionaliza y moderniza nuestra historia, hoy lo vivimos en un momento de profundo cuestionamiento, de crítico desemboque, donde las teorías tratan de dar cuenta de algo, al parecer, ya acontecido: el agotamiento de esos paradigmas vertebradores. Y hablan, por lo tanto, de la crisis definitiva del proyecto moderno ilustrado. Por lo tanto, de la crisis definitiva de esta perspectiva de lo moderno para entenderse a sí mismo, para fundamentarse. Y hablan, básicamente, de la crisis definitiva de su sujeto, de esa figura.

liminar y esencial a la razón moderna: el sujeto conciencia, el sujeto portador de esa razón, el sujeto de los saberes, el que establece la verdad en el mundo. Porque si algo fue el fundamento y la base de lo moderno, fue este sujeto de razón, este sujeto de conciencia en base a razón. Este sujeto de la crítica y las explicaciones. Sujeto como núcleo de razón que objetiviza al mundo y lo racionaliza; como portador de una conciencia autónoma; sujeto como nuestra subjetividad, nosotros sujeto, como lugar insustituible donde la razón narra un mundo. Donde nosotros decimos, desde nuestra autonomía, desde nuestra razón, los sentidos de las cosas, de lo real, de la travesía histórica, de las metas a lograr. Narramos, explicamos, representamos un mundo. Es decir, damos cuenta de la sociedad, de la historia y de la razón misma de ese sujeto. ¿Ese sujeto fue real o fue ilusorio? ¿Sigue siendo?

Hoy aparece la duda, cada vez más agudizada, de si todavía existe esa narración subjetiva. Si no somos básica, absoluta y definitivamente atravesados por apariencias, señuelos, no-narraciones, virtualidades, en las que nosotros apenas somos agujeros huecos, vacíos, que no podemos ya narrar absolutamente nada. Nos des-narrativizan los sesenta y cinco canales, nos borra toda narrativa lo que acontece como simulacro, ilusividad, des-subjetivización, más allá de nosotros mismos. Nos des-narrativiza como sujetos modernos la balcanización y fragmentación de lo real, sus hablas y lenguajes divorciados, los territorios sociales escindidos para siempre. Esto daría pie también a pensar si ese sujeto, si aquel sujeto pensado como fundamento de lo moderno, sigue existiendo. ¿Y si no existe más? se preguntan aquéllos que plantean la variable posmoderna: ¿de qué estamos hablando si ese sujeto narrante ha desaparecido o se ha esfumado?

A partir de esto surgen distintas lecturas -algunas las hemos aludido, algunas las hemos ya mencionado- que recorren el mapa de la modernidad, de sus pilares, de sus edades, de su presente, tratando de caracterizar las formas de la subjetividad moderna y las formas de lo que sería una subjetividad posmoderna en ciernes. Hay un autor, Marshall Berman, profesor de una Universidad de EE.UU., que se pregunta frente a esta conciencia que de golpe aparece en lo teórico, lo político, lo ideológico, lo artístico, ¿en qué mundo estamos situados?, ¿cuál es nuestra subjetividad, qué ha quedado atrás, si algo ha quedado atrás?, ¿qué viene adelante, dónde estamos parados, seguimos siendo modernos o no? Marshall Berman plantea que la modernidad es una larga e histórica atmósfera, un clima cultural de extremos y de opuestos. El sitúa su edad de oro en el siglo XIX, y pone como figuras más importantes a Marx y a Nietzsche, en función de que ahí, en ellos, se expresa la

contradicción del alma moderna, de la conciencia moderna en estado puro. Ahí, en esos dos pensadores, está la crítica y la esperanza de una manera liminar. Desde esta lectura, tal como él caracteriza cuál es el corazón de lo moderno en cuanto a clima y atmósfera cultural, esta pérdida de aquella doble alma del sujeto moderno ya en el siglo XX, nos estaría indicando que estamos viviendo en una suerte de larga, extensa y compleja agonía de lo moderno. Sin embargo el propio Marshall Berman, a partir de este libro que les recomiendo, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, entra en discusión con Perry Anderson y va a plantear que a pesar de esta lectura donde lo moderno por excelencia quedó atrás, en el siglo XIX; todavía en la vida de algunos estudiantes de sus clases, en cierta juventud emprendedora, ve signos, en sus rebeldías, en sus proyectos, en sus utopías y preocupaciones, de una modernidad que puede vigorizarse. A pesar que su propia lectura ensayística estaría indicando que lo moderno por excelencia es aquello que hemos dejado atrás definitivamente, y corresponde a lo que hemos visto a través de estas clases: esa época de principios de siglo donde todo estaba por hacerse y por desintegrarse, donde todo podía ser posible. Esa sería la lectura de Berman. Aquella fue la modernidad en su máximo potencial, hasta un determinado momento.

Perry Anderson, teórico marxista inglés, le va a contestar críticamente a Berman, y va a plantear que el proceso de la modernidad de subjetividades y sensibilidades, se da a través de una enorme contradictoria y compleja fuerza cultural, política, estética, ideológica, que plantea esencialmente la lucha contra la tradición cultural (o sea, contra una cultura retrasada, retrógrada, reaccionaria), que plantea y cree en la expectativa del avance tecnológico indetenible que planteaba la Modernidad como utopía, y que se plantea en el marco de la esperanza de una revolución social situada en el discurso político socialista comunista. Anderson argumenta que esos modernismos, esos "ismos" que gestó la modernización del mundo como sus instancias más vigorosas y prometeicas, constituyeron el corazón inteligible de lo que fue lo moderno. Que después de la Segunda Guerra, estas tres grandes cuestiones claves, lucha contra la tradición, utopía tecnológica y utopía política (claves modernistas, modernizantes, modernizadoras), se han agotado. Ya no hay más que cuestionarle a lo conservador en términos culturales. El hombre ya ha llegado a una conciencia de haber dejado atrás las culturas retrógradas. La tecnología ya no es una utopía, sino que es una amenaza, y la revolución habría fracasado en los términos en que por lo menos se pensaron hasta un determinado momento. También en Anderson, por lo tanto, surge el inte-

rogante sobre la suerte de la modernidad de aquí en más. ¿Qué viene después de ese agotamiento modernista como termómetro de la vitalidad de la modernidad? ¿Qué lo suplanta?

Aparece un otro autor, el ensayista e investigador francés Jean Francois Lyotard, teórico que plantea que ha concluido el tiempo moderno porque los grandes metarrelatos modernos que le dieron referencia racional, horizonte, guía de acción, de sentido, han claudicado. Hoy ya no tienen ni la envergadura, ni la fuerza, ni el poder de persuasión para hacerse creíbles a los grandes contingentes sociales. Crisis de estos grandes relatos y aparición en su lugar de una pluralidad de relatos no totalizadores, de relatos parciales, de razones circunstanciales, de lenguajes y variables que sirven circunstancialmente en términos de eficacia para cada una de las situaciones que uno vive. Lyotard trabaja esta idea de pluralidad a partir de la idea de fragmentación, de desagregación permanente, a partir del propio mensaje massmediático. Plantea que a partir de esto podríamos estar en los bordes de la modernidad, trabajando en sintonía con un tiempo de carácter post-moderno, plural, polisémico, parcial en valores, hablas y sentidos.

Para un investigador español, Eduardo Subirats, lo postmoderno se evidencia en el abandono explícito de la filosofía crítica, y sus concomitantes, el abandono de la crítica a la historia, a los poderes, a las nuevas lógicas del conocimiento. La filosofía crítica es aquel mundo de ideas y reflexiones que vimos por ejemplo en la Escuela de Frankfurt, que planteaba la posibilidad de crítica a la cultura, al mundo, a las variables de vida de un sistema. Pero desde una crítica que, como toda crítica, necesita un lugar de referencia, un lugar donde aposentarse, una idea ética y utópica de posibilidad de cambiar las condiciones de la historia. Hoy -esto lo dicen muchos analistas- viviremos en una época de difícil reconstitución de una crítica al mundo dado. Para Subirats, este rebasamiento de la filosofía crítica se da básicamente por los mismos factores tecnológicos de la civilización, que reestructuran el mundo de una forma absolutamente inédita y dejan atrás la posibilidad de posicionarse en un lugar crítico concreto, como conciencia crítica. Sobre el fondo de esta nueva situación, para Subirats, se hace manifiesto que las lecturas, teorías y formas de comprensión por la cultura y de las políticas de izquierda, sobre el propio capitalismo, han quedado anacronizadas, superadas, por las nuevas formas culturales que hace presente el propio capitalismo. Para Subirats, el termómetro para averiguar la vitalidad o debilitamiento de lo moderno, fue siempre el estado de los proyectos de cambio que trataban de consumir la promesa moderna ilustrada, con la definitiva efectivización de la revolución moderna.

Para la posmarxista e investigadora francesa, Christine Buci-Gluksmann, estamos caminando, a partir de estos factores que venimos viendo, hacia un nuevo irracionalismo. Esto es importante de tener en cuenta, porque cuando analistas europeos plantean la palabra irracionalismo en Europa, regresa la idea de la barbarie en la historia, del genocidio, de lo irracional, de lo mítico, del fascismo-nazismo. Para la pensadora, estaríamos entrando en un nuevo irracionalismo de tendencia neoconservadora, frente a la pérdida de un mundo histórico. Frente a la pérdida de una escena donde históricamente estábamos situados. La reacción es conservar, ya no pensar en otra historia, ya no pensar en cambiar la historia, ya no abalanzarse hacia adelante, ya no trabajar en términos utópicos sino conservar: una suerte de "sálvese quien pueda, pero yo retengo lo que tengo". Plantea, al mismo tiempo, que la posmodernidad nacería de la poca realidad que hoy tiene lo real. Ella está haciendo referencia a que lo real ya casi se ha extinguido como experiencia para nosotros, habitantes massmediatizados de las grandes urbes, en el sentido de que estamos tan mediados, tan atravesados por lo massmediático, que en realidad que lo real exista, o no exista, es lo que menos importa. Hay un analista francés, Baudrillard, que tiene un libro donde reflexiona que la Guerra del Golfo no existió, porque no apareció en televisión debido a que el gobierno de EE.UU. impidió a las grandes cadenas televisar la guerra. Entonces Baudrillard plantea una paradoja, dice que si no apareció en televisión, esa guerra no existió. Si no aparece en televisión nada existe. A esto se está refiriendo también Buci-Gluksmann cuando plantea la poca realidad que tiene lo real. Es decir, con tal que me muestren un árbol en la televisión, me importa poco si ese árbol existe o no; me quedo con ese árbol de la televisión, que a lo mejor tiene colores más lindos que el árbol real. Lo menos preocupante es qué pasa en lo real. Estamos absolutamente massmediatizados, dice Buci-Gluksmann, y entonces da cuenta de un hecho: la poca realidad que tiene lo real. Esto puede derivar a que cuando uno discute, en realidad ni sabe sobre qué está discutiendo. La teórica señala la disolución de lo real en la palabra de los locutores, la licuación de lo real en los anuncios publicitarios callejeros que nos explican qué hay que hacer con la realidad. En definitiva, se vive lo que dijeron los mediadores que es lo real. Esto lo llama ella una "atrofia de la experiencia", o una resignación o aceptación de los simulacros y efectos de una situación que no es tal, que da la sensación de que existe pero no existe.

Para un profesor y teórico de la cultura y el arte norteamericano, Fredric Jameson, esta problemática de crisis de los grandes relatos y discursividades

que ordenaron el proyecto de la modernidad, que nos hablaban de un mundo constituido en términos modernos, plantea una experiencia donde encadenadamente también parecerían disolverse las escrituras, textualidades teóricas, géneros, estilos, fronteras, diferencias, suplantadas por una nueva clase de escritura que son todas ellas, que no es ninguna de ellas. Que son todas las escrituras y no es ninguna a la vez. Es básicamente una metáfora teórica del lenguaje massmediático, que habla de todo, pareciera acercarnos a todo, cubre todo, informa todo, alude a todo, sin relacionar nada, sin contextualizar nada, sin vincular nada: "todo en dos minutos", como dice Mariano Grondona. Pero que evidentemente construye un nuevo discurso que es una suerte de simulacro de gran relato de todos los relatos, estilos y géneros. Todo entre comillas, nada entre comillas, donde nosotros, supuestamente, entramos en relación con los diversos discursos que en realidad están disueltos en una única habla de masas transmisora. Fragmentación y a la vez aparente totalidad que también se incorpora como modalidad de los discursos sociales, donde aparecen cada vez más los lenguajes privados, particulares, halbucados, subdivididos, balcanizados. El relato de las tribus sobre fondo de ese gran relato noticioso homogéneo, informador de lo real, relato locutor, relato pantalla. Disolvencia de relatos, que accede a la propia teoría o lenguaje del saber, a experiencia de la escritura, de la literatura en sí, a una infinita intercita de relatos que ya no son, que se reconstituyen en otro, que da pie a la parodia, al pastiche, y a una suerte de relato neutralizado de características propias, diferenciadas.

Para otro autor y teórico anglosajón, Craig Owens, la posmodernidad -vista desde una esfera artística, pero que también se despliega y tiene significado en lo social- implica el fin del hombre poniendo su sello en su obra. Uno, como receptor moderno por excelencia, ve un Van Gogh, un Rembrandt, y dice "Este es un Rembrandt", "Este es un Van Gogh". Hoy el mensaje massmediático, la estética massmediática, la estética de masas, no tiene esencialmente autoría. Está trabajado en términos cibernéticos, en paquetes, serializados, repetidos, ranquiados, exitosos. Una cosa tiene éxito, entonces se divulga infinitamente a lo largo del año, muere ese fin de año, aparece otra cosa, pero ya no hay sello de autoría. Hay moldes, prototipos, códigos de aplicación, técnicas ordenadoras. Uno de los elementos esenciales para el nacimiento de la subjetividad moderna es la aparición del autor, de aquél que escribía o pintaba para los duques, mecenas, príncipes o reyes, para las iglesias, pero a la vez comenzaba a tener su público, finalmente público burgués. Autor que a partir de esas circunstancias comenzaba a tener

su peligrosidad. Cierta poder cada vez más desplegado en la sociedad, en el campo de las creencias, de las ideas, de las concepciones del mundo. Hoy, para teóricos de la posmodernidad en el arte y en la cultura, se daría la desaparición de ese sello subjetivo, de esta marca de la conciencia moderna en la obra, en la escritura. "Todo es de todos, nada es de nadie", es el ilusorio mensaje de las estéticas massmediáticas, donde ese sello de autor desaparece de lo político, de lo programático, de la escena social, y gravitará de distintas maneras sobre una época del propio arte en su delicada frontera con el producto cultural industrial o massmediático. Todo es un mismo texto acrílico, ilusoriamente crítico, intercambiable, un único espectáculo con un mismo agradable diseño. Con una eficaz técnica que lo opera. Donde todo queda explicado y consabido podría decir nuestro autor-locutor. Y ese texto totalizador carece de espesor, de envergadura, de consistencia, de perdurabilidad. Sirve simplemente para consumir en lo cotidiano el mundo, ya sea a través de un noticiero, una revista, un libro de ensayos, una película, un texto de investigación, un discurso político. Todo aplanado, esforzadamente hegemonizado, donde autor y locutor es una misma figura en el espejo. Es esa frase tan lúcida de la generación de ustedes, cuando dicen "Esta película no me la creo". No me creo lo que está diciendo este autor-locutor. Todo es espectáculo, moviola indetenible ¿por qué creerse la película aunque ya no sepamos dónde quedó lo otro? Lo otro ¿se acuerdan?, las cosas reales. Indiferenciación, equivalencia absoluta, reiteración permanente. Aturdimiento de mensajes seriados. Ritual mágico de las pantallas, autores-locutores que sueñan ser pantalla, rating, consumo, equis cantidad de público. Todo es lo mismo. Todo vale. Lo catastrófico de esta situación es cuando pasamos al terreno de los valores, de las conductas, de los ideales, donde si todo es también una misma película, entonces ya no hay posibilidad de optar o de decidir cuál es el bien, cuál es el mal.