

Modernidad y comunicación

Por *Luciano Sanguinetti*

1. INTRODUCCIÓN

La cuestión de la modernidad ha sido largamente planteada en la década de los ochenta y los noventa dentro de las ciencias sociales. Sin embargo, quizás por el hecho de su redundancia, pierde peso en lo que se sobreentiende como proceso histórico y cultural. Aquí interesa recorrer este inmenso proceso en las diferentes dimensiones histórico-políticas más significativas, con la intención de valorar las magnitud de las transformaciones sociales que incorporó al mundo. No es cuestión de olvidar el hecho de que vivimos un mundo moderno, pero tampoco creer, como peces en el agua, que no haya otro espacio menos húmedo. Se trata, en fin, de reconocer que somos humanos en tanto hacemos del mundo una cosa nuestra y, en ese hacer nuestro el mundo, los procesos comunicacionales adquieren una significación particularmente importante. De acuerdo con John Thompson, no hay transformación más significativa en la modernidad que la que se vincula con las transformaciones en las formas simbólicas y en sus modos de producción y circulación. En este proceso, sin duda la imprenta, como las otras técnicas de trasmisión de información y comunicación, tiene un lugar destacado. Comprender estos procesos en la Europa moderna es fundamental para poder comprender su efecto en América Latina. Pero, a diferencia de lo que ha señalado José Joaquín Brunner, sostenemos que no hay una sola modernidad, y, en todo caso, la clave es pensar, como lo afirma Alcira Argumedo, desde qué nosotros, es decir, desde qué “situación latinoamericana”, pensar y hacer nuestra modernidad. Para ello, esbozaremos los momentos y los problemas más fuertes de esa modernidad clásica que impactó en América Latina como la conciencia de lo otro que, en la relación con nosotros, nos constituye.

2. HACIA UNA DEFINICIÓN

¿De qué estamos hablando cuando decimos “modernidad”?

En principio, debemos delimitar los varios significados del término. Desde un punto de vista histórico, remite a una etapa siempre de algún modo arbitraria de la historiografía europea que circunscribe un período que va desde finales de la baja Edad Media hasta la Edad Contemporánea. Aproximadamente, desde 1400 hasta mediados del siglo XX.

En segundo lugar, también connota cierto espíritu de época: ser moderno es un rasgo distintivo de la cultura contemporánea. Implica estar de acuerdo con el cambio, vivir positivamente las transformaciones sociales. Como lo recuerda Marshall Berman, fue Jean-Jacques Rousseau el primero en acuñar el concepto *moderniste*, en el sentido de la descripción del vértigo, del torbellino social de la experiencia típica de la ciudad moderna de finales del siglo XVIII. Dice José Luis Romero en su *Estudio de la mentalidad*

burguesa: “cada paso de la historia es una etapa más en la conquista de la racionalidad, o sea de la profanidad, y a la sucesión de pasos en esa conquista la llamamos progreso”².

En tercer lugar, el término hace referencia a un debate filosófico-político que cobró cierta trascendencia hacia finales de los años ochenta. En la polémica se debatieron dos grandes contendientes: una modernidad vista como parte de un proyecto social todavía inconcluso de progreso, emancipación, libertad, cuyo paradigma ideológico eran las consignas de la revolución francesa (igualdad, fraternidad y libertad) y por el otro una modernidad en crisis, devastada por su propia contradicción totalitaria y universalista que, por fin, caía vencida ante sus propios límites. Como lo recuerda Theodor Adorno en el capítulo inicial de *Dialéctica del Iluminismo*:

“El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objeto de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura”³.

Esta segunda perspectiva inaugura, ahora, una época de mesurado optimismo, sin grandes relatos que en nombre de la razón impongan una nueva barbarie. En resumen, un mundo más concreto, plural, nihilista, escéptico y relativo.

3. LA CIUDAD DE DIOS

Ahora bien, ¿cuáles son las características del orden feudal en el que la imprenta generará tamaño impacto? Porque de algún modo se hace necesario reconocer los rasgos centrales del mundo feudal, en tanto nos permiten analizar mejor la magnitud de la transformación que significó la modernidad. Como lo mostró Jean Jaques Annaud, en su película sobre la novela de Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, la sociedad feudal era profundamente estamental, rígidamente dividida en clases e inmersa en un mundo sobrenatural misterioso y temible. Cuando el protagonista de aquel relato, Guillermo de Baskerville, llega a las inmediaciones de la abadía, esta se alza en la cima de una colina escarpada rodeada de bosques y malezas. El pueblo campesino, al pie de la montaña, atado a la tierra por el derecho canónico, vive en la indigencia y la ignorancia, mientras los monjes benedictinos se dedican a resguardar el orden teológico férreamente escrito en el libro sagrado. Rodolfo Puiggrós⁴ ha descrito este sistema a partir de tres dimensiones básicas: el sistema de producción económica, el sistema político y las creencias ideológicas.

El sistema económico estaba fundado en la pequeña explotación aldeana, o *vicus*, vinculada al gran dominio señorial, también llamado *villae*. Esta consistía en una porción territorial que se asignaba al señor feudal de aproximadamente unas cuatro mil hectáreas. Era una economía cerrada, de subsistencia, en la cual la producción directa de la tierra la realizaba el siervo de la gleba, quien dependía del señor feudal que tenía derechos absolutos sobre esa producción. A cambio de una pequeña porción que garantizaba su subsistencia y la protección, los campesinos trabajaban la tierra.

El sistema político era, en sus fundamentos, de una simpleza asombrosa. El poder tenía origen divino y Dios se lo había encomendado desde el principio de la historia cristiana a Pedro: “Sobre esta piedra edificaré mi iglesia”. Y de esta cúspide primigenia descendía a

los reyes, príncipes y señores. Sin embargo, desde principios del siglo VIII, cuando comenzó el fin del imperio carolingio, el mundo feudal nunca logró constituirse en una unidad. Fragmentos de fragmentos, el mapa europeo que atraviesa estos diez siglos es un conjunto heterogéneo de más de 500 entidades políticas cuasi estatales. Costumbres, dialectos, conocimientos, tradiciones, se desarrollan con cierta autonomía, vinculados exclusivamente por una creencia: la de la cristiandad.

Quien había concebido esta idea, había sido un pagano venido de la periferia africana del viejo imperio romano, conocido más tarde por la eclesiología como San Agustín (354-430). Para este pensador fundamental, el mundo es una teocracia, la Ciudad de Dios, cuyo centro es Jerusalén, y distinta de la ciudad del diablo, cuyo centro había sido Roma. En cuanto a la fundamentación del orden social, lo que prevalece durante toda la Edad Media es la “tesis de las dos espadas”. Según esta tesis, el poder venía de Dios y se manifestaba por medio del brazo eclesiástico y el brazo secular, de los cuales el último debía estar al servicio del primero. La historia no es, por tanto, otra cosa que la historia de la salvación, concebida como un plan divino, omnisciente, donde todo está previsto, desde el principio de los tiempos, como está escrito. En este concepto, Dios creó un orden jerárquico donde lo material está subordinado a lo ideal, la sobrenaturaleza subsume a la naturaleza, la teología subsume a la filosofía y la Iglesia subsume al Estado.

4. LA IMPRENTA CONTRA SAN AGUSTÍN

Si alguien le hubiera explicado al laborioso orfebre de Mainz llamado Johann Gutenberg que en sus manos estaba, en aquellos meses de 1440, la destrucción del mundo tal como lo conocía, probablemente no hubiera seguido fundiendo metales con la ingeniosa idea de producir los “tipos móviles” para de esta manera poder reproducir textos impresos. Claro que él tampoco sabía que era parte de una infinita y laberíntica historia que había comenzado en la china del siglo VII, que uno de sus antepasados remotos era oriental y se llamaba Pi Sheng y que había desarrollado la misma idea, sólo que en barro que luego secaba al fuego. Sin embargo, Johann Gutenberg tenía una intuición formidable que había estado desarrollándose en su cabeza, y que tenía la forma inexpresable de una convicción: lo que sus manos estaban produciendo respondía a unas necesidades imperiosas vinculadas con ese mundo que se transformaba desde que tenía memoria.

Estas necesidades surgían de nuevas fuerzas que, en principio, estaban representadas por una burguesía cada vez más poderosa económicamente, sin cuyo apoyo parecía inverosímil cualquier empresa de alto vuelo dentro de cada uno de los ámbitos nacionales; y, por otra parte, una clase popular, más humilde, que las transformaciones económicas habían arrastrado a una situación mucho menos insignificante, desde el punto de vista histórico, que la que la había caracterizado hasta entonces. Pero esa burguesía no valía sólo por su dinero, sino también por la nueva concepción de la vida que representaba, por el nuevo sistema de valores que oponía al de las clases privilegiadas. En ella crecía una minoría intelectual de cierta significación cuya voz comenzaba a adquirir resonancia desde las instituciones tradicionales, como las cortes, la Iglesia y también a través de los panfletos. Consciente de este contexto social, Johann Gutenberg pensó su imprenta como una actividad comercial que ya en 1450 estaba lista para salir a la calle. Primero, fue en

forma de *Biblia*; luego, textos de culto y práctica religiosa, como el *Libro de Horas*, y, más tarde, leyendas, almanaques, relatos y crónicas.

Considerada la imprenta como una tecnología de comunicación, su gravitación será tan importante como la aparición del lenguaje. La invención de la imprenta marcó el fin de un largo aprendizaje de la escritura en occidente limitado a las élites. Las invasiones bárbaras que destruyeron el imperio romano en el siglo V habían paralizado el desarrollo intelectual grecoromano y trajeron una vuelta a la cultura oral que predominó en los siguientes diez siglos de la historia europea. Tuvo que llegar este invento para que, de la mano del Renacimiento, volviera la cultura letrada a occidente. El crecimiento de los burgos, las campañas por la recuperación del Santo Sepulcro, el redescubrimiento de Aristóteles y la fundación de las universidades, van creando el clima en el que la multiplicación de la escritura se convierte en un factor determinante de una nueva mentalidad. La escritura deja de ser una forma de conservar la palabra hablada, el dogma religioso y una concepción del orden del mundo resguardados en las abadías y monasterios que para la cristiandad eran verdaderos centros de poder.

La historiografía clásica construyó una cronología de etapas históricas claramente separadas. Así a la oscura Edad Media le seguía el florecimiento renacentista y luego el siglo de las luces de la Edad Moderna. Estudios posteriores vieron en esas fracturas no otra cosa que el mismo espíritu moderno autolegitimándose como etapa superior de la historia, y descubrieron que en realidad esos cambios eran menos frontales de lo que parecían. Como ha dicho Rodolfo Puiggrós, muchos gérmenes de Iluminismo surgen en los siglos XI y XII, antes del Renacimiento. De este modo podemos ver los procesos históricos de modos menos abstractos y transparentes de lo que fueron pensados por la historia rankeana. Ahora bien, cómo era el mundo anterior a la imprenta o, en todo caso, cómo era la sociedad occidental europea en la que la invención de la imprenta se asociaba con las transformaciones modernas.

José Luis Romero observa que si, queremos rastrear los procesos que jalonan la transformación de la mentalidad burguesa, debemos remitirnos al siglo XI, y especialmente tomar en cuenta que ese siglo es un punto crucial en el tránsito poblacional entre el mundo rural y las ciudades. De ahí que el historiador argentino advierta la importancia de este nuevo espacio físico en la modificación de la mentalidad europea:

“Pobló estas ciudades gente que adoptó un género de vida distinto del tradicional. Cada uno abandonó los campos, dejó la gleba, dejó de ser un colono, se acogió a la ciudad y se transformó de pronto en un hombre del burgo: un burgués. Desde que aceptó esta nueva situación, casi física, la alteración en las condiciones de su vida fue tan sustancial que merece ser designado con un nombre especial. Adquiere libertades, de movimiento, de matrimonio, de comercio protegidas por estatutos que se dan los burgueses de cada ciudad. Desarrolla actividades nuevas: comercio, servicios, profesiones. El régimen de libertades crea las condiciones para que hagan uso de su capacidad para desarrollar la riqueza, una riqueza dineraria y no raíz, como era característico de los señores”⁵.

La imprenta no escapará a estos complejos procesos. Centro de producción intelectual, político y religioso, será, a partir de estos primeros talleres, parte de la vanguardia en la transición cultural del siglo XV. Y, más aún, en la zona alemana que se encuentra, en el período, particularmente propicia para estos cambios: florecimiento económico a partir de las explotaciones mineras, desarrollo de una fuerte cultura urbana de veinte millones de habitantes en las ciudades más importantes, y, además, conflicto religioso, entre el papado y los emperadores, potenciado por un clima de época de larga data sobre la necesidad de sanear una Iglesia demasiado comprometida con el poder.

5. MARTÍN LUTERO: ENTRE LO VIEJO Y LO NUEVO

Martín Lutero nació en la ciudad nueva de Eisleben en 1483. Siguió las enseñanzas de los hermanos de la vida común y estudió en la universidad de Erfurt, fundada en 1392, en donde obtuvo el título de Magister Artium. Allí recibió la influencia del occamismo, que había sido difundido en Alemania por los escritos del profesor Tubingen Gabriel Biel (1415-1492). En 1505, cumpliendo una promesa realizada durante una tormenta en la cual cree perder la vida, ingresa en el Monasterio de los Agustinos y luego sigue estudiando teología en Wittenberg. Atormentado por la idea del destino y consciente de la situación de decadencia de la Iglesia, Martín Lutero desarrollo su crítica a un poder religioso que a lo largo del tiempo se había ido apartando de la recta interpretación de las Escrituras.

Las primeras manifestaciones de esta nueva espiritualidad, que en realidad conectan con un vasto proceso de crisis religiosa que arranca con las órdenes mendicantes y los milenarismos varios de principios del milenio, serán sus tesis contra las indulgencias de 1517. En ellas, Martín Lutero impugna el comercio de la religión mediante el cual el papado solventaba su poder terrenal. Este “mundo de dos espadas” es el causante de la confusión generalizada en la que está envuelta la cristiandad. Esta confusión ha llevado al papado y a toda la curia romana a convertirse en un estado opresor, prebendario, explotador. A diferencia de San Agustín, sostiene lo que se ha dado en llamar la “teoría de los dos reinos”, por la cual concibe a la cristiandad compuesta por dos mundos separados: el mundo espiritual por un lado y el mundo secular por el otro. En *Sobre la autoridad secular*, escribe Lutero:

“Tenemos que dividir a los hijos de Adán y a todos los hombres en dos partes: unos pertenecen al reino de Dios, los otros al reino del mundo. Los que pertenecen al reino de Dios son los que creen rectamente en Cristo y están bajo él, puesto que Cristo es el rey y señor en el reino de Dios, como dice el salmo 2 y la Escritura entera, y para eso ha venido él, para instaurar el reino de Dios y establecerlo en el mundo...al reino del mundo, o bajo la ley, pertenecen todos los que no son cristianos”⁶.

Para cada uno de estos reinos, existen formas de gobiernos diferentes:

“Dios ha establecido dos clases de gobiernos entre los hombres: uno, espiritual, por la palabra y sin la espada, por el que los hombres nacen justos y piadosos a fin de obtener con esa justicia la vida eterna; esta justicia la administra él mediante la palabra que ha encomendado a los predicadores. El otro es el gobierno secular por la espada, que obliga a ser buenos y justos ante el mundo a aquellos que no quieren hacerse justos y piadosos para la vida eterna. Esta justicia la administra Dios mediante la espada”⁷.

Martín Lutero comenzó aquí a encender la pólvora de un reguero que en pocos años incendiará Europa. Según sus tesis no se puede utilizar la forma de gobierno secular en el reino de Dios ni el gobierno espiritual para los asuntos del mundo. Así Martín Lutero rompe con la idea medieval de la cristiandad, cuestiona desde sus cimientos el orden jerárquico en la Iglesia y su pretensión de autoridad sobre el mundo. De aquí sólo falta un paso más para que lleguen sus concepciones revolucionarias sobre la universalidad del sacerdocio o la libre interpretación de la *Biblia*.

Son estos novedosos argumentos, que surgen de la propia teología cristiana, los que alimentan esta renovación espiritual largamente buscada por muchos creyentes, desesperanzados por la corrupción del clero, y que esperaban desde hacía tiempo una reforma de la Iglesia. Franciscanos, dominicos, espirituales y otras grupos, que en algunos casos terminarán convertidos en sectas heréticas, son el fermento de esta reinterpretación que pone en crisis el orden espiritual de los últimos diez siglos y que tendrá consecuencias fundamentales en los próximos siglos. Por esta apelación al individuo y su conciencia, por esta lucha contra las tradiciones dogmáticas, Martín Lutero encarnará, para los ilustrados del siglo XVIII, un antecedente fundamental. De la mano de la imprenta y de uno de sus seguidores más eficaces, Melanchton, la Reforma se expandirá por Europa. De este modo, perseguidos por la Iglesia y la *Congregatio de Propaganda Fide*, los caminos de Europa se llenan de estos nuevos artesanos e intelectuales que llevan con la imprenta las nuevas ideas, ideas que por el exclusivo hecho de ser nuevas o estar impresas lejos del ojo del amo, se convierten en peligrosas. Tan peligrosas que la Iglesia del Concilio de Trento buscará en la Inquisición el instrumento eficaz para combatirlos. Sin embargo, su eficacia será relativa; porque en realidad lo que la iglesia llamaba herejías eran formas nuevas de interpretar la relación del hombre con lo absoluto, formas incluso superadoras del dogma canónico, como lo demostró Carlo Guinzburg, con la teología del queso y los gusanos. Aquel campesino friulano que desarrolla sin querer un pensamiento crítico del poder establecido sólo por haber mezclado a su antojo los órdenes culturales.

Como lo señaló José Joaquín Brunner en Medios, Modernidad y Cultura: “La modernidad europea nació en cierta medida de la crítica, crítica de la religión, crítica del poder absoluto, de la cultura estamentaria. La tecnología de la escritura libera por fin la palabra de la autoridad del hablante y configura el reinado de la razón como lo opuesto al dominio ritual de la palabra consagrada. El círculo mágico de la transmisión oral se rompe y da lugar así al argumento

escrito, al cálculo, a la reflexión articulada y hace posible, recién entonces, la crítica radical del sermón”⁸.

6. HOJAS IMPRESAS, NUEVAS IDEAS

Arnold Hauser la llamó la segunda derrota de la caballería⁹. Y habría que pensar por qué le debemos a una derrota la reflexión inaugural de la modernidad. Ciertamente, no han pasado más de cien años desde la invención de la imprenta, desde el descubrimiento de América, poco menos desde los hallazgos científicos de Galileo Galilei, y aún menos desde el cisma que hizo temblar a Europa y el monolítico orden teológico, cuando un soldado de Castilla, que ha perdido una mano y ha pasado diez años en la cárcel de los moros, escribe una de las páginas más lucidas de nuestro mundo contemporáneo. El primero en comprender, quizás tan intuitivamente que él mismo no sabría cómo expresarlo, que vivimos en un mundo de relatos, que la distancia entre la realidad y la ficción es menos ancha de lo que creemos y que, además, en el futuro, alguien pensaría que los medios de comunicación pueden estupidizar a las personas. La única diferencia es que Cervantes no conocía otra cosa que las famosas novelas de caballerías que inundaban la lectura de las primeras audiencias masivas del siglo XVII.

Como lo constatan los historiadores, el desarrollo de la prensa es vertiginoso. Paralelamente al negocio de las “hojas impresas”, se difunde, impulsado por la persecución religiosa el oficio del tipógrafo. Noticias, almanques, crónicas de catástrofes y leyendas, son los gérmenes de un nuevo medio de comunicación que, en Amberes a partir de 1620, en Londres a partir de 1621, y en Boston a partir de 1690, tendrá el nombre de “gaceta”, “mercurio” o “zeitung”. Sin embargo, para hablar ya de periódicos plenamente establecidos tenemos que esperar al siglo XVIII, cuando las fuerzas sociales de la burguesía empiezan a consolidar sus expectativas contra el antiguo régimen. Como lo ha señalado Jurgen Habermas en su obra señera sobre la “publicidad burguesa”, es en el marco de la consolidación de la esfera pública burguesa donde la prensa alcanza su madurez política y comunicacional¹⁰. Así nace, entre el ámbito estatal y la esfera privada, una nueva esfera de “lo público”, una esfera pública burguesa, cuyos individuos particulares se reunían para discutir entre ellos la regulación de la sociedad civil. Se trataba, como lo observa Thompson, del uso público de la razón. Al calor de esta nueva ciudadanía, y gracias a la disminución de los mecanismos de control y censura, es como proliferaron las cafeterías como espacio emblemático de una nueva forma de participación social. Evidentemente, estos nuevos escenarios se constituyeron gracias al desarrollo de la prensa, el *Daily Courant* o *The Spectator*, en Inglaterra, o *La Gazette* o *Le Journal des Savants*, en Francia.

Tal movimiento cultural y político tuvo consecuencias sociales fundamentales. Transformación del concepto del mundo, del hombre, de la naturaleza, de la sociedad y del destino humano. Vasto movimiento ideológico que alcanzó su madurez conceptual con la filosofía ilustrada. La naturaleza deja de ser contemplada desde una perspectiva religiosa y comienza el largo proceso de conocimiento, de develamiento, de desencanto del mundo natural. A partir de aquí, la naturaleza e inclusive la sobrenaturaleza será estudiada científicamente. Las ciencias físico matemáticas rompen el cerco de los mandatos divinos:

la astronomía se anima a realizar predicciones sobre un espacio intangible y extraño tan lejano como el cielo. El método inductivo permite encontrar regularidades observables en los fenómenos y construir leyes naturales a partir de los sentidos. Hannah Arendt rescató la singularidad de este proceso en la figura de Galileo Galilei:

“Lo que Galileo hizo y que nadie había hecho antes fue emplear el telescopio de tal manera que los secretos del universo se entregaran a la cognición humana con la certeza de la percepción de los sentidos; es decir, puso al alcance de la criatura atada a la Tierra y de su cuerpo sujeto a los sentidos lo que siempre había parecido estar más allá de sus posibilidades, abierto a lo sumo a las inseguridades de la especulación e imaginación”¹¹.

Este conocimiento adquiere también un nuevo fundamento¹². La forma privilegiada del saber en el mundo moderno será la razón y no la fe, como lo había sido durante el periodo medieval. Pero además, esta razón tiene un mandato diferente de su antecesora; esta nueva razón debe fundarse y lo hace en su misión de transformar el mundo: transformar y dominar son parte esencial del razonamiento. Porque esta capacidad ahora le permite al hombre la emancipación, la liberación de tradiciones y dogmas, de leyendas y supersticiones, de atavismos y prejuicios. En esta razón práctica, el hombre moderno adquiere la voluntad de construir una sociedad futura feliz.

Por otro lado, el hombre ya no es entendido como un sujeto caído en desgracia, como un ser desvalido y degradado por un pecado y necesitado, en consecuencia, de la gracia divina para su salvación. Para los modernos, el hombre es un ser soberano del mundo, que, al contrario de la teología, no ha sido expulsado del paraíso, sino que vive en él en la medida en que puede controlarlo. Esta soberanía es tan amplia y fundante que la propia razón, ahora esencia de lo humano, le permite llegar a la justificación de la existencia del ser superior. Dios, Razón, Orden Natural, se convierten en las fuerzas que hacen la historia, una historia que el hombre concibe como evolución, superación y liberación. Darwin, Galileo, Colón, Descartes, Rousseau, se convierten en arquetipos del hombre conquistador. Conquistas sobre la naturaleza, sobre el cuerpo humano, sobre los astros, sobre los territorios, sobre el tiempo. Así se construye la figura del sujeto humano liberado de dogmas y supersticiones, sujeto que tiene ahora entre manos un destino esencial, el de construir una sociedad a su imagen y semejanza, ya no la Ciudad de Dios, sino la sociedad humana. Gran legado de la Ilustración, legado de Hobbes, Locke y Jean Jacques Rousseau. Es decir, el proceso socio-político que lleva de la abolición del orden feudal al surgimiento de la sociedad que denominamos “moderna”. Proceso en el cual la aparición de un nuevo concepto de sujeto es clave: el individuo. En la ruptura de los estamentos y las cofradías, se desarrolla una nueva relación entre el sujeto y el poder en la forma del contrato sustentado también en un orden natural.

Thomas Hobbes (1588/1679) será el primer teórico del contrac-tualismo, pacto que en su caso es de sujeción. Claro, si bien el orden feudal se desmorona, la estructura piramidal de las sociedades no se ha modificado. Ahora bien, cómo fundamos la nueva fuente de un nuevo orden que no se ha modificado. La autoridad no ha perdido vigencia, reyes y

monarcas ahora deben restablecer la justificación de su poder. Para Hobbes, la respuesta es simple y efectiva. La naturaleza del hombre es mala, perversa y destructiva; librados a sí mismos, los individuos aspiran a satisfacer sus impulsos, sus pasiones. El resultado de este orden natural es la descarnada lucha de todos contra todos. La permanencia en este estado original no tiene otras consecuencias que la guerra, el caos, la muerte. Para proteger la vida, los seres humanos deciden pasar del *estatus naturalis*, a la sociedad civil. Pero este paso implica necesariamente la enajenación de la voluntad a un poder exterior, el monarca, el rey, quien a través de este poder saca al hombre del estado de naturaleza y lo restituye la vida. Todas las monarquías absolutas del siglo XVI, XVII y XVIII, le deberían agradecer al pensador inglés la simple justificación de sus prebendas.

Más tarde, no mucho más tarde (porque del otro lado del escenario político las burguesías comerciales comienzan a hacerse oír), otro pensador inglés resolverá el conflicto desde otro punto de vista: John Locke (1632/1704). Como dice Juan Carlos Portantiero en su introducción al pensamiento clásico, si bien, de igual modo que para Hobbes, estado de naturaleza y sociedad civil se oponen, el estado de naturaleza no tiene para Locke el carácter apocalíptico que le atribuye el primero. El hombre es para John Locke, naturalmente pacífico; la guerra es una corrupción del hombre y lo que debe buscarse es la forma en que se regulen los conflictos, especialmente aquel que deviene del abuso de autoridad del Estado por parte del rey. Representante de los sectores burgueses que quieren unidad política pero sin abuso, el pensador inglés fundará el pacto a partir de una legalidad que se establece como parámetro de control de los excesos de poder. Fundador del liberalismo político, para John Locke, el pueblo conserva el derecho de rebelión frente a los gobiernos injustos. “El pacto, en Locke, no es de sujeción: es el *pactum societatis*, que configura al gobierno como un juez imparcial, en el que los hombres no enajenan su soberanía”¹³.

Sin embargo, a quien se considera el pensador moderno por excelencia de la Ilustración es a Jean-Jacques Rousseau. El ginebrino (1712-1778) es el verdadero *moderniste*, pensador al que se le deben intuiciones tan profundas como la introspección psicoanalítica de *Las Confesiones* o la fundación de los principios democrático populares del siglo XX. También para este pensador, el estado natural y el de la sociedad se oponen; sin embargo, para él el estado natural es perfecto: el hombre en su naturaleza primigenia es bueno y es, por el contrario, la sociedad civil la que lo corrompe. Según Rousseau, la sociedad, al introducir la división del trabajo y la propiedad, es la que abre el reino de la desigualdad, de la envidia y de la guerra como consecuencia última.

“La solución para Rousseau no es el retorno a la pureza del hombre natural, imposible además de conseguir una vez que esta ha accedido a la sociabilidad. Se trata de encontrar una forma de asociación que haga posible la expresión de la voluntad general, superadora del individualismo egoísta. Uniéndose a los demás, el hombre se hará libre, integrándose directamente con la comunidad, como en el estadio primitivo lo estaba con la naturaleza”¹⁴.

Ciertamente, la concepción moderna es antropocéntrica, pero en ella la idea de Dios no ha desaparecido por completo. Pervive de otro modo, ya no como cosmovisión, norma de conducta y orden social. En la religiosidad moderna, la idea de Dios continúa ahora como iniciación del mundo, como el primigenio motor universal. Esta divinidad nueva habría fijado el orden social a partir de una leyes naturales perfectas. Tras el momento inicial de la creación, en la cual este gran reloj se puso en marcha, Dios se desentiende del mundo y sus consecuencias. En todo caso, el hombre debe descubrir estas leyes y mecanismos divinos, que le posibilitarán alcanzar la felicidad. Porque llegar a la sociedad futura feliz es, ahora, el designio del hombre; sociedad futura feliz que no se encuentra en un más allá de lo humano, sino que por el contrario es materia crucial y concreta del hombre sobre la tierra. La idea de Progreso como materialización de ese devenir adquiere, entonces, la misma figura trascendental que la de la salvación para la cultura feudal. Y el progreso implica una concepción de la historia abierta, de realización humana, de conquista y transformación. Es la hora de las “utopías” (etimológicamente: “lugares inexistentes”), lugares remotos, lugares visionados o alumbrados, imágenes potentes de perfección y resolución de los conflictos. De igualdad, de paz, de abundancia. Son las figuras que construyeron los primeros modernos, desde Tomás Moro, Campanella, Bacon, hasta Carlos Marx, Augusto Comte, Charles Fourier o Adam Smith .

7. EL ESTADO MODERNIZADOR

José Luis Romero dice, en su *Estudio sobre la mentalidad burguesa*, que las ideas, opiniones y creencias que acabamos de esbozar se constituyen “marcadas con ese fuerte signo social que es el consenso”. Sin embargo, para que el consenso adquiera esa fortaleza deben producirse, como observa Jesús Martín-Barbero, un poderoso cambio social, una transformación hegemónica que modifique los conceptos desde los que pensamos el mundo real. Hegemonía que siempre tiene espacio o puntos de articulación: ¿cuál es el eje articulador de la vorágine que permite descubrimientos científicos, nuevas formas de organización social y nuevas costumbres? Para el autor latinoamericano, indudablemente es el Estado-Nación. ¿De qué manera estos feudos y comarcas desperdigados por Europa se convierten en unidades ya no sólo territoriales, sino también políticas y culturales? ¿De qué manera la naciente burguesía comercial e industrial transforma el mundo heterogéneo de la Europa medieval, caracterizado por el trueque y la supervivencia de las economías cerradas y autosuficientes, en un gran y único mercado?

La respuesta de Jesús Martín-Barbero¹⁵ se dirige a comprender las formas en que se da este proceso hegemónico. Es decir, las formas en que las fuerzas burguesas desarrollan el largo proceso de “enculturación” que hace posible la revolución cultural y política central de las sociedades del siglo XVII y XVIII. Dispositivos de centralización política y de unificación cultural. Centralización política que funciona sobre la base de la integración horizontal, es decir, la de la abolición de las relaciones organizadas sobre el clan y los estamentos profesionales rígidamente sostenidos en las costumbres ancestrales. Ahora, la nueva socialidad necesita de relaciones entre iguales, entre individuos libres, en donde las diferencias de grupos y costumbres son desvalorizadas. La segunda es la integración

vertical, la que se establece entre el individuo y el Estado, como mano de obra libre para su incorporación al circuito productivo y de consumo.

Por otro lado o, mejor dicho, por debajo, se produce la transformación central de las culturas populares. La constitución de la cultura nacional como condición necesaria de la constitución del Estado. La burguesía requiere hacer ahora de su cultura *la cultura*, la única y universal forma de vivir y pensar que arrastre al conjunto social tras sus propios intereses. Para el autor español-colombiano, donde se pueden observar mejor estos dispositivos de trastrocamiento del viejo orden o, mejor dicho, de la ruptura de la legalidad de las culturas populares, es en las transformaciones de las formas de transmisión del conocimiento y del sentido vivido del tiempo.

El tiempo es una dimensión de la vida social valorada en forma inconsciente como un tránsito. Para nosotros, una dimensión del aquí y ahora siempre ligada a un porvenir. Conciencia de la temporalidad típicamente moderna. Sin embargo, es interesante observar que esa caracterización no siempre fue la misma en otras culturas. Por el contrario, fuera del mundo urbano, agitado y vertiginoso, el tiempo es un estar. Un pasar sin destino ni objeto. Para los que vivimos en las grandes urbes, es fácil reconocer esta otra dimensión cuando nos alejamos hacia los pueblos del interior, en los cuales constatamos que se vive de otra forma. Para explicarnos, enseguida recurrimos para explicarnos a las rutinas, a un tiempo en que no pasa nada, a una forma de vida que no está compelida por el futuro. De eso nos habla Jesús Martín-Barbero cuando rescata la significación de la invención del reloj en el siglo XIII y su relación con otra concepción de la vida social. Para las sociedades tradicionales, el tiempo se asociaba al ciclo, y el ciclo se organizaba como temporalidad alrededor de la fiesta. La fiesta como punto de encuentro, de retorno a un nuevo principio, de renovación de la vida. Temporalidad de la naturaleza, que se rompe cuando el hombre comienza a pensarse como centro del universo, un tiempo ahora medible, cuantificable, valorado como productividad. Claro que no es el reloj el que modifica esta percepción, sino que, como síntoma de una nueva sociabilidad, la invención científico-técnica del reloj permite demostrar un nuevo valor. Para la modernidad, el tiempo es el del Progreso, un tiempo vinculado con el futuro, y el esfuerzo que el futuro nos depara. En dicho proceso, la fiesta pervive, modificada en su sentido, como espectáculo.

Pero también se configura otro cambio sustancial. El de las formas de transmitir el conocimiento. Reestructuración del saber, de sus formas de canalización y de sus particularidades. Barbero rastrea esta modificación a partir de un hecho relativamente marginal: el de la persecución de la brujería desatado ferozmente durante todo el siglo XV y XVI, que tuvo a la Inquisición como su instrumento. Dos posibles niveles de análisis se conjugan en el fenómeno: el de la mujer y el del conocimiento que la mujer vehiculiza. Las brujas serán el lugar de encuentro de una misma visión sobre el nuevo orden social que debe extirparse. Por un lado, un saber irracional, no sistemático: lo sobrenatural, la magia. Por otro lado, una forma de transmisión de ese saber, la oralidad. Como decía Theodor Adorno: “lo que no se adapta al criterio del cálculo y de la utilidad es, a los ojos del iluminismo, sospechoso”¹⁶. Pero no sólo la persecución de un cierto sistema y costumbres puede lograr que se alcance la modificación del *statu quo*. De ahí que se observe que la hegemonía no es solo dominio y control, sino también seducción y convicción. En

reemplazo de la cultura oral y sus formas no sistemáticas, deben constituirse otro orden de conocimientos y otras instituciones dedicadas a transmitirlo. Como dice Jesús Martín-Barbero:

“En el minado de esa conciencia la escuela va a jugar un rol preponderante. La escuela no puede cumplir su oficio, esto es, introducir a los menores en los dispositivos previos a la entrada en la vida productiva, sin desactivar los modos de persistencia de la conciencia popular. Por eso la escuela funcionará sobre dos principios: la enseñanza como llenado de recipientes vacíos y la moralización como arrancado de los vicios”¹⁷.

Pero estos dos dispositivos de unificación cultural no son excluyentes. En realidad, participan junto con otros procesos de la constitución de las culturas nacionales como base del Estado. La prensa periódica, fundamental en el siglo XVIII, hace su entrada inaugural con la alfabetización de las masas populares. Ediciones que comienzan a alcanzar el millón de ejemplares son condición sine qua non como lo señala Armand Mattelart en *La Comunicación-Mundo*, de la unidad cultural que permite el monolingüismo. Las gacetas de Estado, la unificación de las formas de peso y medida, la inauguración de la primera oficina de censo y estadísticas, permiten reconstruir el impacto que produce en el orden social la conformación del Estado como unidad.

8. LOS MODERNISTAS

Acaso haya sido el pensador estadounidense Marshall Berman¹⁸ quien mejor ha descrito el mundo moderno; y quizás la razón de ese logro radique en que la propia experiencia moderna del autor se haya puesto en el centro del estudio. Hurgando en los textos de Marx, de Goethe o de Dostoievski, atravesando los mapas urbanos en la San Petersburgo de los zares o el Bronx de los sesenta, Marshall Berman busca rescatar esa experiencia típicamente moderna: “ese deseo de cambiar –de transformarse y transformar su mundo- y el miedo a la desorientación y la desintegración, a que su vida se haga trizas”.

Ser modernos es, para Marshall Berman, vivir una vida de paradojas y contradicciones. Paradojas y contradicciones que tiene en este libro un reflejo muy crudo: la muerte de su hijo a quien dedica el texto, la insondable muerte en medio del confort y la comodidad. Como dice el autor, nada es más moderno que esa impresión trágica en la cual “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Buscar las fuentes de esa impresión es lo que se propone el autor. Huellas que calan muy hondo en la historia moderna y que en algún sentido son muy actuales. Porque si con algo está polemizando el autor, es con la izquierda europea que, a finales de los ochenta y de la mano de Louis Althusser o Michel Foucault, han dejado de creer en las fuerzas liberadoras de la sociedad moderna.

¿Qué es, entonces, lo que puede hacer interpretable esta vorágine de transformación que llamamos experiencia moderna?. La Modernidad es vista como una relación dialéctica entre modernización y modernismo. Modernización como aquel conjunto de procesos sociales que fundamentan esta vorágine incesante: descubrimientos científicos,

industrialización, desarrollos tecnológicos, migraciones urbanas, conformación de los estados, estructuras burocráticas. Por el otro lado, el Modernismo, como aquel conjunto de ideas y visiones con las cuales el hombre trata de explicar el mundo. A partir de este concepto liminar, Marshall Berman va a desarrollar en algún sentido una historia de la modernidad a partir de las voces más representativas de ciertas “experiencias de la modernidad” que pueden alumbrar, es decir, dar a conocer el período. Voces arquetípicas que explicitan en alguna medida la síntesis del pensamiento social.

La primera de estas voces, ubicada entre el siglo XV y el siglo XVIII, está representada por Jean Jacques Rousseau (1712-1778). El filósofo ginebrino refleja para el autor la conciencia moderna en ebullición. Para Rousseau, el mundo social de la Europa del XVII es un “*tourbillon* social”, espejo del vértigo incesante y fantasmagórico de los cambios sociales que se generan en el mundo europeo, arrancado ya de la tradición medieval, pero aún incipiente en su descubrimiento del nuevo mundo. Para Marshall Berman, el autor del *Contrato Social*, de *La Nueva Heloísa*, pero, más aún, el de *Las Confesiones* representa el nacimiento de la sensibilidad moderna.

Entre la introspección y la narración objetiva, Rousseau percibe la ciudad como un vértigo:

“Estoy comenzando a sentir la embriaguez en que te sumerge esta vida agitada y tumultuosa. La multitud de objetos que pasan ante mis ojos, me causa vértigo. De todas las cosas que me impresionan, no hay ninguna que captive mi corazón, aunque todas juntas perturben mis sentidos, haciéndome olvidar quién soy y a dónde pertenezco”¹⁹.

¿Pero, acaso, no es la pregunta que atraviesa todas las obras modernas por excelencia, desde *Don Quijote de la Mancha* hasta *Hamlet*? Evidentemente, semejantes transformaciones sociales no podían dejar de tener sus consecuencias: ¿Quién soy? ¿A dónde pertenezco?, se pregunta Rousseau. Interrogantes que no eran frecuentes en el rígido y estático orden feudal.

Sin embargo, para que estos cambios y transformaciones modernizadoras alcancen su madurez, tenemos que esperar cien años. Como dice Marshall Berman, recién en el siglo siguiente, el XIX, el paisaje tiene nítidos colores.

“Es un paisaje de máquinas a vapor, de fábricas, vías férreas, nuevas y vastas zonas industriales; de ciudades rebosantes que han crecido de la noche a la mañana, frecuentemente con consecuencias humanas pavorosas; de diarios, telegramas, telégrafos, teléfonos y otros medios de comunicación de masas que informan a una escala cada vez más amplia; de Estados nacionales y acumulaciones multinacionales de capital cada vez más fuertes; de movimientos sociales de masas que luchan contra esta modernización desde arriba

con sus propias formas de modernización desde abajo; de un mercado mundial siempre en expansión que lo abarca todo, capaz del crecimiento más espectacular, capaz de un despilfarro y de una devastación espantosos, capaz de todo salvo de ofrecer solidez y estabilidad”²⁰.

A partir de este siglo, las voces que expresan mejor este modernismo serán las de Carlos Marx y Federico Nietzsche. El primero constatando esta contradicción que está “en la base del mundo moderno”²¹. Marx observa que el Capitalismo ha despertado un conjunto de fuerzas industriales y científicas que son de un poder insospechado en la historia humana, pero, por otro lado, se observan unos síntomas de decadencia que superan los del Imperio Romano. “Hasta la pura luz de la ciencia parece no poder brillar más que sobre el fondo tenebroso de la ignorancia. Todos nuestros inventos y progresos parecen dotar la vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen la vida humana al nivel de una fuerza material bruta”²².

Ante el desarrollo de las fuerzas productivas, en su incesante y, al menos entonces, infinito desplegarse, el filósofo alemán no se retrae: por el contrario, cree firmemente en la capacidad de la modernidad de resolver estas contradicciones. Será en el seno mismo de esta revolución moderna, donde surgen los hombres nuevos, los trabajadores:

“Una clase de hombres nuevos, hombres totalmente modernos, será capaz de resolver las contradicciones de la modernidad, de superar las presiones aplastantes, los terremotos, los hechizos sobrenaturales, los abismos personales y sociales, en medio de los cuales están obligados a vivir los hombres y mujeres modernos”²³.

Por, otro lado, la voz de Federico Nietzsche si bien no reflejó el mismo interés de Marx en cuanto a construir un nuevo sistema filosófico, sí en dirección a destruir el anterior. Si en algo coinciden, para Marshall Berman, la filosofía marxiana y la filosofía nietzscheana es en la voluntad de hacer saltar por el aire el orden social existente. Para Nietzsche son las funestas causas del platonismo las que todavía siguen ocultando el verdadero destino humano.

“Para Nietzsche, el fundamento de la historia de Occidente había sido el platonismo, y el hombre que se plasmó en ella estaba hecho de sustancia platónica. De ahí que considere la situación histórica creada por el fin de la metafísica, no como la suya personal, sino, en general, como la situación histórica del hombre occidental”²⁴.

Nietzsche caracteriza este momento, a partir de dos grandes expresiones. Lo que llama la muerte de Dios y el nacimiento del nihilismo. Para el filósofo, estos dos acontecimientos son insoslayables dentro de la cultura moderna.

El primero, en cuanto a que Dios era el último fundamento del mundo suprasensible y con su muerte todo se derrumba estruendosamente. Pero la Muerte de Dios, aparecida por primera vez en la Gaya Ciencia, no se refiere exclusivamente al Dios del cristianismo, sino

a todos los fundamentos divinos del mundo suprasensible, incluyendo al Dios de las Ideas de Platón y Aristóteles. Se refiere a los ideales, a los imperativos, a los principios supremos.

El nihilismo es el fin de la metafísica. La volatilización del mundo verdadero o perfecto en el más allá, la desaparición de los valores ideales, de las metas. Nietzsche define el nihilismo como el proceso en el cual los valores supremos pierden su valor. En esta pérdida de valores, toda idea de trascendencia desaparece también, y esas ideas supremas, que habían dado sentido al mundo y fijaban la legitimidad del hacer humano, pierden el suelo donde sustentarse. De ahí que Nietzsche diga, con referencia al nihilismo, que el hombre flota en el vacío, en la nada. Pero, para Nietzsche, este vacío o esta nada no significan un fin de lo humano o un derrotero de destrucción, sino todo lo contrario: es posibilidad de una nueva libertad.

“Nos deshicimos del mundo verdadero. ¿Cuál nos queda? ¿Quizás el aparente? ¡No, no! ¡Con el mundo verdadero nos deshicimos también del mundo aparente!”²⁵.

9. SIGLO XX: TRANSFORMACIÓN TECNOLÓGICA Y OCASO

En el siglo XX, los modernismos van a adquirir un matiz diferente. Según Marshall Berman, los modernistas de nuestro siglo han perdido aquella visión dialéctica que él rescatara en Marx y Nietzsche. Paradójicamente, en el siglo de los mayores adelantos científico-técnicos, artísticos, económicos y culturales, los ideas y visiones con las que intentamos hacernos cargo de la modernidad no reflejan esas potencialidades de la modernidad. Son acrílicas, absolutas, cerradas. Para Marshall Berman, esta tercera fase de la modernidad se caracteriza por visiones antagónicas. Por un lado, las visiones contrarias al desarrollo moderno, como la que refleja, por ejemplo, Max Weber y su interpretación de las consecuencias nefastas de la burocratización de la sociedad sobre el individuo. Un individuo que se siente preso en una jaula de hierro en la cual él mismo ha hecho sus barrotes. Por el otro, las visiones acrílicas de los cantos alegóricos y fascinados de Marinetti y los futuristas italianos:

“Cantaremos a las grandes multitudes extasiadas por el trabajo, el placer y el motín; cantaremos a las mareas polifónicas y multicolores de la revolución en las capitales modernas; cantaremos el fervor nocturno de los arsenales y los astilleros brillando bajo violentas lunas eléctricas...”²⁶.

Evidentemente, tanto el sociólogo alemán como el poeta italiano participan de la misma sociedad que alcanza, hacia finales del siglo XIX y principios del XX un proceso de aceleramiento económico-industrial sin precedentes. La imprenta había logrado ya masificar la escritura a niveles impensados; los diarios populares o la llamada “prensa amarilla”, con la incorporación del *cómic*, superaban tiradas varias veces millonarias. Se han incorporado otros servicios, además de brindar noticias, porque la prensa alcanza ya su absoluta autonomía. Recordemos el reflejo magistral de Orson Welles sobre el magnate de la prensa americana William Randolph Hearst, en el filme “El Ciudadano”. Pero no sólo se

han extendido estas formas de comunicación de masas, sino que hace treinta años que funciona un nuevo sistema de comunicación intercontinental, como es el de las Agencias de Noticias. Agencias que, representadas por los tres grandes imperios coloniales, se han distribuido el mercado mundial de noticias. Nos referimos a la Agencia Havas, Reuter y Wolf, en Francia, Gran Bretaña y Alemania, respectivamente. Paralelamente se desarrollan los inventos del telégrafo, la radiofonía, el teléfono y el cine. Es decir, en el momento en que la palabra escrita se ha consolidado, aparecen mecanismos técnicos que ahora posibilitan la reproducción de la imagen, la fotografía, el cartel, el cine; pero además, la reproducción del sonido: el telégrafo, el fonógrafo, la radio.

En la sociedad mundial que se masifica se producen las grandes transformaciones del siglo: desde la Revolución Rusa hasta el nacimiento de la nueva sociedad capitalista de consumo en los Estados Unidos y la primera gran Guerra Mundial, procesos que llevan a unos modernismos que han perdido su fuerza dialéctica, dice Marshall Berman. De este modo, la modernidad es aceptada con un entusiasmo ciego y acrítico o es condenada con un distanciamiento y un desprecio neoolímpico.

En los años sesenta, los modernismos podrán agruparse en tres grandes líneas de interpretación del mundo moderno: las visiones afirmativas, negativas o marginadas.

La perspectiva afirmativa está en general asociada con los movimientos culturales y políticos que han tratado de insertar a la modernidad en la vida, como una gran fuerza transformadora. El arte pop, las vanguardias artísticas de los setenta y ciertos rasgos del funcionalismo de la arquitectura moderna han participado de esta fuerza arrolladora de la modernidad. Las voces arquetípicas de estas visiones son las de Susan Sontag, Marshall McLuhan, Alvin Toffler, etc. Esta perspectiva ha visto en los artefactos y las tecnologías una posibilidad de mejorar la vida que es incuestionable. Su fe en el progreso es similar a la de los ilustrados del siglo XVIII y su capacidad de abstraerse de las condiciones sociales en las que la tecnología se inserta, una forma de evitar los reparos que las injusticias sociales denuncian.

Por otro lado, la gran crítica negativa a la modernidad ha venido desde diversos campos, pero en la filosofía y en la comunicación, han tenido a grandes portavoces. Es el caso de Herbert Marcuse, y su obra *El hombre unidimensional*, la Escuela de Frankfurt en su conjunto o, más cerca en el tiempo, Michel Foucault. El conjunto de estos autores participa, en líneas generales, de una profunda visión pesimista y, en algunos casos, apocalíptica, sobre el destino moderno.

Por último, la perspectiva marginada es aquella que en el marco de la vastedad del desarrollo moderno, si algo hay que decir sobre la modernidad, es absolutamente nada. El verdadero artista es aquel que logra abstraerse de la vida social para reflejar el impulso del propio arte no contaminado.

Para Marshall Berman, estos modernismos, a pesar de sus diferencias, coinciden en que se han vuelto cerrados, en que en el fondo descreen de la capacidad del hombre de ser objeto y a la vez sujeto de la modernidad. Rescatar los modernismos del siglo XIX es, en alguna forma, volver a las raíces de la propia modernidad:

“Apropiarse de las modernidades de ayer puede ser a la vez una crítica a las modernidades de hoy y un acto de fe en las modernidades –y en los hombres y mujeres modernos- de mañana y de pasado mañana”²⁷.

-
- 2 Romero, José Luis: *Estudio de la mentalidad burguesa*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
-
- 3 Adorno, Theodor y Horkheimer, Max: *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1987.
- 4 Puiggrós, Rodolfo: *El feudalismo medieval*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1972.
-
- 5 Romero, op. cit.
-
- 6 Lutero, Martín: *Escritos políticos*, Ediciones Cátedra, 1985.
- 7 Lutero, op. cit.
-
- 8 Brunner, José Joaquín: *Medios, Modernidad y Cultura*, en Revista Telos N° 19, 1987.
- 9 Hauser, Arnold: *Historia social de la literatura y el arte*, tomo II, Barcelona Guadarrama /Punto Omega, 1979.
-
- 10 Habermas, Jürgen: *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.
-
- 11 Arendt, Hannah: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- 12 Sanguinetti, Javier: *Modernidad y educación, mimeo*, 1987.
-
- 13 Portantiero, Juan Carlos y de Ipola, Emilio: *Estado y Sociedad en el pensamiento clásico*, Buenos Aires, Editorial Cántaro, 1987.
- 14 Portantiero, op. cit.
-
- 15 Martín-Barbero, Jesús: *De los medios a las mediaciones*, Barcelona, Gustavo Gili, 1987.
-
- 16 Adorno, Theodor y Horkheimer, Max: *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.
-
- 17 Martín-Barbero, Jesús, op. cit..
- 18 Berman, Marshall: *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid-México, Siglo XXI, 1988.
-
- 19 Berman, op. cit.
- 20 Berman, op. cit.
- 21 Berman, op. cit.
- 22 Marx, Carlos: *Manifiesto Comunista*, citado por Marshall Berman en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*.
-
- 23 Berman, op. cit.
- 24 Cruz Vélez, Danilo: “*El puesto de Nietzsche*”, en *Fragmentos póstumos*, Grupo Editorial Norma, 1997.
-
- 25 Nietzsche, Frederich: *Fragmentos póstumos*, Colombia, Grupo Editorial Norma, 1997.
-
- 26 Berman, op. cit.
- 27 Berman, op. cit.

