

## POSMODERNIDAD: ¿UNA SOCIEDAD TRANSPARENTE?<sup>1</sup>

Gianni Vattimo

Hoy día se habla mucho de posmodernidad; más aún, se habla tanto de ella que ha venido a ser casi obligatorio guardar una distancia frente a este concepto, considerarlo una moda pasajera, declararlo una vez más concepto «superado». Con todo, yo sostengo que el término posmoderno sigue teniendo un sentido, y que este sentido está ligado al hecho de que la sociedad en que vivimos es una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación (“*mass media*”).

Ante todo, hablamos de posmoderno porque consideramos que, en algún aspecto suyo esencial, la modernidad ha concluido. El sentido en que puede decirse que la modernidad ha concluido depende de lo que se entienda por modernidad. Creo que, entre las muchas definiciones, hay una en la que podemos llegar a un acuerdo: la modernidad es la época en la que el hecho de ser moderno viene a ser un valor determinante. En italiano y en otras muchas lenguas, según creo, es todavía una ofensa llamarle a uno «reaccionario», es decir, adherido a los valores del pasado, a la tradición, a formas «superadas» de pensar. Más o menos, esta consideración «eulógica», elogiosa, del ser moderno es lo que, a mi parecer, caracteriza toda la cultura moderna.

Esta actitud no es tan evidente desde fines del «Quattrocento» (fecha en que «oficialmente» se pone el comienzo de la edad moderna), aun cuando desde entonces, por ejemplo en la nueva manera de considerar al artista como genio creador, gana terreno un culto cada vez más intenso por lo nuevo, por lo original, que no existía en las épocas precedentes (en las que, al contrario, la imitación de los modelos era un elemento de suma importancia). Con el paso de los siglos se hará cada vez más claro que el culto por lo nuevo y por lo original en el arte se vincula a una perspectiva más general que, como sucede en la época de la Ilustración, considera la historia humana como un proceso progresivo de emancipación, como la realización cada vez más perfecta del hombre ideal. Si la historia tiene este sentido progresivo, es evidente que tendrá más valor lo que es más «avanzado» en el camino hacia la conclusión, lo que está más cerca del final del proceso. Ahora bien, para concebir la historia como realización progresiva de la humanidad auténtica, se da una condición: que se la pueda ver como un proceso unitario. Sólo si existe la historia se puede hablar de progreso.

---

<sup>1</sup> Texto perteneciente al libro *En torno a la posmodernidad*. G. Vattimo y otros. Barcelona: Anthropos, 2000.

Pues bien, en la hipótesis que yo propongo, la modernidad deja de existir cuando -por múltiples razones- desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria. Tal concepción de la historia, en efecto, implicaba la existencia de un centro alrededor del cuál se reúnen y ordenan los acontecimientos. Nosotros concebimos la historia como ordenada en torno al año del nacimiento de Cristo, y más específicamente, como una concatenación de las vicisitudes de las naciones situadas en la zona «central», del Occidente, que representa el lugar propio de la civilización, fuera de la cual están los hombres primitivos, las naciones «en vías de desarrollo», etc. La filosofía surgida entre los siglos XIX y XX ha criticado radicalmente la idea de historia unitaria y ha puesto de manifiesto cabalmente el carácter *ideológico* de estas representaciones. Así, Walter Benjamin, en un breve escrito del año 1938, sostenía que la historia concebida como un decurso unitario es una representación del pasado construida por los grupos y las clases sociales dominantes. ¿Qué es, en efecto, lo que se transmite del pasado? No todo lo que ha acontecido, sino sólo lo que parece *relevante*. Por ejemplo, en la escuela aprendimos muchas fechas de batallas, tratados de paz, incluso revoluciones; pero nunca nos contaron las transformaciones en el modo de alimentarse, en el modo de vivir la sensualidad o cosas por el estilo. Y así, las cosas de que habla la historia son las vicisitudes de la gente que cuenta, de los nobles, de los soberanos y de la burguesía cuando llega a ser clase poderosa; en cambio, los pobres e incluso los aspectos de la vida que se consideraban «bajos» no hacen historia...

Si se desarrollan observaciones como éstas (siguiendo un camino iniciado por Marx y por Nietzsche, antes que por Benjamin), se llega a disolver la idea de historia entendida como decurso unitario. No existe una historia única, existen imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los demás (como sería «la historia» que engloba la historia del arte, de la literatura, de las guerras, de la sensualidad, etc.).

La crisis de la idea de la historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso: si no hay un decurso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá ni siquiera sostener que avanzan hacia un fin, que realizan un plan racional de mejora, de educación, de emancipación. Por lo demás, el fin que la modernidad pensaba que dirigía el curso de los acontecimientos era también una representación proyectada desde el punto de vista de un cierto ideal del hombre. Filósofos de la Ilustración, Hegel, Marx, positivistas, historicistas de todo tipo pensaban más o menos todos ellos del mismo modo que el sentido de la historia era la realización de la civilización, es decir, de la forma del hombre europeo moderno. Como la historia se concibe

unitariamente a partir sólo de un punto de vista determinado que se pone en el centro (bien sea la venida de Cristo o el Sacro Romano Imperio, etc.), así también el progreso se concibe sólo asumiendo como criterio un determinado ideal del hombre. Sin embargo, habida cuenta que en la modernidad este ideal ha sido siempre el del hombre moderno europeo -como diciendo: nosotros los europeos somos la mejor forma de humanidad-, todo el decurso de la historia se ordena según se realice más o menos completamente este modelo supremo...

Teniendo todo esto en cuenta, se comprende también que la crisis actual de la concepción unitaria de la historia, la consiguiente crisis de la idea de progreso y el ocaso de la modernidad no son solamente acontecimientos determinados por transformaciones teóricas, por las críticas que el historicismo decimonónico (idealista, positivista, marxista, etc.) ha padecido en el plano de las ideas. Ha sucedido algo mucho mayor y muy distinto: los pueblos «primitivos», los así llamados, colonizados por los europeos en nombre del buen derecho de la civilización «superior» y más desarrollada, se han rebelado y han vuelto problemática *de hecho* una historia unitaria, centralizada. El ideal europeo de humanidad se ha manifestado como un ideal más entre otros muchos, no necesariamente peor, pero que no puede pretender, sin violencia, el derecho de ser la esencia verdadera del hombre, de todo hombre...

Juntamente con el final del colonialismo y del imperialismo ha habido otro gran factor decisivo para disolver la idea de historia y acabar con la modernidad: a saber, la irrupción de la sociedad de la comunicación. Llegamos así al segundo punto de esta conferencia, el que se refiere a la «sociedad transparente». Como se habrá observado, la expresión «sociedad transparente» aparece ya en el título con un signo de interrogación. Lo que trato de defender es lo siguiente: *a)* que en el nacimiento de una sociedad posmoderna desempeñan un papel determinante los medios de comunicación; *b)* que esos medios caracterizan a esta sociedad no como una sociedad más «transparente», más consciente de sí, más «ilustrada», sino como una sociedad más compleja, incluso caótica, y, por último, *c)* que precisamente en este relativo «caos» residen nuestras esperanzas de emancipación.

Ante todo: la imposibilidad de concebir la historia como un decurso unitario, imposibilidad que, según la tesis aquí defendida, da lugar al ocaso de la modernidad, no surge solamente de la crisis del colonialismo y del imperialismo europeo: es también, y quizás en mayor medida, el resultado de la irrupción de los medios de comunicación social. Estos medios -prensa, radio/televisión, en general todo aquello que en italiano se llama «telemática»- han sido la causa determinante de la disolución de los “puntos de vista centrales” (lo que un filósofo

francés, Jean Francois Lyotard, llama los grandes relatos). Este efecto de los medios de comunicación es exactamente el reverso de la imagen que se hacía de ellos todavía un filósofo como Theodor Adorno. Apoyado en su experiencia de vida en Estados Unidos durante la segunda guerra mundial, Adorno, en obras como *Dialéctica de la Ilustración*, preveía que la radio (más tarde también la televisión) tendría el efecto de producir una homologación general de la sociedad, haciendo posible e incluso favoreciendo, por una especie de tendencia demoníaca interna, la formación de dictaduras y gobiernos totalitarios capaces -como el «*Gran Hermano*» de George Orwell en 1984- de ejercer un control exhaustivo sobre los ciudadanos por medio de una distribución de *slogans* publicitarios, propaganda (comercial no menos que política), concepciones estereotipadas del mundo... Pero lo que de hecho ha acontecido, a pesar de todos los esfuerzos de los monopolios y de las grandes centrales capitalistas, ha sido más bien que radio, televisión, prensa han venido a ser elementos de una explosión y multiplicación general de *Weltanschauungen*, de concepciones del mundo.

En los Estados Unidos de los últimos decenios han tomado la palabra minorías de todas clases, se han presentado a la palestra de la opinión pública culturas y sub-culturas de toda índole. Se puede objetar ciertamente que a esta toma de la palabra no ha correspondido una verdadera emancipación política -el poder económico está todavía en manos del gran capital, etc. Puede ser, no quiero alargar aquí demasiado la discusión sobre esa materia. Pero el hecho es que la lógica misma del «mercado» de la información postula una ampliación continua de este mercado y exige en consecuencia que “todo”, en cierto modo, venga a ser objeto de comunicación... Esta multiplicación vertiginosa de las comunicaciones, este número creciente de sub-culturas que toman la palabra, es el efecto más evidente de los medios de comunicación y es a su vez el hecho que, enlazado con el ocaso o, al menos, la transformación radical del imperialismo europeo, determina el paso de nuestra sociedad a la posmodernidad. El Occidente vive una situación explosiva, una pluralización irresistible no sólo en comparación con otros universos culturales (el “tercer mundo”, por ejemplo) sino también en su fuero interno. Tal situación hace imposible concebir el mundo de la historia según puntos de vista unitarios.

La sociedad de los medios de comunicación, precisamente por estas razones, es lo más opuesto a una sociedad más ilustrada, más “educada”; los medios de comunicación, que en teoría hacen posible una información “en tiempo real” de todo lo que acontece en el mundo, podrían parecer en realidad como una especie de realización práctica del Espíritu Absoluto de Hegel, es decir, una autoconciencia perfecta de toda la humanidad, la coincidencia entre

lo que acontece, la historia, y la conciencia del hombre. Mirándolo bien, críticos de inspiración hegeliana y marxista, como Adorno, razonan pensando cabalmente en este modelo y fundamentan su pesimismo en el hecho de que tal modelo (por culpa, en el fondo, del mercado) no se realiza como pudiera, o se realiza de un modo pervertido y caricaturesco (como en el mundo homologado, quizás incluso “feliz” a causa de la manipulación de los deseos, y dominado por el “Gran Hermano”). Pero la liberación de todas esas múltiples culturas y *Weltanschauungen*, hecha posible por los medios de comunicación, ha olvidado precisamente el ideal de una sociedad transparente: ¿qué sentido tendría la libertad de información, aunque no fuera más que la existencia de más canales de radio y de televisión, en un mundo en que la norma fuese la reproducción exacta de la realidad, la perfecta objetividad, la identificación total del mapa con el territorio? De hecho, intensificar las posibilidades de información acerca de la realidad en sus más variados aspectos hace siempre menos concebible la idea misma de *una* realidad. Si tenemos una idea de la realidad, no puede entenderse ésta como el dato objetivo que está por debajo o más allá de las imágenes que de ella nos dan los medios de comunicación. ¿Cómo y dónde podremos alcanzar tal realidad “en sí misma”? La realidad, para nosotros, es más bien el resultado de cruzarse y “contaminarse” las múltiples imágenes, interpretaciones, re-construcciones que distribuyen los medios de comunicación en competencia mutua y, desde luego, sin coordinación “central” alguna.

A modo de conclusión provisional, estoy tratando de proponer una tesis que puede enunciarse así: en la sociedad de los medios de comunicación, en lugar de un ideal de emancipación modelado sobre el despliegue total de la auto conciencia, sobre la conciencia perfecta de quien sabe cómo están las cosas, se abre camino un ideal de emancipación que tiene en su propia base, más bien, la oscilación, la pluralidad y, en definitiva, la erosión del mismo “principio de realidad”. Toda la importancia de las enseñanzas filosóficas de autores como Nietzsche o Heidegger está aquí, en el hecho de que estos autores nos ofrecen los instrumentos para comprender el sentido emancipante del final de la modernidad y de su idea de historia. Nietzsche, en efecto, ha demostrado que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un principio central (tal es la imagen que la metafísica se ha hecho siempre del mundo) es sólo un mito «asegurador» propio de una humanidad todavía primitiva y bárbara: la metafísica es todavía un modo violento de reaccionar ante una situación de peligro y de violencia; trata, en efecto, de adueñarse de la realidad con un “golpe sorpresa”, echando mano (o haciéndose la ilusión de echar mano) del principio primero del que depende todo (y asegurándose por tanto ilusoriamente el dominio de los acontecimientos...). Heidegger, siguiendo en esta línea de Nietzsche, ha demostrado que concebir el ser

como un principio fundamental y la realidad como un sistema racional de causas y efectos no es sino un modo de hacer extensivo a todo el ser el modelo de objetividad «científica», de una mentalidad que, para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas, las tiene que reducir al nivel de puras apariencias mensurables, manipulables, sustituibles, reduciendo finalmente a este nivel incluso al hombre mismo, su interioridad, su historicidad...

Por consiguiente, si con la multiplicación de las imágenes del mundo perdemos el «sentido de la realidad», como se dice, no es en fin de cuentas una gran pérdida. Por una especie de perversión de la lógica interna, el mundo de los objetos mensurables y manipulables por la ciencia técnica (el mundo de lo real, según la metafísica) ha venido a ser el mundo de las mercaderías, de las imágenes, el mundo fantasmagórico de los medios de comunicación ¿Tendremos que contraponer a este mundo la nostalgia de una realidad sólida, unitaria, estable y «autorizada»? Semejante nostalgia corre el peligro de transformarse continuamente en una actitud neurótica, en el esfuerzo por reconstruir el mundo de nuestra infancia, donde la autoridad familiar era a la vez amenazante y aseguradora...

Pero, ¿en qué consiste más específicamente el posible alcance emancipador, liberador, de la pérdida del sentido de la realidad, de la verdadera y propia erosión del principio de realidad en el mundo de los medios de comunicación? Aquí, la emancipación consiste más bien en el desarraigo (*dépaysement*) que es también, y al mismo tiempo, liberación de las diferencias, de los elementos locales, de lo que podríamos llamar en síntesis el dialecto. Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades «locales» -minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas (como los *punk*, por ejemplo)-, que toman la palabra y dejan de ser finalmente acallados y reprimidos por la idea de que sólo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes. Dicho sea de paso, este proceso de liberación de las diferencias no es necesariamente el abandono de toda regla, la manifestación irracional de la espontaneidad: también los dialectos tienen una gramática y una sintaxis, más aún, no descubren la propia gramática hasta que adquieren dignidad y visibilidad. La liberación de las diversidades es un acto por el cual éstas «toman la palabra», se presentan, es decir, se «ponen en forma» de manera que pueden hacerse reconocer; algo totalmente distinto de una manifestación irracional de la espontaneidad.

El efecto emancipante de la liberación de las racionalidades locales no es, sin embargo, solamente garantizar a cada uno una posibilidad más completa de reconocimiento y de

«autenticidad»; como si la emancipación consistiese en manifestar finalmente lo que cada uno es «de verdad»: negro, mujer, homosexual, protestante, etc. La causa emancipante de la liberación de las diferencias y de los «dialectos» consiste más bien en el compendioso efecto de *desarraigo* que acompaña al primer efecto de identificación. Si, en fin de cuentas, hablo mi dialecto en un mundo de dialectos, seré también consciente de que no es la única lengua, sino cabalmente un dialecto más entre otros muchos. Si profeso mi sistema de valores -religiosos, estéticos, políticos, étnicos- en este mundo de culturas plurales, tendré también una conciencia aguda de la historicidad, contingencia, limitación de todos estos sistemas, comenzando por el mío. Es lo que Nietzsche, en una página de la *Gaia Ciencia*, llama «continuar soñando sabiendo que estoy soñando». ¿Es posible algo por el estilo? La esencia de lo que Nietzsche llamó el «superhombre», el *Urbmensch*, está aquí plenamente; y es el cometido que él asigna a la humanidad del futuro, precisamente en el mundo de la comunicación intensificada.

Un ejemplo de lo que significa el efecto emancipante de la «confusión» de los dialectos se puede encontrar en la descripción de la experiencia estética que da Wilhelm Dilthey. Dilthey piensa que el encuentro con la obra de arte (como, por lo demás, el mismo conocimiento de la historia) es un modo de hacer experiencia, con la imaginación, de otras formas de existencia, de otros modos de vida diversos de aquél en el que de hecho nos deslizamos en nuestra vida concreta de cada día. Cada uno de nosotros, a medida que vamos madurando, restringimos los propios horizontes de la vida, nos especializamos, nos cerramos dentro de una esfera determinada de afectos, intereses, conocimientos. La experiencia estética nos hace vivir otros mundos posibles, mostrándonos así también la contingencia, relatividad, finitud del mundo dentro del cual estamos encerrados.

En la sociedad de la comunicación generalizada y de la pluralidad de culturas, el encuentro con otros mundos y formas de vida es quizás menos imaginario de lo que era para Dilthey: las «otras» posibilidades de existencia se llevan a efecto bajo nuestros ojos, son aquéllas que están representadas por los múltiples «dialectos», y también por los universos culturales que nos hacen accesibles la antropología y la etnología. Vivir en este mundo múltiple significa hacer experiencia de la libertad entendida como oscilación continua entre pertenencia y desasimiento.

Se trata de una libertad problemática, no sólo porque este efecto de los medios no está garantizado, es solamente una posibilidad que se ha de reconocer y cultivar (los medios pueden también ser, siempre, la voz del «Gran Hermano»); o de la banalidad estereotipada,

del vacío de significado...); sino también porque nosotros mismos no sabemos todavía demasiado bien qué fisonomía tiene -nos cuesta trabajo concebir esta oscilación como libertad: la nostalgia de los horizontes cerrados, amenazantes y, a la vez, aseguradores sigue todavía arraigada en nosotros como individuos y como sociedad. Filósofos nihilistas como Nietzsche o Heidegger, mostrándonos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo, permanente, que tiene algo que ver más bien con el acontecimiento, el consenso, el diálogo, la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de captar esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno como oportunidad de un nuevo modo de ser (quizás: por fin) humanos.