

Achegamento a *The Subject of Modernity*, de Anthony J. Cascardi

Jorge Sacido Romero

O libro<sup>1</sup> deste profesor de literatura comparada da Universidade de Berkeley (California) é o terceiro título da selectiva serie «Literatura, cultura, teoría» («Literature, Culture, Theory») que publica a Universidade de Cambridge e que inclúe traballos de autores de sona como Gérard Génette ou Pierre Macherey.

Sexa benvido, aínda que: ¿que nos pode dicir, que non se dixese xa, outro libro sobre o tema do suxeito da modernidade, o tema por excelencia? Ante un título que inclúe as palabras «suxeito» e «modernidade», o lector actual pode comprensiblemente reaccionar dicindo: «¡outro máis!», e devolver o libro ó andel. Nestes tempos posmodernos un empeza a estar canso do continuo bombardeo desde tódolos flancos de «discursos», «posicionamentos», «manifestos» e demais que compiten por lexitimar (máis ou menos radicalmente) a súa particular visión diso que chaman o suxeito da modernidade.

Sen embargo, manter a neutralidade neste debate, «pasar de» tomar posicións sobre o tema parece unha tarefa imposible. Abonda, por poñer un exemplo, con que botemos man dunha desas revistas que adoita haber nas salas de espera dos médicos e nos atopemos con afirmacións como a de Francis Crick (o premio Nobel descubridor do ADN) de que a clave da conciencia, da subxectividade, incluso da alma, é unha simple cuestión de neuronas para que nos asalte de contado a máis terrible dúbida sobre a nosa existencia e nos rebelamos contra quen nos quere reducir a simple bioquímica<sup>2</sup>.

Como reacción ó fero enfrontamento ideolóxico entre a modernidade racional, defendida por Habermas na súa «Teoría da acción comunicativa», e a posmodernidade rebelde de Lyotard mailo seu concepto de *différend*, que garante a mobilidade dos discursos para evitar a institucionalización, como lexítimo, dun discurso particular,

1. Anthony J. Cascardi, *The Subject of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 316 pp.

2. Daniel Voll entrevista a Francis Crick en *Muy interesante*, 161, outubro de 1994, pp. 102-106.

Cascardi pretende acometer neste libro unha crítica da modernidade que permita transcender esta oposición. ¿Como facelo?<sup>3</sup>

Neste intento de interpretar a categoría da subxectividade como o alicerce central da modernidade, Cascardi comeza por apoiarse no concepto heideggeriano de «representación do mundo» como a actividade que está en xogo no xurdir do suxeito e que define á modernidade como «unha nova idade en contraste coa que lle precede» (p. 1)<sup>4</sup>. Esta idea sèrvelle de marco para cuestionar aquelas propostas que explican a aparición da subxectividade simplemente como unha ruptura no tempo histórico. A partir de aquí, Cascardi intenta suplementar a Heidegger rexeitando as explicacións simplemente filosóficas ou socio-teóricas da modernidade, especialmente a Habermas. Así, o paradigma da modernidade é máis ca histórico e hai que enténdelo en termos máis ca filosóficos, simplemente porque o suxeito (o fenómeno no que esta se basea) é algo máis ca isto. A idea fundamental de Cascardi é que:

O suxeito existe na intersección dunha serie de discursos ou esferas culturais, cada unha das cales é esencial para a comprensión da cultura moderna e ningunha pode definir a modernidade na súa totalidade (p. 2).

---

3. Jürgen Habermas e Jean-François Lyotard son os dous nomes máis emblemáticos neste conflito. No lado da racionalidade moderna temos a Habermas como propoñente dunha teoría coa que completar o «proxecto incompleto» da Ilustración, incompleto por mor de que a razón perdeu a súa validez ó se converter en algo instrumental e o coñecemento fragmentouse e quedou constrinxido ó pasar a ser propiedade dun «experto». A «Teoría da acción comunicativa» é un intento de reequilibrar os conceptos do cognitivo, do práctico e do estético (que se corresponden coas tres *Críticas* de Kant) facendo que os discursos que os conforman participen das formas públicas de racionalidade, aínda que cada un seguiría a manter as súas diferencias. Segundo Habermas, hai que liberar estes discursos das poutas de «expertos» como os críticos literarios (no caso do discurso estético).

Pola outra banda Lyotard fai unha proposta estética da existencia baseada na pura heteroxeneidade dos xogos de linguaxe para saír da tiranía imposta polos «grandes relatos» (o do progreso tecnolóxico e científico, por exemplo) que lexítiman unhas prácticas determinadas e deixan cerrado o campo para outras. Trátase de romper coas solucións ideais, coas regras de xogo impostas que lexítiman a determinadas ideoloxías políticas mediante a invención de novas regras de xogo e, polo tanto, a creación de novos xogos. Lyotard enfróntase, sen recorrer a ningunha concepción da totalidade, ó problema da autoridade, ou sexa, no seu caso, daquela facultade que poida dar validez á creación de novas regras, consciente de que os movementos nun xogo non poden ser de ningún xeito arbitrarios. Para isto Lyotard, fronte á estética fácil e domesticada do «belo» (aquela que non supón esforzo, só dá pracer, pois permite unha conexión directa e conceptualmente indeterminada entre o concibible e a súa presentación, por estar esta relacionada co consenso universal defendido na proposta habermasiana), propón a estética autenticamente creativa e dinámica do «sublime posmoderno», que non logra a harmonización perfecta entre a presentación e aquilo concibible que é impresentable, producindo a un tempo pracer e dor. Así, ante a relación sublime entre presentación e concepción, a arte «moderna» salienta a incapacidade da facultade da presentación e volve con nostalgia ás formas pasadas (o caso do expresionismo alemán, por exemplo), mentres que a arte «posmoderna» destaca o poder da facultade de concibir e dálle noxo a nostalgia do pasado (como no caso de Joyce ou de Picasso). Presentar o impresentable no discurso, esa é a cuestión: «traballar sen regras para formular as regras do que *terá sido feito*» (Jean-François Lyotard, *Just Gaming*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985; a tradución é nosa). De especial interese son Jürgen Habermas, «Modernity-An Incomplete Project» e Jean-François Lyotard, «Answering the Question: What Is Postmodernism?», ámbolos dous recollidos en Patricia Waughed., *Postmodernism. A Reader*, London: Edward Arnold, 1992, pp. 160-170 e 117-125, respectivamente.

4. Cascardi cita directamente de Martin Heidegger, «The Age of the World», *The Question Concerning Technology and Other Essays*, tradución de William Lovitt, New York: Harper and Row, 1977, p. 30. (A tradución é nosa).

As figuras paradigmáticas destes discursos son: Descartes para a filosofía moderna; Cervantes e o seu *Don Quixote*, que asenta as bases da novela como xénero literario dominante na modernidade; Hobbes como o iniciador da política como ciencia; Milton e Pascal como notarios da pervivencia da fe nun mundo secularizado; e o mito de Don Juan (especialmente na súa versión orixinal española de Tirso de Molina) como representativo da natureza da *psique* e da problemática do desexo no mundo moderno.

A historia do suxeito da modernidade é unha traxi-comedia, un drama que se trama na sociedade cortesá do Renacemento, na que se fai evidente o comezo dun proceso de racionalización social que poñerá en dúbida a anterior organización xerárquica en estamentos fixos e estruturada nunha diferenciación esencial entre os mesmos. *Don Quixote* constitúe o reflexo xenial de Cervantes de que a ética da virtude heroica tradicional encarnada polo cabaleiro andante non é máis un modelo ético operativo senón que é algo risible, e de que a literatura xa non ten un fin instructivo pois o mundo fragmentado non pode ser aprehendido como o que non é: unha totalidade. O suxeito arrédase do mundo para observalo e críticoalo. Así é posible a figura post-quixotesca de Alonso Quijano «el Bueno» que, renunciando ós libros de cabalerías, «igual que o suxeito transcendental se sitúa no límite dun mundo» (p. 81).

O drama é explicitado coa inauguración da categoría de suxeito no discurso filosófico de Descartes e coa proposta política de Hobbes na que o Estado, un artificio autorizado e deseñado racionalmente polos individuos coa vontade de saír do seu egoísmo e brutalidade naturais, exerce un poder absoluto, autónomo e incontestable sobre os seus propios inventores.

Cascardi pretende amosar cómo o protagonista deste drama, o suxeito, e o concepto que encarna, a razón moderna, os cales naceron coa vocación de lexitimar o proxecto de revisión radical do pasado por parte da modernidade, acabaron por limitar as metas e os logros deste proxecto. Desde Descartes, o fin emancipador da modernidade é estruturado en torno a un modelo de suxeito que supere o enfaixamento da sociedade tradicional e exerza o control sobre a Natureza e sobre as súas propias paixóns mediante o coñecemento científico das leis que os regulan, para así converterse no dono e creador do seu propio destino.

A sociedade tradicional, contra a cal a modernidade se ergue, estaba constituída por unha totalidade baseada nunha orde natural fixa onde os valores morais eran «feitos» tanxibles e, ó mesmo tempo, exemplificables na arte (os heroes épicos como encarnación de «virtudes» ou modelos válidos de práctica colectiva, por exemplo). O home asumía e aceptaba como verdadeiro o seu *status* xerárquico, identificándose de xeito inmediato e irreflexivo coa función que lle tocaba levar a cabo nunha estrutura social provista dun *telos*, ou horizonte presidido por unha concepción do ben universal. A lexitimación da autoridade non era en absoluto problemática pois as diferencias entre os estamentos xerárquicos e, por suposto, os vínculos que os cohesionaban nunha unidade eran considerados esenciais, naturais.

A fragmentación da totalidade que esta sociedade constituía ten como emblema o acontecemento no que o home devén individuo na figura do «suxeito» do discurso cartesiano. Descartes explicita o contraste entre o mundo tradicional e o moderno que a racionalidade occidental hasta Weber, Habermas e Rawls considera e analiza

como contraste directo e inmediato sen ter en conta (argumenta Cascardi) que este xurdiu da necesidade da sociedade moderna de lexitimar a autoridade que a estruturaba ante os cambios sociais que a conformaron. O proxecto da razón e a posición transcendental do suxeito aparecen como resposta á caída da orde esencial da tradición e constitúense nun «centro de valor» a partir do cal o suxeito poida «evaliar e escoller os fins apropiados» (p. 43). A eiva da racionalidade é, en termos bakhtinianos, o seu «monoloxismo» teórico, o saírse da historia, o «esquecemento sintomático» do proceso histórico que lle permitía ó suxeito «pensar e falar» (p. 69). A raíz da problemática reside, para Cascardi no feito de que:

Mentres que o suxeito chega a imaxinarse a si mesmo fóra da historia para así gobernar un mundo «destotalizado», a súa experiencia concreta está formada por unha serie de divisións entre feito e teoría, razón e desexo, valor e regra (p. 65).

Xustamente o proxecto de Cascardi é o incorporar como elementos «constitutivos» do suxeito as partes destas e outras divisións que o discurso racional foi deixando esquecidas ou veladas por seren «irracionais», pero que se resisten a desaparecer. Incluso Weber apoia a súa lúcida análise sobre a xénese e desenvolvemento da modernidade como proceso de «racionalización» e «secularización» na idea de que este proceso é algo necesario e positivo e, xa que logo, lexítimo. O seu método «libre de valoración» contribúe, paradoxicamente, ó proxecto racional que el mesmo critica.

A especificidade da experiencia subxectiva non se ten en conta: a fe, o desexo, a moralidade perderon a súa natureza como partes harmonizadas dentro da totalidade dunha sociedade premoderna, para quedaren ou ben abstraídas pola razón en forma de Deus absolutamente transcendente e arredado do mundo do protestantismo, de interese persoal satisfeito polo principio da utilidade, de lei xurídica ou «máxima» universal, ou ben quedaren constringidos á esfera do puramente privado, sen contar para nada.

A liberdade de elección da escala de valores, a autonomía da creación do propio destino por parte do suxeito do discurso filosófico faise problemática xa que a razón «revélase como incapaz de facer distincións significativas entre valores ou mediar a vontade (do suxeito) e os posibles obxectos da súa elección.» (p. 39). Así, o suxeito oscila dun extremo ó outro: da arbitrariedade máis absoluta a unha posición transcendente sen contido, a vontade pura, a abstracción. Na ineludible «experiencia concreta» do mundo, o individuo non pode orientar a súa acción debido a que non sabe «como escoller os fins apropiados» (p. 39). O desexo non encontra como na sociedade tradicional fins ou obxectos pre-existentes cara ós que dirixirse: está desorientado, como no caso de Don Juan, que ilustra negativamente a característica fundamental do desexo subxectivo moderno: a súa variabilidade. Segundo Cascardi hai que reorientar o desexo considerándoo non como unha ameaza externa ó suxeito racional senón como algo constitutivo do mesmo, capaz de empuxalo polo camiño da auténtica emancipación e da posible transformación social. Segundo Descartes o desexo nace do espertar dunha conciencia que se encontra absorbida polos obxectos que aprehende e anhela a certeza da súa propia existencia, que será satisfeita logo na fórmula fundacional do *cogito*. Cascardi critica esta visión cartesiana

da conciencia repregada sobre si mesma a partir da idea de Hegel e de Alexandre Kojève da subxectividade como «consciencia desexante» que busca a súa propia esencia no «recoñecemento» que a conciencia de outro fai desta<sup>5</sup>. Así, o suxeito retomaríase a aspiración moderna do proxecto individual de vida e, ó mesmo tempo, a sociedade que forma con outras subxectividades desexantes apareceríase cohesionada pola forza incesante do desexo como desexo de recoñecemento. Para que se convirta nunha forza transformadora e socializante, o desexo subxectivo debe facerse efectivo no mundo concreto a través da orde simbólica na que o suxeito moderno se encontra inscrito desde a súa orixe na sociedade cortesá. É nesta sociedade na que comeza o proceso de racionalización pois vese que:

O modelo de relación sociais exemplificado na sociedade cortesá leva os principios de distincións absolutas e de relacións «exemplares» característicos da sociedade xerárquica a un contorno no que son examinados pola natureza cada vez máis verbal, psicolóxica e individualizante das relacións persoais (p. 255).

Ou sexa, iníciase neste período unha transformación da natureza do recoñecemento e da certificación do valor e da verdade: a loita física a morte no campo de batalla coa que o nobre guerreiro comeza a deixar de ser efectiva como xeito de renovar o honor e a posición persoal e, no seu lugar a retórica, o manexo do discurso, empeza a marcar as diferencias sociais, que agora son variables e «inesenciais». O modelo de home pasa a ser o home «prudente» (o «discreto» de Gracián), o que conscientemente se impón a si mesmo unha «segunda natureza» baseada na moderación e no autocontrol. As relacións entre as persoas pasan de estar fixadas nunha orde natural, esencial da sociedade tradicional a seren reguladas por unha norma, por unhas regras de conduta tácitas que controlan a agresión social e establecen unhas formas de actuación apropiadas. O suxeito de Descartes en diante, no seu soño de liberdade e autonomía respecto do mundo, tende a esquecer que está «pre-posicionado», inscrito nesta orde simbólica que por primeira vez é unha creación absolutamente súa, artificial.

O desexo de recoñecemento dáse polo tanto en, e a través de, o discurso. O problema que se formula agora é cómo conxugar por unha banda, o desexo subxectivo infinito e conformador da individualidade diferenciada, auténtica (fronte á sociedade tradicional onde o desexo era dirixido cara a un modelo fixo), e, por outra banda, as demandas racionais de toda organización social moderna e polo tanto finitas. O proxecto para a sociedade da Ilustración que un Habermas ou un Rawls, por exemplo, intentan completar segue só o camiño da racionalidade e da teoría sen ter en conta o desexo, mentres que os posicionamentos posmodernos de un Lyotard ou un Deleuze se centran soamente no poder transgresor e emancipador do desexo. En ningún dos casos o desexo conserva o seu poder transformador do individuo e da sociedade a un tempo.

---

5. Cascardi apunta que na *Fenomenoloxía do espírito* Hegel establece que:

O Espírito primeiro coñécese a si mesmo como sentimento subxectivo. Cando o sentimento se localiza nun mundo de obxectos, o Espírito divídese en mundo interior e mundo exterior. Como resultado, nós alienámonos de nós mesmos e chegamos a considerar que o noso propio ser está contido nos obxectos fóra de nós, os cales desexamos assimilar (p. 235).

O suxeito é en realidade múltiple e busca recoñecemento nos diversos discursos nos que aparece ineludiblemente posicionado. Evidentemente, con esta diversificación, a tarefa do recoñecemento faise problemática. Cascardi propón o que el denomina «liberalismo estético» como camiño para saír desta problemática debida ou ben ó soño moderno de conter o suxeito nun discurso singular, ou ben á rebeldía agónica da posmodernidade de dividilo e fragmentalo por diversos discursos diseminados. A modernidade deriva a súa forza ética xustamente das tensións que definen o drama da subxectividade moderna entre infinitude e finitude (individuo / comunidade, singularidade empírica / xeneralidade conceptual, liberdade / necesidade, sentido / entendemento, razón / desexo, regra / valor, teoría / historia e outras máis). Estas tensións pódense reconciliar ó tempo que conservan a autonomía de cada un dos termos se se encontra un principio de mobilidade que os comunique. Cascardi recolle o concepto de «xuízo estético» proposto na *Crítica do xuízo* por Kant, que convencionalmente se interpreta como unha forza autónoma (Habermas, por exemplo), e ve nel ese principio comunicador entre os elementos estáticos das tensións ou antinomias, facendo posible repensar a razón en tanto que consciencia subxectiva necesitada de recoñecemento e reincorporar o desexo no conxunto socio-racional.

Este denso, ameno e, ás veces, apaixonante libro do profesor Cascardi é unha importante contribución á bibliografía sobre a modernidade por dous motivos fundamentais: por unha banda, constitúe unha lúcida historia crítica do suxeito moderno, mentres que por outra, é unha proposta para saír do monoloxismo co que os distintos discursos velan algo que a estas alturas xa parece evidente: o feito de que o suxeito é múltiple.

*Jorge Sacido Romero*  
Universidade de Santiago de Compostela