

POSMODERNO: ¿UNA SOCIEDAD TRANSPARENTE?

GIANNI VATTIMO.

La sociedad transparente.

2ª reimp. Barcelona, Paidós, 1996.

Hoy se habla mucho de posmodernidad, es más, tanto se habla que casi ha llegado a convertirse en algo obligado distanciarse de este concepto, considerarlo una moda pasajera, declararlo una vez más un concepto «superado»... Pues bien, yo considero, al contrario, que el término posmoderno sí tiene sentido, y que tal sentido se enlaza con el hecho de que la sociedad en la que vivimos sea una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los *mass media*.

Ante todo: hablamos de posmoderno porque consideramos que, en alguno de sus aspectos esenciales, la modernidad ha concluido. El sentido en el que se puede decir que la modernidad ha terminado depende de lo que se entienda por modernidad. Entre las muchas definiciones de ésta, hay una, creo, que permite llegar a un acuerdo: la modernidad es la época en la que el hecho de ser moderno se convierte en un valor determinante. En italiano, y creo que también en muchas otras lenguas, aún resulta ofensivo decir a alguien que es un «reaccionario», o sea: que está apegado a los valores del pasado, a la tradición, a las formas de pensamiento «superadas». De

acuerdo con mi opinión es, más o menos, esta consideración «eulógica», vindicativa, del ser moderno, lo que caracteriza toda la cultura moderna. Esta actitud no resulta tan evidente a finales del siglo xv (cuando «oficialmente» se hace comenzar la edad moderna), pero desde entonces, por ejemplo en la nueva forma de considerar al artista como genio creador, se empieza a abrir camino un culto cada vez más intenso por lo nuevo y lo original que no existía en épocas anteriores (para las cuales la imitación de los modelos constituía un elemento de extrema importancia). Con el paso de los siglos se irá haciendo cada vez más claro que el culto de lo nuevo y lo original en el arte se da vinculado a una perspectiva más general, que, como sucede en la edad de la Ilustración, considera la historia humana como un progresivo proceso de emancipación, como la realización, cada vez más perfecta, del hombre ideal (el escrito de Lessing sobre *La educación del género humano*, de 1780, ofrece una expresión típica de esta perspectiva). Si la historia está dotada de este sentido progresivo es evidente que tendrá más valor lo más «avanzado» en el camino hacia la conclusión, aquello que esté más cerca del término del proceso. Ahora bien, la condición para concebir la historia como realización progresiva de la humanidad auténtica estriba en que pueda ser vista como un proceso unitario. Sólo si existe la historia se puede hablar de progreso.

Pues bien, la modernidad, de acuerdo con la hipótesis que propongo, se acaba cuando —debi-

do a múltiples razones— deja de ser posible hablar de la historia como de algo unitario. En efecto, tal visión de la historia implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se reunirían y ordenarían los acontecimientos. Nosotros pensamos la historia ordenándola en torno al año cero del nacimiento de Cristo, y, más concretamente, como el concatenarse de las vicisitudes protagonizadas por los pueblos de la zona «central»: el Occidente, que representa el lugar de la civilización, fuera del cual quedan los «primitivos», los pueblos «en vías de desarrollo». La filosofía, a lo largo del xix y el xx, ha sometido a una crítica radical la idea de una historia unitaria, justo viniendo a desvelar el carácter *ideológico* de tales representaciones. Así, Walter Benjamin, en un breve escrito de 1938 (*Tesis sobre la filosofía de la historia*), sostiene que la historia como curso unitario es una representación del pasado construida por los grupos y clases sociales dominantes. ¿Qué es, en realidad, lo que se transmite del pasado? No todo aquello que ha ocurrido, sino sólo lo que parece ser relevante. En la escuela, por ejemplo, hemos estudiado mil fechas de batallas, de tratados de paz, o de revoluciones, pero nunca se nos ha hablado de las transformaciones relativas al modo de alimentarse, al modo de vivir la sexualidad, o a cosas parecidas. Lo que narra la historia son los avatares de la gente que cuenta, de los nobles, de los monarcas, o de la burguesía cuando se convierte en clase de poder: los pobres, sin embargo, o

aquellos aspectos de la vida que se consideran «bajos» no «hacen historia».

En cuanto se desarrollan observaciones como éstas (según una vía iniciada, antes que por Benjamin, ya por Marx y Nietzsche), se desemboca en la disolución de la idea de historia como curso unitario; no hay una historia única, hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes (tal sería el de «la historia» que englobaría a la historia del arte, de la literatura, de las guerras, de la sexualidad, etc.).

La crisis de la idea de historia entraña la de la idea de progreso: si no hay un curso unitario de las vicisitudes humanas no podrá sostenerse tampoco que éstas avancen hacia un fin, que efectúen un plan racional de mejoras, educación y emancipación. Por otro lado, el fin que según la modernidad regía el curso de los acontecimientos, era representado, también él, a partir del punto de vista de un determinado ideal del hombre. Los ilustrados, Hegel, Marx, los positivistas, y los historicistas de todo tipo pensaban, más o menos de la misma manera, que el sentido de la historia estaba en la realización de la civilización, *esto es*: de la figura del hombre europeo moderno. Igual que la historia se piensa unitariamente sólo desde un determinado punto de vista que se coloca en el centro (sea éste la venida de Cristo o el Imperio Sacro Romano) el progreso se concibe sólo asumiendo como criterio un determi-

nado ideal del hombre, que, en la modernidad, coincide siempre con el del hombre moderno europeo —es algo así como decir: nosotros los europeos somos la forma mejor de humanidad, todo el curso de la historia se ordena en función de realizar, más o menos acabadamente, este ideal.

Si se tiene en cuenta todo esto, se entiende también que la crisis actual de la concepción unitaria de la historia, la consiguiente crisis de la idea del progreso, y el fin de la modernidad, no son sólo eventos determinados por transformaciones teóricas —por las críticas de que ha sido objeto el historicismo decimonónico (idealista, positivista, marxista, etc.) en el plano de las ideas. Han ocurrido muchas más cosas y muy diferentes: los llamados pueblos «primitivos», colonizados por los europeos en nombre del recto derecho de la civilización «superior» y más evolucionada, se han rebelado, volviendo problemática, *de facto*, una historia unitaria, centralizada. El ideal europeo de humanidad se ha ido desvelando como un ideal más entre otros, no necesariamente peores, que no puede, sin violencia, pretender erigirse en la verdadera esencia del hombre, de todo hombre.

Junto con el fin del imperialismo y el colonialismo, otro gran factor ha venido a resultar determinante para la disolución de la idea de historia y para el fin de la modernidad: se trata del advenimiento de la sociedad de la comunicación. Así se desemboca en el segundo punto, el que se refiere a la «sociedad transparente». Como se

habrá observado he introducido la expresión [en el título] entre interrogaciones. Lo que intento sostener es: a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna los *mass media* desempeñan un papel determinante; b) que éstos caracterizan tal sociedad no como una sociedad más «transparente», más consciente de sí misma, más «iluminada», sino como una sociedad más compleja, caótica incluso; y finalmente c) que precisamente en este «caos» relativo residen nuestras esperanzas de emancipación.

Ante todo: la imposibilidad de pensar la historia como un curso unitario, imposibilidad que, según la tesis aquí sostenida, da lugar al final de la modernidad, no surge sólo de la crisis del colonialismo y del imperialismo europeos; sino que es también, y quizá en mayor medida, resultado del nacimiento de los medios de comunicación de masas. Estos medios —periódicos, radio, televisión, y en general todo aquello que hoy se denomina telemática— han sido determinantes para el venir a darse de la disolución de los puntos de vista centrales, de aquéllos a los que un filósofo francés, Jean François Lyotard, llama los grandes relatos. Este efecto de los *mass media* parece ser exactamente contrario a la imagen que todavía se hacía de ellos un filósofo como Theodor Adorno. Sobre la base de su propia experiencia de vida en los Estados Unidos, durante la segunda guerra mundial, Adorno, en obras como *Dialéctica de la ilustración* (escrita en colaboración con Max Horkheimer) y *Minima Moralia*, preveía que la

radio (y sólo más tarde la televisión) tendría el efecto de producir una homologación general de la sociedad, permitiendo y hasta favoreciendo, en virtud de una suerte de tendencia propia, demoníaca e intrínseca, la formación de dictaduras y gobiernos totalitarios capaces de ejercer, como el «Gran Hermano» del 1984 de George Orwell, un control arterial sobre los ciudadanos, a través de la distribución de *slogans*, propaganda (tanto comercial como política) y visiones estereotipadas del mundo. Sin embargo, lo que de hecho ha sucedido, a pesar de cualquier esfuerzo por parte de los monopolios y las grandes centrales capitalistas, es, más bien al contrario, que la radio, la televisión y los periódicos se han convertido en componentes de una explosión y multiplicación generalizada de *Weltanschauungen*: de visiones del mundo.

En los Estados Unidos de los últimos decenios han tomado la palabra minorías de todo tipo, han salido a la palestra de la opinión pública culturas y sub-culturas de todas clases. Ciertamente se puede objetar que a esta toma de la palabra no ha correspondido ninguna auténtica emancipación política: el poder económico está aún en manos del gran capital. Pero el hecho es —no quiero aquí alargar demasiado la discusión sobre este campo— que la misma lógica del «mercado» de la información reclama una continua dilatación de este mercado mismo, exigiendo, consiguientemente, que «todo» se convierta, de alguna manera, en objeto de comunicación. Esta multiplicación

vertiginosa de la comunicación, este «tomar la palabra» por parte de un creciente número de subculturas, constituye el efecto más evidente de los *mass media*, siendo, a la vez, el hecho que determina (en interconexión con el fin del imperialismo europeo, o al menos con su transformación radical) el tránsito de nuestra sociedad a la posmodernidad. No sólo en comparación con otros universos culturales (el «tercer mundo» por ejemplo), sino visto también desde dentro, Occidente vive una situación explosiva, una pluralización que parece irrefrenable y que torna imposible concebir el mundo y la historia según puntos de vista unitarios.

La sociedad de los *mass media*, precisamente debido a estas razones, es todo lo contrario de una sociedad más ilustrada, más «instruida» (en el sentido de Lessing o de Hegel, y también en el de Comte o Marx); los *mass media*, que teóricamente harían posible una información «auténticamente a tiempo» sobre todo lo que sucede en el mundo, podrían parecer, en efecto, una especie de realización concreta del Espíritu Absoluto hegeliano, es decir, de la perfecta autoconciencia de toda la humanidad por simultaneidad de lo que acontece, la historia y la conciencia del hombre. Bien mirado, críticos de inspiración hegeliana y marxista como Adorno, razonan, en realidad, pensando desde este modelo y basan su pesimismo en el hecho de que éste no se realiza como podría (en el fondo por culpa del mercado), o se realiza de un modo perverso y caricaturesco (como en el

mundo homogéneo, y puede que «feliz» también, dominado por el «Gran Hermano», a través de la manipulación de los deseos). Pero la liberación de las muchas culturas y las muchas *Weltanschauungen*, hecha posible por los *mass media*, ha desmentido, al contrario, el ideal mismo de una sociedad transparente: ¿qué sentido tendría la libertad de información, o incluso la mera existencia de más de un canal de radio y televisión, en un mundo en el que la norma fuera la reproducción exacta de la realidad, la perfecta objetividad y la total identificación del mapa con el territorio? De hecho, la intensificación de las posibilidades de información sobre la realidad en sus más diversos aspectos vuelve cada vez menos concebible la idea misma de una realidad. Quizá se cumple en el mundo de los *mass media* una «profecía» de Nietzsche: el mundo verdadero, al final, se convierte en fábula. Si nos hacemos hoy una idea de la realidad, ésta, en nuestra condición de existencia tardo-moderna, no puede ser entendida como el dato objetivo que está por debajo, o más allá, de las imágenes que los *media* nos proporcionan. ¿Cómo y dónde podríamos acceder a una tal realidad «en-sí»? Realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del «contaminarse» (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación «central» alguna, distribuyen los *media*.

La tesis que estoy intentando proponer es que

en la sociedad de los *media*, en lugar de un ideal emancipador modelado sobre la autoconciencia desplegada sin resto, sobre el perfecto conocimiento de quien sabe como son-están las cosas (sea éste el Espíritu Absoluto de Hegel o el hombre que ya no es esclavo de la ideología tal como lo piensa Marx), se abre camino un ideal de emancipación a cuya base misma están, más bien, la oscilación, la pluralidad, y, en definitiva, la erosión del propio «principio de realidad». El hombre puede hoy, finalmente, hacerse cargo de que la perfecta libertad no es la de Spinoza, no es —como ha soñado siempre la metafísica— conocer la estructura necesaria de lo real y adecuarse a ella. La importancia que reviste la enseñanza filosófica de autores como Nietzsche y Heidegger se concentra toda en este punto: en el hecho de que nos brindan los instrumentos para captar el sentido emancipador del fin de la modernidad y de su concepto de historia. Nietzsche, en efecto, ha mostrado que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un fundamento (la imagen que la metafísica se ha hecho siempre del mundo) es sólo un mito «tranquilizador» propio de una humanidad todavía bárbara y primitiva: la metafísica es un modo violento aún de reaccionar ante una situación de peligro y de violencia; busca, efectivamente, hacerse dueña de la realidad por un «golpe de mano» que atrapa (o cree ilusoriamente haber atrapado) el principio primero del que todo depende (asegurándose, así, ilusoriamente, el dominio de los

acontecimientos). Heidegger, continuando esta línea de Nietzsche, ha mostrado que pensar el ser como fundamento, y la realidad como sistema racional de causas y efectos, es sólo una manera de extender a todo el ser el modelo de la objetividad «científica», de la mentalidad que para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas tiene que reducirlas al nivel de meras presencias mensurables, manipulables y sustituibles, viniendo finalmente a reducir también al propio hombre, su interioridad y su historicidad, a este mismo nivel.

De modo que, si por el multiplicarse de las imágenes del mundo perdemos, como se suele decir, el «sentido de la realidad», quizá no sea ésta, después de todo, una gran pérdida. Por una especie de perversa lógica interna, el mundo de los objetos medidos y manipulados por la ciencia-técnica (el mundo de lo *real* según la metafísica) se ha convertido en el mundo de las mercancías, de las imágenes, en el mundo fantasmático de los *mass media*. ¿Deberíamos contraponer a este mundo la nostalgia de una realidad sólida, unitaria, estable y con «autoridad»? Una nostalgia de tal índole corre continuamente el riesgo de transformarse en una actitud neurótica, en el esfuerzo por reconstruir el mundo de nuestra infancia, donde las autoridades familiares eran a la vez amenazadoras y afianzadoras.

Pero, ¿en qué consiste, entonces, concretamente, el posible alcance emancipador y liberador de la pérdida del sentido de la realidad, de la autén-

tica erosión del principio de realidad en el mundo de los *mass media*? Aquí la emancipación consiste, más bien, en un *extrañamiento*, que es, además y al mismo tiempo, un liberarse por parte de las diferencias, de los elementos locales, de todo lo que podríamos llamar, globalmente, el dialecto. En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades «locales» —minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas— que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, y contingentes. Este proceso de liberación de las diferencias, dicho sea de paso, no supone necesariamente el abandono de toda regla, la manifestación bruta de la inmediatez: también los dialectos tienen una gramática y una sintaxis, es más, sólo cuando adquieren dignidad y visibilidad descubren su propia gramática. La liberación de las diversidades es un acto por el que éstas «toman la palabra», hacen acto de presencia, y, por tanto, se «ponen en forma» a fin de poder ser reconocidas; todo lo contrario a cualquier manifestación bruta de inmediatez.

Sin embargo, el efecto emancipador de la liberación de las racionalidades locales no reside en el mero garantizar a cada uno un mayor reconocimiento y «autenticidad»; como si la emanci-

pación consistiera sólo en que pudiera venir a manifestarse finalmente lo que cada uno es «de verdad» (en términos todavía metafísicos, espinocistas): negro, mujer, homosexual, protestante, etc. El sentido emancipador de la liberación de las diferencias y los «dialectos» está más bien en el efecto añadido de *extrañamiento* que acompaña al primer efecto de identificación. Si hablo mi dialecto en un mundo de dialectos seré consciente también de que la mía no es la única «lengua», sino precisamente un dialecto más entre otros. Si profeso mi sistema de valores —religiosos, éticos, políticos, étnicos— en este mundo de culturas plurales, tendré también una aguda conciencia de la historicidad, contingencia y limitación de todos estos sistemas, empezando por el mío.

Es lo que Nietzsche, en una página de la *Gaya ciencia* llama «seguir soñando sabiendo que se sueña». ¿Es posible algo semejante? La esencia de lo que Nietzsche denominara el «superhombre» (o el ultrahombre), el *Ueberschensch*, se concentra aquí: ésa es la tarea que Nietzsche asignó a la humanidad del futuro, precisamente en el mundo de la comunicación intensificada.

Un ejemplo de lo que significa el efecto emancipador de la «confusión» de los dialectos se puede encontrar en la descripción de la experiencia estética que da Wilhelm Dilthey (una descripción que, a mi parecer, resulta decisiva también para Heidegger). Dilthey piensa que el encuentro con la obra de arte (como, por lo demás, el conoci-

miento mismo de la historia) es una forma de experimentar, en la imaginación, otros modos de vida diversos de aquel en el cual, de hecho, se viene a caer en la cotidianidad concreta. Cada uno de nosotros, al madurar, restringe sus propios horizontes de vida, se especializa, se ciñe a una esfera determinada de afectos, intereses y conocimientos. La experiencia estética nos hace vivir otros mundos posibles, y, así haciéndolo, muestra también la contingencia, relatividad, y no definitividad del mundo «real» al que nos hemos circunscrito.

En la sociedad de la comunicación generalizada y de la pluralidad de las culturas, el encuentro con otros mundos y formas de vida es quizá menos imaginario de lo que Dilthey supusiera: las «otras» posibilidades de existencia están a la vista, vienen representadas por múltiples «dialectos», o incluso por universos culturales que la antropología y la etnología nos hacen accesibles. Vivir en este mundo múltiple significa experimentar la libertad como oscilación continua entre la pertenencia y el extrañamiento.

Es una libertad problemática ésta, no sólo porque tal efecto de los *media* no está garantizado; es sólo una posibilidad que hay que apreciar y cultivar (los *media* siempre pueden ser también la voz del «Gran Hermano»; o de la banalidad estereotipada del vacío de significado...); sino porque, además, nosotros mismos no sabemos todavía demasiado bien qué fisonomía tiene, nos fatiga concebir esa oscilación como libertad: la nos-

talgia de los horizontes cerrados, intimidantes y sosegantes a la vez, sigue aún afincada en nosotros, como individuos y como sociedad. Filósofos nihilistas como Nietzsche y Heidegger (pero también pragmáticos como Dewey o Wittgenstein), al mostrarnos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el evento, el consenso, el diálogo y la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de recibir esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno como *chance* de un nuevo modo de ser (quizás, al fin) humano.