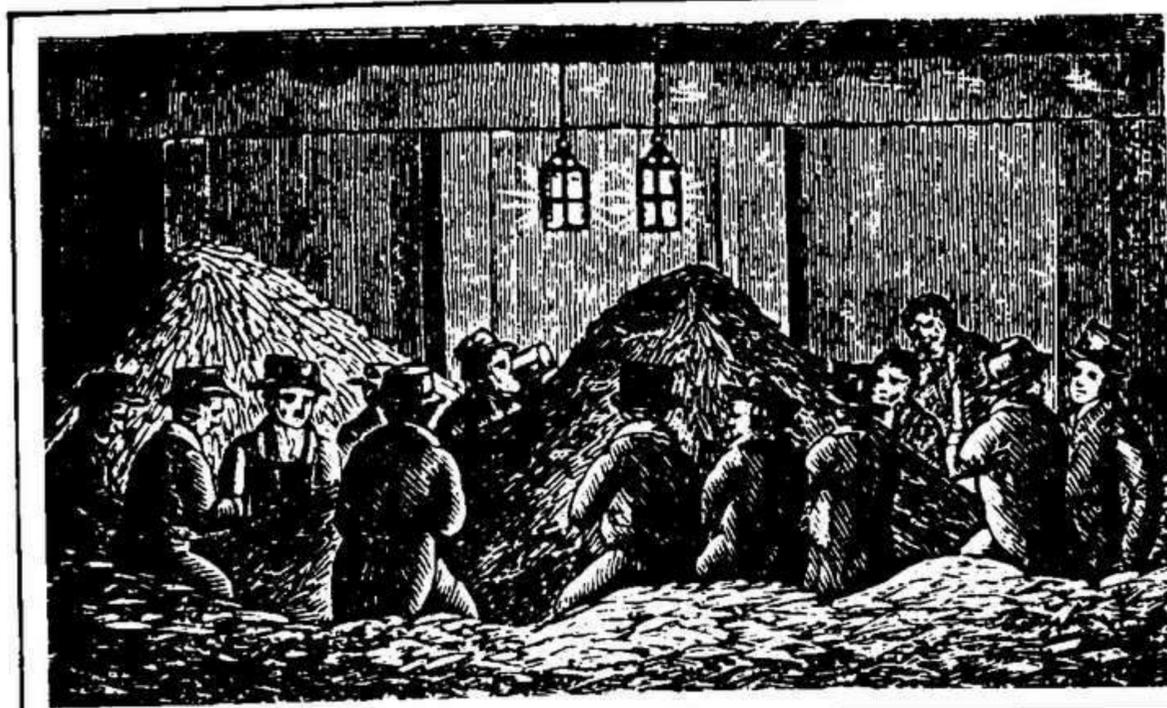

TRANSFORMACIONES DE LA CULTURA MODERNA

Eduardo Subirats

análisis y debate



2

La idea de modernidad surge al mismo tiempo que la de progreso, y está indisolublemente unida a ella. Ya desde un punto de vista semántico lo moderno se identifica con lo nuevo y presupone, con ello, un principio revolucionario de ruptura, esto es, de crítica, renovación y cambio. La modernidad es una edad histórica de transformaciones y quebrantamientos; es consustancial con la crisis. Modernidad, crisis y progreso son los términos de la ecuación que distingue a nuestro tiempo.

La idea de progreso es relativamente reciente. La concepción mitológica y religiosa de la historia es cíclica y determinista. Nada nuevo puede emerger bajo el cielo de los antiguos dioses. La fe en el progreso surge cuando la sociedad, la cultura, la historia son comprendidos como obra humana. De ahí que la noción de progreso naciera al lado de la creación, y en sus formas artísticas en primer lugar. Cuando, en el renacimiento, Vasari relata la historia de los pintores y escultores italianos, lo hace así en unos términos de desarrollo ascendente, de una progresión. Hoy nos resulta paradójica esta primera formulación del progreso humano, y no sólo porque nuestra sen-

sibilidad ya no acostumbre a concebir la historia del arte occidental precisamente como un progreso; es paradójica también esta idea, porque en nuestro mundo cultural no es el arte, sino la economía monetaria, las ciencias y la tecnología las que sostienen el proceso histórico como un desarrollo ascendente de acrecentamiento, de acumulación, en fin, de progreso.

Aunque divergentes entre sí ambas versiones del progreso, Vasari lo concibió bajo la dimensión ética y estética de la realización de la persona en la figura del artista, mientras que el progreso capitalista se define de acuerdo con una concepción cuantitativa de acumulación de dinero o de dispositivos técnicos —parecieron alcanzar una síntesis en el período clásico de la modernidad: la Ilustración. He escrito «parecieron alcanzar»; en realidad debiera decirse que, en sus líneas generales, a los ojos de los filósofos y científicos de los siglos XVII y XVIII, se alcanza efectivamente la unión, la identidad entre progreso tecnológico-científico, y progreso, en aquel sentido estético y ético que, desde Petrarca hasta Vasari, constituyen el fundamento de la nueva cultura. Esta síntesis, magistralmente cumplida en la filosofía de Kant, tiene lugar bajo la hegemonía de una dignidad y autonomía humanas que la universalidad de la razón científica fundamentó sobre una base a la vez epistemológica y metafísica. El nuevo espíritu de las ciencias posibilitó los experimentos newtonianos sobre las leyes de la gravedad, pero posibilitó también los experimentos americanos sobre los poderes de la independencia. La idea de libertad, como principio de autonomía individual y como principio constitucional de los derechos republicanos, estaba indisolublemente unida a la del progreso científico-técnico.

La unidad de desarrollo social y tecnológico-económico, y la realización humana, fue la que definió históricamente la secularización moderna. El orden racional del progreso, y la síntesis de acumulación y plenitud cultural que teóricamente garantizaba, arrebató para sí los valores de una plenitud humana en lo trascendente, y sus presupuestos metafísicos o políticos. Tal síntesis sigue siendo, para la cultura contemporánea, un ideal positivo, cuyos efectos se hacen notar tanto en los principios políticos como en los programas artísticos y en los análisis filosóficos de la cultura moderna. Por poner un ejemplo: el *Bauhaus*, la escuela libre de arquitectura y diseño creada durante la República alemana de Weimar, no debe su celebridad ni su importancia a la creación de unos diseños más o menos funcionales, nuevos y delicados. Su importancia, desde un punto de vista cultural, reside en haber unido a través de su labor didáctica y creativa los valores económicos y científicos del progreso tecnológico, con un objetivo socializador y el ideal reformulado de la realización secular. El *Bauhaus* reestableció la unidad entre lo ético y lo estético —aquella dimensión del progreso que reclama Vasari para los artistas italianos— y los aspectos científicos y económicos del progreso capitalista; estableció esta síntesis con la misma consecuencia y vehemencia que en el siglo XVIII la construyó conceptualmente la filosofía de Kant.

Pero hoy, cuando se habla de crisis parece apuntarse a una dimensión más profunda, o simplemente a una dimensión distinta a aquella que pudiera significar la astronomía copernicana, la crítica del dogmatismo metafísico de Bacon o la revolución epistemológica de Kant. La palabra crisis señala a una profunda escisión, fragmentación y disolución interior de nuestra cultura bajo los diversos factores sociales, tecnológicos y económicos que la condicionan. La crisis señala más bien la desintegración profunda de aquella unidad ética, estética y científica que configuraba la conciencia moderna del pensamiento del siglo XVII hasta nuestra época.

A finales del siglo pasado, Karl Marx puso en entredicho el ideal romántico del progreso cultural, el cual suponía una identidad de principio entre el desarrollo cien-

tífico-técnico y la libertad humana en un plano espiritual y social. Su análisis sociológico-filosófico muestra la herida de una sociedad a partir de entonces definida como antagónica. Es cierto que, entre tanto, la capacidad política y tecnológica de integración de los Estados modernos desarrollados permiten neutralizar este antagonismo, bajo formas de control institucional en lo que respecta a los conflictos sociales entre clases, o bajo las formas de intervención militar en lo que respecta a los conflictos entre países pobres y ricos. Pero la realidad de una sociedad antagónica de intereses persiste en la conciencia de todos.

También a finales del siglo pasado, el filósofo alemán Georg Simmel puso de manifiesto este nuevo carácter conflictivo de la modernidad bajo lo que llamó «tragedia de la cultura». Siguiendo en el fondo la filosofía crítica de Marx —no el dogma materialista de su concepción metafísica de la historia y la lucha de clases—, que esencialmente partía de una protesta contra las condiciones de inhumanidad que la revolución industrial imponía sobre la sociedad, Simmel analizó los aspectos disintegradores, centrífugos y destructivos que el desarrollo de la economía monetaria y el poder científico-técnico llevan consigo. Simmel analizó el proceso objetivo de alienación cultural subsiguiente al proceso de racionalización social, como la cara regresiva indisolublemente unida al progreso.

A diferencia del marxismo, Simmel no llevó a cabo este análisis en un plano económico, sino en el de las formas culturales propiamente dichas: el arte, la literatura, la vida cotidiana y algunas zonas fundamentales del conflicto cultural de nuestro tiempo como la cuestión del feminismo. Pero ello, lejos de rebatirla, solamente amplió la perspectiva filosófica de la crisis de la cultura que ya había descrito Marx. El lema rezaba: civilización contra cultura, progreso de las empresas tecnológicas e imperialistas (Spengler), y disolución interior de la cultura.

Esta perspectiva sobre la cultura escindida moderna no se encuentra solamente en tal o cual corriente «ideológica» de la filosofía o la sociología contemporáneas. La conciencia de la crisis de la cultura moderna aparece en filósofos como Scheler o Cassirer, o en sociólogos como Weber o Mannheim, por mencionar solamente algunos ejemplos (a los que se podría añadir Bergson, Husserl, Dilthey, Ortega y muchos más), preocupados en sus obras por rescatar para la reflexión filosófica aquella dimensión hermenéutica, sociológica, histórica o estética que le permita rebasar o al menos mitigar aquel conflicto fundamental de la modernidad.

Para mayor claridad trataré de resumir los términos de esta «tragedia de la cultura». La concepción clásica, ilustrada, del progreso supone que el avance histórico condicionado por la acumulación capitalista y el desarrollo científico entraña un orden racional capaz de congeniar este proceso con los valores éticos, estéticos y sociales del pasado, representados, por ejemplo, en la historia del arte, o en las costumbres y concepciones ético-religiosas. Tal era, por ejemplo, la utopía de la burguesía liberal europea de finales de siglo: el ideal de una síntesis entre los valores clasicistas y los valores tecnológicos y sociales de la revolución industrial. La misma voluntad de unidad se afirma también en movimientos artísticos modernos, como la arquitectura expresionista, desde Gaudí hasta Taut y Steiner.

La escisión de este ideal relativamente unitario entre el desarrollo tecnológico del capital y los fines éticos y artísticos de la cultura se pone de manifiesto el día de hoy en una magnitud exacerbada, en relación a lo que fue en vísperas de la segunda guerra mundial. El desarrollo científico-técnico ha adquirido dimensiones completamente fuera de toda escala humana: una *science-fiction* convertida en principio de realidad.

La tecnología hoy más moderna, la informática, anticipa ya esta escisión en lo que define nuclearmente su estructura epistemológica: la sustitución de la experiencia humana, con todos los elementos y la realización individual que conlleva, por la acumulación indefinida, y por definición incontrolable, de información. Tal sustitución se efectúa ya en la estructura del lenguaje, desvinculado progresivamente de sus componentes expresivos y sometido cada vez más al rigor de su racionalización lógica, de acuerdo con el modelo de la gramática transformacional. Los vastos efectos que se introducen en lo más íntimo de nuestras vidas se pone de manifiesto en ejemplos particularmente espectaculares, como la medicina, en la cual la introducción de la informática otorga al paciente y a su relación con el médico una dimensión completamente desubjetivada.

En cualesquiera de los aspectos institucionales o tecnológicos bajo los que se contemple el progreso tecnológico de nuestro tiempo chocamos con uno y el mismo fenómeno cultural de desintegración: crisis de la idea de sujeto personal, liquidación de las concepciones históricas, ya sean filosóficas, ya religiosas, que sostienen nuestra idea de dignidad humana, de libertad, de integridad física, de moralidad o de gusto estético. A ello se añaden fenómenos sociales de flagrante autodisolución, de desesperada desintegración, como la drogadicción y el terrorismo, según respondan a los conflictos urbanos o a los conflictos territoriales de nuestra civilización. Ambos extremos son mucho más ricos como símbolos de un movimiento civilizatorio centrífugo y de fragmentación, de lo que su usual criminalización por parte de los Estados modernos permite ver. Pero, sobre todo, ponen de manifiesto la contraparte de las nuevas formas de racionalización tecnológica en la sociedad moderna.

El conflicto entre progreso y cultura ya fue detectado el siglo pasado por el sociólogo Tönnies: el progreso tecnológico e industrial tiende a la liquidación de una integración social sobre la base de valores éticos, religiosos o estéticos; en su lugar emerge la sociedad como organización técnica (y con ella la sociología, de la que Tönnies figura como uno de sus padres). Pero, entre tanto, lo que la filosofía de la historia de un Spengler o un Ortega contemplaba como la pesadilla de una edad deshumanizada se ha cumplido socialmente. Las grandes metrópolis modernas son un artefacto técnico: sus formas de comunicación administrativa, comercial y científica sólo discurren a través de medios técnicos o performatizados. El mundo de la máquina ha hecho obsoleto al sujeto humano, como ha formulado Anders en su definición de la poshistoria. Pero, a su vez, estos fenómenos de disolución de viejos valores culturales están acompañados por el acrecentamiento de las desigualdades económicas entre los grupos sociales y entre los países, según sea su grado de desenvolvimiento económico y tecnológico; y estas tensiones, a su vez, generan formas terriblemente cruentas de confrontación militar, y formas temiblemente totalitarias de control civil. El grado de racionalización máxima que nuestras culturas más avanzadas han alcanzado coincide así con el mayor grado de irracionalidad, en cuanto a sus mismas consecuencias políticas y sociales, ecológicas y psicológicas.

Hoy, estas transformaciones estructurales de la cultura desarrollada se viven subjetivamente como una «condición posmoderna», por emplear la expresión de J. F. Lyotard. El punto negativo de partida de esta perspectiva es el carácter obsoleto o ya puramente retórico de la tradicional crítica sociológica de izquierdas. El «socialismo científico» resulta hoy, tanto sociológica como políticamente, una utopía tan abstracta e irrealizable como pudieron parecerlo las utopías, hoy consideradas literarias, de los socialistas del siglo XVIII a los ojos de los intelectuales de la I Internacional. Esta constelación ideológica parece significar que la crítica sociológica y filosófica que entrañaba sea hoy inviable. En cualquier caso, nuestra condición posmoderna se carac-

teriza, negativamente hablando, por el abandono más o menos explícito de las tradiciones de la filosofía crítica, en nombre de la superación (o la inviabilidad sociológica) de sus alternativas, o su rebasamiento por los nuevos factores tecnológicos de la civilización.

La condición posmoderna surge, así, de la encrucijada entre una crítica y una expectativa social de izquierdas que se sienten obsoletas, tanto teórica como políticamente, frente a las nuevas tecnologías, sus efectos sociales y las formas de dominación social que presiden. En esta encrucijada lo primero que se encuentra es el vacío. Muy tempranamente, Octavio Paz detectó el agotamiento, el vaciamiento de valores al que había llegado la modernidad literaria y artística del siglo XX. Es algo que puede referirse lo mismo a los planteamientos programáticos del *Bauhaus* como a la teoría de la revolución social de G. Lukács. Este vacío es el que, en muchos países europeos y americanos, ha mediado entre los años en torno al 68 (con el trasfondo de movimientos revolucionarios triunfantes en el Tercer Mundo, la revolución cultural y la renovación que supuso frente al dogmatismo estalinista, y el movimiento estudiantil) y la década de los 80 (con la dilatación de las guerras del Tercer Mundo, la escalada de misiles con cabezas nucleares de alta potencia, y el hundimiento económico de los países en desarrollo). Para toda una generación el mundo, de pronto, se ha venido abajo.

El segundo personaje que aparece en este encuentro de caminos es la recuperación nostálgica de símbolos tradicionalistas. A este respecto, la arquitectura contemporánea, que ha difundido el ambiguo ideario de la posmodernidad con tanto entusiasmo como, después de la primera guerra mundial, lo hizo con el de la modernidad, ofrece un ejemplo privilegiado. La arquitectura europea siente nostalgia por la torre medieval o el palacio renacentista; la arquitectura norteamericana recuerda con anhelo la monumentalidad clasicista. Todo ello funciona con una ambivalente voluntad de recomponer viejos mitos: el heroísmo de la columna, el rigor racionalista de las simetrías, la autoridad moral de las arcadas y las cúpulas: pero también posee el carácter de una ornamentación de estuco técnicamente perfeccionado, y definida con arreglo a los cánones del más estricto *marketing* y de una simbolización arcaica del poder social y político.

Nostálgico es también el carácter que define la teoría programática de una cultura posindustrial de Daniel Bell. De acuerdo con un modelo idealista (que recuerda las utopías sociales espiritualistas de Kandinsky, Taut y Steiner), su filosofía social concibe la síntesis de una cultura tecnológica fundada en la razón científico-técnica junto a una cultura social fundada en una concepción religiosa trascendente. Se trata de aquella misma síntesis de progreso tecnológico y realización moral de la persona que habían formulado las filosofías de la Ilustración. Pero ahora, y en ello reside el giro posmoderno del asunto, esta síntesis no se realiza como unidad interior a la estructura del progreso histórico. Los valores morales, o incluso la religión como su vehículo funcional e histórico, son injertados en la sociedad performatizada como un sistema de reintegración complementaria, una especie de tecnología terapéutico-social.

Esta recuperación nostálgica presupone una actitud encubridora, retórica, algo que a veces se ha llamado un nuevo manierismo. Se oculta la realidad de la civilización y su progreso (en lo social, en lo arquitectónico o en lo político) bajo la fachada de cualesquiera valores históricos, éticos o estéticos, según lo considere más propicio el mercado del momento. La «fachada», ahora en el sentido enfático de la palabra, se convierte en el único principio socialmente válido de identidad (en este sentido lo ha definido la psicología social de Goffman), o, lo que quiere decir lo mismo, la sociedad quiere identificarse con sus imágenes o sus máscaras (éticas, regionalistas, historicistas...). Este carácter de fachada constituye, precisamente por ello, un rasgo predomi-

nante de la cultura moderna, al lado precisamente de su fundamental vacío: se trata, en definitiva, de una concepción escenográfica de la cultura como espectáculo medialmente generalizado, como representación total (cuya primera formulación fue la teoría de la obra de arte total; su segunda, la concepción nacional-socialista de la política como obra de arte; y su tercera, la cultura de los valores ético-estéticos medialmente escenificados).

Pero, frente a este aspecto «blando» de la condición posmoderna, se encuentran sus elementos «duros»: la asunción sin restricciones del progreso tecnológico junto con los fenómenos concomitantes que genera. Un ejemplo de todos los días lo proporciona la moda *Punk* en el vestir. Ella exhibe, como signos de identidad, los aspectos más regresivos de nuestro mundo: un ascetismo militante, símbolos agresivos que fluctúan ambivalentemente entre la representación del poder y la expresión de la opresión (las cadenas son instrumentos agresivos, pero también el signo de la servidumbre, y así los brazaletes, muñequeras y tatuajes), y todo ello coronado por el color negro de la muerte. El emblema ideal sería, a este propósito, un muchacho vestido con todos estos atavíos y jugando o trabajando (o precisamente ambas cosas a la vez) en una computadora. Una imagen de hecho difundida en películas contemporáneas de ciencia-ficción.

El aspecto teórico de esta nueva condición social lo formuló por primera vez, a mi modo de ver, el filósofo Feyerabend. De pronto, en el medio intelectual de la revuelta estudiantil, aparecieron una serie de ensayos en los que este autor definía el anarquismo no en términos de lucha o de organización ético-social, sino como juego epistemológico. La traducción informática de este principio es la concepción de «una plasticidad poco menos que total» de este medio; es, en suma, la capacidad de diversificación, de polimorfia, de conflictos y disconsensos descentralizados que la revolución informática permitirá de acuerdo con su propia estructura —según se formula, por ejemplo, en el *Informe Nora Minc*— sobre la informatización de la sociedad. La tesis que se desprende de la perspectiva epistemológica de Feyerabend o del análisis social de este último informe es hasta cierto punto sencilla: la informatización, entendida como forma superior de la racionalización social, entraña una serie de fenómenos regresivos: pobreza, marginación, degradación social, controles totalitarios, nuevos tipos de censura, y, sin duda alguna, una nueva figura de alienación humana. Pero, a su vez, los mismos medios que imponen este sacrificio social posibilitan nuevas formas de libertad, de comunicación, de creación y de riqueza. El mismo modelo argumentativo que en este sentido hoy esgrime el *Informe Nora Minc*, o la teoría de la posmodernidad de Lyotard, es el que, en la segunda mitad del siglo XVIII, expuso Condorcet en su optimista celebración del papel emancipador de la imprenta. Ello no relativiza ni un ápice el contenido de su ambivalente enunciado sociológico y cultural.

Trazar un balance tan sucinto de la crisis de la modernidad que hoy vivimos es una tarea venturosa, pero aventurada. El análisis sociológico avanza en este terreno por conjeturas. En cualquier caso, entre el vacío de valores sociales ético-estéticos, agravado por las confrontaciones militares y la crisis económica mundial, entre la cultura espectacular que despliega a lo ancho y a lo largo de sus estrategias mediales la representación del poder, y entre el desarrollo a la vez esperanzador y amenazante de las tecnologías informáticas, la línea de equilibrio que puede trazarse no es, ni mucho menos, estable. Dicha inestabilidad constituye, precisamente, una de las características culturales y psicológicas de nuestro tiempo, de la neurosis de nuestro tiempo, por recordar los términos del análisis de la cultura realizado por Freud.

Un balance apenas puede trazarse; y con menor motivo aún se puede anticipar una alternativa. Por consiguiente, no a título de alternativa pero sí de exigencia teórica y social, deseo acabar este ensayo con una solución provisional pero programática.

Ella se remonta a aquel conflicto entre cultura ético-estética y progreso tecnológico que anteriormente he señalado; y se remonta también a la teoría crítica de la sociedad que a lo largo de la historia de la crisis de la civilización moderna se ha ido dibujando. Esta tradición crítica, ligada a la hermenéutica y la filosofía social, heredera del humanismo, es declarada hoy como obsoleta (la sociología y la filosofía norteamericanas la han despachado hace mucho a los infiernos, a título de metafísica o de romántica). Ciertamente muchos de sus aspectos relativos a la concepción filosófica del mundo o a sus formulaciones utópicas resultan anticuados. Ello debe subrayarse especialmente por lo que toca a la filosofía de la historia y a la teoría política del marxismo. Pero la superación de estas concepciones no invalidan su objetivo crítico. El análisis de la alienación humana, concomitante al progreso civilizatorio, en sus aspectos económicos, sociales, psicológicos o epistemológicos, sigue siendo un necesario, aunque a veces indeseado, acompañante de este proceso civilizatorio mismo.

Las nuevas formas de alienación y degradación culturales fuerzan y forzarán en el futuro formas asimismo nuevas de resistencia y desidencia. Los grupos ecologistas, el feminismo, el pacifismo, la resistencias sociales contra el paro generado por el proceso de racionalización industrial, constituyen otras tantas manifestaciones íntimamente relacionadas con el avance tecnológico de nuestros días. El carácter revolucionario de estos movimientos y reacciones es un hecho tan inapelable como moralmente legítimo (éticamente fundado en una era en la que los sistemas tecnológicos de dominación esgrimen la guerra total, y los condicionamientos sociales que su amenaza impone, como último argumento de su conservación). Pero este carácter socialmente subversivo es hoy socialmente inviable en virtud del frágil equilibrio político y tecnológico que preside nuestras sociedades, y del peligro de una destrucción en gran medida indiferenciada —como la que hoy tiene lugar en América Central y andina— y de devastadores efectos (un signo más de la restricción de la libertad concomitante al desarrollo de una tecnología básicamente agresiva).

Pero semejante constelación vuelve hoy precisamente más importante, y no más obsoleta, las tareas de la crítica de la sociedad en sus formas teóricas y a través de la imaginación crítica en el terreno del arte, de la educación y de los fenómenos sociales de desidencia. Una cultura moderna y democrática no puede prescindir de estas fuerzas intelectuales y sociales para limitar y corregir los efectos devastadores del progreso en el sentido de sus valores capaces de salvaguardar la autonomía, la realización humana y la sobrevivencia en nuestras sociedades avanzadas. Grandes decisiones en el terreno del urbanismo, de la arquitectura, de la educación, de la comunicación medial, de la organización del trabajo y la información, de la conservación histórica o de la naturaleza deben asumirse hoy, con la más clara conciencia, a partir de una reflexión crítica sobre el progreso tecnológico y sus efectos, positivos y negativos, sobre nuestra estructura psicológica y social.

La cultura moderna, definida por el predominio de la tecnología, y de los intereses económicos y militares a ella ligada, no puede sobrevivir sin una siempre despierta imaginación crítica y utópica. Si ella pudiera ser desterrada de una vez por todas, entonces podría darse definitivamente la razón a aquellos pensadores que han declarado, con fundados motivos, el fin de la historia y de la humanidad misma. Semejante defensa de una imaginación crítica encuentra hoy a su paso grandes obstáculos y requiere un enorme esfuerzo. Significa la creación de nuevos modelos reflexivos a la altura de los conflictos de nuestro tiempo y, con ellos, nuevas formas de comunicación y solidaridad sociales.

No se trata de una alternativa posible, sino, probablemente, de la única salida a la angustia y el escepticismo de nuestro tiempo.