

INTRODUCCIÓN A LA GESTIÓN CULTURAL

TEMA

2

REFERENTES TEÓRICOS DE LA GESTIÓN CULTURAL

FRANCESC FALGUERAS SÁNCHEZ

LICENCIADO EN FILOSOFÍA. SOCIO FUNDADOR DE ICC, CONSULTORÍA ESPECIALIZADA EN EL SECTOR CULTURAL

XAVIER FINA RIBÓ

LICENCIADO EN FILOSOFÍA. MASTER EN GESTIÓN CULTURAL. SOCIO FUNDADOR DE ICC, CONSULTORÍA ESPECIALIZADA EN EL SECTOR CULTURAL. COORDINADOR ACADÉMICO DEL MASTER EN GESTIÓN CULTURAL DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA (1996-1999)

**ÍNDICE
DEL TEMA**

Introducción	3
Ideas clave	4
1. Análisis del concepto de cultura	5
1.1. La importancia del debate	5
1.2. Breve inventario del concepto de cultura	5
1.3. La doble vertiente	6
1.4. Origen y evolución	7
1.5. La cultura desde la vertiente descriptiva: una mirada desde la antropología	8
1.6. Cultura y sociología	9
1.7. El discurso de la modernidad como discurso cultural	10
2. El proyecto ilustrado	12
2.1. La emancipación mediante la razón	12
2.2. Persona y autonomía	13
2.3. La unidad del género humano	14
3. La cultura como manifestación del espíritu colectivo: una idea romántica	15
3.1. La insatisfacción romántica	15
3.2. Comunidad orgánica	16
3.3. La identidad y la pertenencia	16
4. Crisis de la modernidad	18
4.1. La deslegitimación de los grandes relatos	18
4.2. Relativismo cultural	19
4.3. El arte postaurático	21
4.4. Estado y cultura	22
Síntesis	24
Bibliografía	26



INTRODUCCIÓN

¿De qué hablamos cuando hablamos de cultura?

La cultura es, de por sí, un término con una pluralidad de sentidos, dependiendo del contexto, de la disciplina desde la que se aborde, y según el componente ideológico que la determine.

Si nos planteamos un problema teórico, o la definición de una política cultural, el resultado siempre estará condicionado por lo que las partes entiendan por el concepto *cultura*. Por tanto, en cualquier debate en torno a la cultura que se plantee, la base, o tal vez el problema, será primero aclarar desde dónde estamos hablando.

Es por ello que se hará un repaso de lo que significa el concepto de *cultura*, desde distintos puntos de vista. Una vista histórica a partir de la Ilustración hasta la modernidad, y un debate sobre Estado y cultura sentarán una base y un referente teórico en torno al término *cultura*, que alimentará el concepto de *cultura que cada uno defiende*, y a partir del cual cada uno desarrollará sus puntos de vista.

IDEAS CLAVE

- No existe una concepción neutra de cultura.
- Existe una doble vertiente del concepto de cultura: la axiológica y la descriptiva.
- En su carácter polisémico, el concepto de cultura oscila entre dos oposiciones: cultura/naturaleza y cultura/sociedad.
- La concepción ilustrada de cultura es una condición necesaria para la constitución del individuo autónomo.
- La idea ilustrada de humanidad permite valorar las distintas sociedades en función de su aproximación al modelo de individuo autónomo.
- Según el romanticismo, la cultura es la expresión del espíritu del pueblo.
- El modelo ilustrado y el modelo romántico son los fundamentos ideológicos de toda política cultural.
- El dominio del modelo ilustrado o del modelo romántico determina el carácter conservador o progresista de las políticas culturales.
- Actualmente los modelos ilustrado y romántico están en crisis y este hecho supone un replanteamiento de los elementos centrales de las políticas culturales.

1. ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE CULTURA

1.1. LA IMPORTANCIA DEL DEBATE

El concepto de **cultura** tiene un carácter polisémico que es la fuente de buena parte de la confusión que acompaña al debate que se genera en torno a la política y gestión cultural. Una de las opciones que mejor suerte corren en el sector es la de obviar la complejidad del concepto y partir de las realidades establecidas; con ello, se prescinde de un debate (por considerarlo excesivamente abstracto o teórico) sin resolver una cuestión que se debe plantear.

El concepto de cultura -con el que se trabaje- tiene implicaciones de todo tipo. Implicaciones conceptuales, implicaciones políticas, implicaciones en el ámbito de la gestión; inevitablemente, detrás de toda política cultural subyace un concepto de cultura, incluso cuando no se haya explicitado. Este concepto de cultura implica una opción desde el punto de vista de los valores: no existe una opción neutra.

El profesional de la gestión cultural ha de conocer las distintas variantes del concepto y debe ser capaz de comprender e interpretar los debates entorno a estos ámbitos más abstractos. Sin embargo, de ello no se deducirá que éste sea el ámbito propio del profesional de la gestión.

1.2. BREVE INVENTARIO DEL CONCEPTO DE CULTURA

Una posible revisión de los distintos conceptos con los que nos podemos encontrar la expone David Sobrevilla en su artículo "Idea e historia de la filosofía de la cultura" (1998, pp15-16) del que seleccionamos las siguientes acepciones:

- **Cultura en sentido objetivo**, como la creación y realización de valores, normas y bienes materiales por el ser humano (en este sentido, cultura es el concepto opuesto a naturaleza).
- **Cultura en sentido objetivo** pero **referido a una época determinada**, en un sentido histórico (en este sentido se puede hablar, por ejemplo, de cultura del Renacimiento).
- **Cultura en sentido objetivo** pero **referido a un ámbito geográfico determinado** o de un pueblo determinado. Podemos decir que se trata del concepto de cultura en su sentido antropológico, para describir la cultura inca o la cultura vasca, por ejemplo.
- **Cultura contrapuesto a civilización**. Nos podemos encontrar con todas las variantes: desde los autores que consideran que son términos equivalentes hasta los que identifican cultura con lo universal y civilización con lo particular o autores que proponen la versión contraria.
- **Cultura en el sentido subjetivo** es el cultivo del hombre, que lo hace por ello culto.
- **Cultura oficial o académica como contrapuesta a cultura popular**. Define la cultura propia del grupo dominante de una sociedad en contraposición con la cultura de los sectores marginales, no necesariamente minoritarios.
- **Cultura de élite versus cultura de masas**. Oposición que describe la diferencia entre la cultura propia de la mayoría de la población (vinculada generalmente a los medios de comunicación) de

la cultura propia de las minorías dominantes. En este sentido la cultura actúa como fenómeno de exclusión social.

- **Cultura, subcultura, contracultura.** Las subculturas corresponden a grupos humanos diferenciados dentro de una sociedad global mientras que contracultura es una variante de la anterior que recusa los valores y el sistema de la realidad global, de la cultura "cultura" que correspondería a la conciencia e intereses de los grupos dominantes.

Este breve inventario muestra que la complejidad del debate no es producto de no definir de forma clara un concepto que por sí mismo es claro, sino que es producto de la propia complejidad del concepto. Y una realidad compleja precisa análisis complejos. No por simplificar el análisis y el debate se simplifica la realidad. No obstante, a estas acepciones y definiciones se le han de añadir distintas perspectivas y dimensiones relacionadas con el concepto de cultura. Dimensiones relacionadas con la filosofía, las ciencias sociales, la política, etc.

1.3. LA DOBLE VERTIENTE

Antes de analizar la evolución histórica del concepto de cultura, es necesario definir las dos vertientes que lo determinan: la descriptiva y la axiológica. Las distintas acepciones de cultura a lo largo de la historia tienen una **dominante descriptiva** o una **dominante axiológica**. Se puede considerar que esta distinción es la base principal para comprender el enfoque teórico desde el que se ha partido para describir realidades. Pero también (y esto es especialmente importante en el contexto de las políticas culturales) para comprender e interpretar las prioridades y los ámbitos de actuación de los poderes públicos en relación al sector cultural. Cuestiones de actualidad como la relación entre lo público y lo privado en el ámbito cultural están directamente relacionadas con el eje que distingue la cultura desde su vertiente descriptiva y la cultura desde su vertiente axiológica.

Según Javier San Martín, el elemento descriptivo de la cultura se puede definir como *"el ámbito que no procede de la naturaleza, que no se da por nacimiento"* (1999, p.23). Así, cultura se opone a naturaleza y no puede haber ni "más" cultura, ni existe una "mejor" cultura. El paradigma de este punto de vista es el que ha tenido la antropología (o más exactamente, una parte importante de la antropología) que, por otro lado, se ha considerado como la "ciencia que descubrió la cultura". La práctica tradicional del antropólogo es la de estudiar y describir distintas culturas; sin embargo, debe hacerlo desde la imparcialidad, desde la ausencia de juicio, desde la consideración de que todo es pertinente para el análisis y, por lo tanto, todo tiene –al menos en este sentido– un mismo valor.

En cambio, *el elemento axiológico* –siguiendo la definición dada por el mismo autor– *es el que marca una gradación en lo humano, en donde lo humano aparece como un vector desde lo salvaje, bárbaro, improductivo, no fértil, incultivado, hasta lo más humano. La cultura, en esta vertiente, presupone siempre un cierto ideal humano*, una escala a partir de la cual se puede determinar en qué estadio de progreso nos encontramos.

Desde la vertiente axiológica se pueden emitir juicios; desde la descriptiva, no. Además, la vertiente descriptiva está vinculada al relativismo cultural, que para bien o para mal, evita intolerancias producto de considerar unas culturas superiores a otras, aunque conduzca al extremo de considerar que todo vale igual y que, por consideración a las diferencias, se debe respetar todo; mientras que la axiológica puede tender a concepciones totalizantes y centralistas.

No obstante, la dicotomía entre ambas vertientes no se ha presentado pura a lo largo de la historia. En muchos casos sólo encontramos una de ellas dominando a la otra.

1.4. ORIGEN Y EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE CULTURA

Analizar el origen y la etimología del concepto de **cultura** permite entender la complejidad y las diferentes acepciones que ha ido tomando el mismo. Por otro lado, permite comprender la aparición de **políticas culturales** a partir de la evolución del concepto de individuo, del concepto de comunidad, del concepto de cultura.

Cultura proviene del latín “colere”, que significa labrar el campo, cultivarlo para hacerlo fértil. Aplicado al ser humano, y en sentido metafórico, expresa la necesidad de ser cultivado para abandonar el estadio silvestre o salvaje y para evolucionar hacia una situación culta. Continuando con el sentido etimológico, vemos que el cultivo del campo exige protegerlo y cuidarlo, lo que implica que debe ser acotado ejerciendo una cierta violencia para que deje su estadio salvaje, silvestre y dé lugar a un estadio culto. Como señala San Martín, “lo cultivado sigue siendo también parte de la naturaleza, sigue siendo natural, pero a lo natural no se le deja seguir su curso, sino que se interfiere en él con la acción humana”. Es necesario tener en cuenta esta reflexión cuando se debate sobre cultura de masas y servicio público; en cultura, supondría enriquecer el debate y, tal vez, verlo desde una perspectiva distinta a la habitual: considerar que el volumen de la demanda es el indicador esencial para valorar los productos culturales significa no tener en cuenta la dimensión violenta que supone culturizar.

En este sentido etimológico, se representa la vertiente axiológica del concepto, ya que a este cultivo se le presupone un cierto ideal u objetivo. Cultivamos para obtener personas más cultivadas. Y entendemos que detrás de este objetivo hay un cierto ideal humano.

Se puede constatar, en su sentido etimológico, la función de la palabra cultura en una función adjetiva, como “campos cultivados”. Sin embargo, a este sentido le antecede, lógicamente, “las técnicas de cultivo”, es decir, para poder ser el adjetivo es necesario que exista, de forma previa, el sustantivo.

En la antigüedad, el único autor en el que aparece la palabra cultura es en Cicerón que en las Disputaciones Tusculanas se refiere a la cultura del alma (cultura animi) como lo que lleva al hombre a conseguir su condición humana (humanitas).

En esta definición de Cicerón encontramos el elemento que caracteriza la vertiente axiológica del concepto cultura, una vertiente que tiene dos elementos fundamentales: la existencia de un ideal y la de una gradación que permite valorar el mayor o menor acercamiento al ideal.

Durante la Edad Media, se pierde el sentido del concepto cultura debido a los cambios de ideales que supuso el Cristianismo. La palabra cultura pasó entonces a significar, en sentido metafórico, tan sólo el culto u homenaje que se presta a Dios. Este sentido no es del todo ajeno a la raíz etimológica del concepto. Efectivamente, la palabra está asociada a la noción de culto como práctica religiosa y la religión es una de las más claras expresiones del poder que pueden alcanzar ciertos niveles de representación. En este sentido, un campo interesante de reflexión es el señalado por algunos autores sobre el carácter religioso de la cultura en su sentido más estricto y actual: el público consumidor de cultura como un nuevo pueblo de Dios, los actos culturales como actos litúrgicos, los grandes centros culturales como nuevas catedrales y los críticos y gestores culturales (los mediadores) como los nuevos sacerdotes.

Como señala David Sobrevilla la recuperación de la expresión “cultura animi” se debe al gran humanista español Juan Luis Vives (1998, p.16), que la volvió a utilizar en su tratado De disciplinis (Sobre las enseñanzas). La evolución del concepto de cultura en el Renacimiento y en la Ilustración estará centrada en el elemento axiológico, el ideal humano que se debe poner como meta que hay que conseguir por medio de la educación, de la ilustración.

Sin abandonar el sentido axiológico, la Ilustración se caracteriza por diferenciar el sentido objetivo y el sentido subjetivo de cultura. El ámbito objetivo o **cultura objetiva** es *lo que puede constituir el ideal, aquello necesario para convertirse en persona madura, en ser humano pleno*. El ámbito subjetivo o **cultura subjetiva** es *el que tiene que ver con el proceso individual de formación –de cultivo– que se incorpora a nuestro ser y que permite que seamos maduros*. Lógicamente, la referencia de la cultura subjetiva es la cultura objetiva.

En esta línea, Kant y el fin de la Ilustración suponen una mayor complejidad para el concepto de cultura. La cultura tiene grados y la cultura superior tiene que ver con los tres ámbitos fundamentales de la vida humana: la Ciencia para el conocimiento, la Moral para el comportamiento y el Arte para el goce. Así, Ciencia, Moral y Arte son los tres grandes ámbitos de la cultura objetiva superior, cuya formación y adquisición determinan la del ser humano. A partir de estos tres ámbitos, tal como señala San Martín, se formará un ideal político básico, el de impulsar en una sociedad el desarrollo de esos ámbitos al margen de los intereses concretos y prioritarios de los individuos. Este ideal político configura el estado de cultura: la idea política de configurar un Estado cuya meta sea el desarrollo de la cultura (San Martín, 1999, p.37).

Como se ha visto en este recorrido histórico, desde sus principios el concepto de cultura tuvo un importante componente axiológico. Sin embargo, desde las ciencias sociales se ha tendido a considerar especialmente su componente descriptivo.

1.5. LA CULTURA DESDE LA VERTIENTE DESCRIPTIVA: UNA MIRADA DESDE LA ANTROPOLOGÍA

La antropología se ha considerado tradicionalmente la ciencia descubridora de la cultura. Aunque la definición que se ha considerado canónica en antropología es la que ofrece Tylor en su *Primitive Culture*: "*Cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es todo aquel complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad*".

El elemento fundamental que se ha de señalar en relación a esta definición es la característica que tiene la cultura de ser un todo complejo. Así, con la palabra cultura se señala un ámbito de realidad. Este todo complejo además de ser enumerado en algunos de sus elementos (conocimiento, creencias,...) queda abierto mediante la expresión "cualquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre". Finalmente, es fundamental en esta definición que el aprendizaje sea adquirido "en tanto que miembro de la sociedad". No es suficiente que sea costumbre de un individuo, sino que ha de estar asentada en el grupo y los miembros del grupo deben adquirirlo de él.

Esta definición, sin embargo, al margen de su interés como punto de referencia en la historia de la antropología, se ha de entender –tal como señala G. Bueno– como una idea delineada desde la perspectiva gnoseológica de la antropología, es decir, como un concepto con valor epistemológico para la antropología. No obstante, el elemento pragmático de esta definición (útil para que el antropólogo pueda iniciar su trabajo) no debería excluir una profundización de la misma: quedarse con un concepto de cultura como una realidad ya constituida es obviar algunos de los problemas fundamentales de su definición.

En esta definición de cultura se inspiran buena parte de las definiciones posteriores en antropología. En cierto modo, se puede afirmar que incluye la mayor parte de comportamientos humanos (todos aquellos que no son instintivos). Como variantes de la definición, encontramos otras que se refieren al hábitus, a la "estructura estructurante" o a la cultura como instrumento adaptativo. En definitiva, en esta línea cultura tiene un sentido equivalente a "modo de vida" de un grupo o a sus tecnologías.

A pesar de que pueda resultar excesivamente genérica, esta definición es (desde un punto de vista social) mucho más integradora que la que tiene su origen en el romanticismo alemán. En este segundo sentido, se define cultura como equivalente al espíritu de un pueblo determinado, de un alma colectiva. De acuerdo con esto, la cultura sería aquello singular y propio de un grupo humano, aquello que lo diferencia de otros grupos, con lo cual las culturas son incomparables en tanto que una parte fundamental de sus contenidos resulta intraducible a otros lenguajes culturales. En esta visión podemos encontrar los fundamentos de todos los nacionalismos esencialistas. Todos ellos coinciden en el culto a la cultura, inspirado por la convicción de que los miembros de una nación sólo pueden ser reconocidos como tales en la medida en que se muestren poseídos por el alma colectiva que se encarna en las tradiciones, la lengua, la religión y la historia compartidas (Delgado, 1998, p.193).

Estas dos líneas crean el eje que separa las dos tradiciones más significativas de la antropología: la europea y la americana. Los antropólogos europeos son **antropólogos sociales** mientras que los americanos son **antropólogos culturales**. Esto significa que en el primer caso la cultura no se considera como anterior a la sociedad, ni siquiera es un instrumento de cohesión social: la cultura es la propia cohesión social. Existen modos de hacer distintos porque hay sociedades distintas. Por ello, todo es dinámico y cualquier miembro de la sociedad puede sentirse incluido en el concepto y puede ser agente transformador de su contenido.

Sin embargo, en el otro sentido la cultura es anterior, independiente o generadora de una sociedad. Además, es el elemento que la convierte en única e irreplicable, que la singulariza. Con ello, la cultura se presenta como un instrumento de cohesión social, aunque realmente funciona como un instrumento de exclusión social, ya que aquél que no participa del espíritu del pueblo, del alma colectiva, no forma parte de los nuestros.

Como señala M. Delgado, "en contra de lo que frecuentemente se da por indiscutible, no es que un grupo humano se diferencie de los otros porque posea unos rasgos culturales particulares, sino que singulariza determinados rasgos culturales porque ha optado previamente por diferenciarse; así pues, no son las diferencias culturales las que generan la diversidad, sino que son los mecanismos de diversificación que motivan la búsqueda de marcos distintivos que llenen de contenidos la voluntad de un grupo humano de distinguirse".

La relación entre diferencia y diferenciación es inversa a la que habitualmente se ha considerado. En relación a las etnias, J. Pouillon las considera unidades sobrepuestas definibles por y en sí mismas, no alimentan las bases de una clasificación, sino que por el contrario, constituyen su producto. No se clasifica porque haya cosas por clasificar; es porque se clasifica que pueden ser descubiertas (1993, p.122).

1.6. CULTURA Y SOCIOLOGÍA

Desde la sociología también se aborda el concepto de cultura del que se proponen diversas aproximaciones. El punto de partida se asemeja al que se ha identificado como característico de la antropología, con especial énfasis en la cuestión del significado o del símbolo. Así, se considera la *cultura* como *"el ámbito significativo de la sociedad (...) que agrupa el conjunto de símbolos, creencias, conceptos, normas, conocimientos y lenguajes que hacen posible la vida de la especie humana y su orden social"* (Giner, 1996, p.12) o, más específicamente, como *"el campo de producción y consumo de bienes simbólicos"* (Bordieu, 1980, p.161).

A partir de esta concepción general, la sociología emplea distintos conceptos para aproximarse al fenómeno: **asimilación y rechazo cultural, aculturización, conflicto e integración cultural**, etc. Así mismo, la metodología de análisis se presenta como un de los puntos de vista desde el que comprender las varias aproximaciones a la cultura desde la sociología. Sin embargo, es especialmente interesante describir las posibles perspectivas de análisis de la cultura de una sociedad. Para ello, una buena aproximación es la realizada por S. Giner, según la cual las teorías vigentes sobre la cultura parten de dos grandes perspectivas. Por un lado se entiende desde una **visión vertical**, en la cual predominan nociones de poder, autoridad, desigualdad y conflicto; por otro, y desde una postura opuesta, como un conjunto participativo, consensuado y armónico de valores, imágenes y significados: es la **concepción horizontal de la cultura**. (Giner, S. y otros, 1996, p.13).

Siguiendo al mencionado autor, estas dos perspectivas son una forma de agrupar una diversidad de planteamientos; no representan escuelas específicas en sí mismas. Desde esta consideración se pueden definir las dos concepciones:

- *Para la escuela verticalista, la cultura es un ámbito de encuentro, un campo o arena en el que se resuelven las tensiones, los conflictos y las frustraciones, en el que individuos o grupos de interés rivalizan con el objetivo de apropiarse y dominar la producción y el consumo de los bienes simbólicos escasos o estratégicos: mitos, creencias, rituales, símbolos, idiomas, lenguajes y actividades culturales. Un ejemplo de esta perspectiva es el análisis marxista.*
- *En las teorías horizontales de la cultura, ésta es un universo simbólico capaz de poner a nuestro alcance una imagen coherente del cosmos y la vida, de darnos una orientación compartida por todos, unas normas y objetivos para nuestra vida comunitaria, política, económica y cotidiana. (...) Una forma generalizada de comunicación, un campo común de experiencia y valoraciones, un terreno compartido en el cual florecen la lengua y la conciencia colectiva de una sociedad y donde se encuentran enraizadas la política y la economía.*

Ambas perspectivas se presentan insuficientes: una, puede ser considerada ingenua y la otra, abonar las teorías de la sospecha. En cualquier caso el inconveniente (que en cierta medida también es virtud) que presentan es la simplificación de la realidad. Sin embargo, la realidad cultural es compleja y paradójica. Ante esto, se propone una concepción **multidimensional**, ya que *el hecho cultural es originado, recreado y transformado en una sociedad mediante tres procesos sociales claramente interdependientes, pero también claramente distinguibles entre ellos: la innovación, la comunión y la dominación* (Giner, S. y otros, 1996, p.21). Desde esta base se puede analizar empíricamente los fenómenos culturales desde una perspectiva sociológica.

1.7. EL DISCURSO DE LA MODERNIDAD COMO DISCURSO CULTURAL

La **sociedad posindustrial** es hija de un proceso que empezó a gestarse a finales del siglo XVII para eclosionar con toda su fuerza a mediados del XVIII, sin que, entrando en el siglo XXI, se pueda decir que se haya detenido: **la modernización**.

Bajo este concepto se intenta agrupar toda una serie de transformaciones sociales, tecnológicas y científicas cuyo impacto sólo es comparable al que tuvo la revolución agrícola en el Neolítico.

Entre las más significativas cabe destacar:

- La transformación tecnológica de la economía.
- La implantación de organizaciones burocráticas.
- La universalización de los límites físicos y culturales del mundo.
- El proceso de individualización.

La naturaleza de esta nueva etapa es doble: despierta fuerzas constructoras de nuevas realidades, con el mayor potencial que jamás haya podido poner en marcha la humanidad, aún a costa de destruir todo aquello que suponga estabilidad y pretenda perennidad. Como diría Marx en el Manifiesto Comunista, "la burguesía ha producido maravillas mucho mayores que las pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las catedrales góticas; ha acometido y alcanzado cimas en empresas mucho más grandiosas que las emigraciones de los pueblos y las cruzadas" (1981, p.26). A lo que añade: "La época de la burguesía se caracteriza y distingue de todas las demás por el constante y agitado desplazamiento de la producción, por la conmoción de todas las relaciones sociales, por una inquietud y una dinámica incesantes. Las relaciones inmovibles y mohosas del pasado, con todo su séquito de ideas y creencias venerables, se derrumban, y las nuevas envejecen antes de echar raíces. *Todo lo sólido se desvanece en el aire...*" (1981, p.27).

Los individuos que se encuentran inmersos dentro de este torbellino de creación y destrucción de relaciones sociales, fuerzas productivas y creencias, tienen una experiencia contradictoria de él. Por un lado, se les promete crecimiento, transformación de sí mismos y del mundo, pero al mismo tiempo no pueden dejar de sentir la constante amenaza de la destrucción de todo lo que tienen, creen o son; de la angustia, de la necesidad de sentido que comporta esta unidad paradójica que es la modernización, surgirán una serie de discursos orientados a dotar de significación y/o explicación a los avatares de la conciencia moderna: es lo que conocemos por modernidad.

Pero, realmente, ¿en qué consiste el mundo moderno?, ¿cuáles son sus estructuras esenciales?, ¿hacia dónde va?. Son cuestiones a responder. Algunos autores como Habermas (1989), Koselleck (1993), Berman (1988) o Foucault (1994) sostienen que todo lo sólido se desvanece en el aire y que *la singularidad de la modernidad y de sus productos consiste en el intento de responder qué es este hoy que nos ha tocado vivir y que nos define como individuos, esto es, preguntar por el presente.*

Serán los filósofos de la Ilustración quienes de manera implícita empiecen a plantearse esta cuestión, pero hasta Kant no se hará una formulación manifiesta. Concretamente, en el año 1784, cuando el autor de la *Crítica de la Razón Pura* publica en un semanario alemán *Respuesta a una pregunta: ¿qué es la Ilustración?*. En este célebre texto figura por primera vez la cuestión del presente, de la modernidad, y aparece explícitamente como el problema fundamental de la filosofía.

La sociedad de hoy en día es hija de un proceso que se inició hace ya más de doscientos cincuenta años, pero, a la vez y aunque resulte extraño, es contemporánea a los hombres y mujeres que lo vivieron y pensaron primero. La **Ilustración** es la primera forma de modernidad. Son ellos, los ilustrados, quienes forjaron el vocabulario, los temas y los objetos del conocimiento que constituyen el entramado teórico para cualquier reflexión sobre la actualidad que nos ha tocado vivir. Con ellos y ellas se comparte la inquietud por la necesidad de encontrar una orientación en un mundo en constante transformación. La historia del pensamiento occidental en los dos últimos siglos es un constante diálogo, con refutaciones y afirmaciones sobre la relación de nuestro presente con el proyecto que enunciaron los ilustrados. Los temas de discusión que actualmente se pueden encontrar en cualquier foro de reflexión sobre el objeto cultura (políticas culturales, relativismo, identidad cultural y multiculturalismo, cultura de masas...), tienen su origen, en mayor o menor medida, en lo que dejaron dicho los ilustrados (planteado elípticamente o simplemente pergeñado), y en cómo se ha recogido y adaptado en la evolución del pensamiento occidental, sobre todo lo que afecta a la concepción del individuo, al concepto de nación o pueblo (a partir de la reacción romántica), el tema de la identidad individual y colectiva, los mecanismos de constitución y la valoración de las diferentes realidades culturales.

2. EL PROYECTO ILUSTRADO

2.1. LA EMANCIPACIÓN MEDIANTE LA RAZÓN

En sentido estricto, no hay un proyecto ilustrado como tal. Entre Hume y d'Holbach, Diderot y Voltaire, Rousseau y Kant, lo que existe de hecho es una coincidencia en metas y fines a alcanzar. Pero, ¿cuáles son estos fines y estas metas?, ¿qué es la Ilustración?: *"La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propia razón!: he aquí la divisa de la ilustración."* (Kant, I. 1988). Para Kant, al igual que el resto de los ilustrados, la humanidad se encuentra en un estado de inmadurez, de una minoría de edad de la cual sólo ella es la culpable por encontrarse instalada en una cómoda cobardía que le impide atreverse a pensar por su propia cuenta. Las verdades adquiridas acríticamente –los prejuicios– se tornan una segunda naturaleza. Desprenderse de ella sólo se podrá realizar en el acto de valentía que supone prescindir de las tutelas de autoridades extrañas al individuo mismos y que le dictan nada de razones. El oficial dice: no razones y haz la instrucción. El funcionario de Hacienda: ¡nada de razonamientos! ¡a pagar! El reverendo: ¡no razones y cree!..." (Kant, I. 1988).

La Ilustración es el acto heroico de arrojar el yugo de la tutela y empezar a difundir la vocación de cada hombre a servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Esta indicación a atreverse a pensar por uno mismo consiste básicamente en el uso crítico de la razón. En este contexto la razón no se entiende como algo dado de una vez por todas, sino como una actividad, una actitud antidogmática, antifideísta, analítica e interrogadora. Toda creencia, costumbre o institución debe superar el examen del tribunal de la razón para que sea merecedora de respeto: la ignorancia y los prejuicios esclavizan la humanidad. La tarea crítica de la razón tiene en este sentido una función eminentemente práctica: la emancipación de la humanidad. En esta aspiración consiste el proyecto ilustrado (en el objetivo histórico de crear una sociedad) mediante el cultivo de la razón, de auténticos individuos, hombres libres e iguales, capaces de ser felices. Un trabajo emancipatorio que se puede concretar en tres aspectos:

- **Emancipación de los condicionantes** que afectan al ser humano en cuanto ser natural y, por extensión, en cuanto a ser social: la superación de las penurias naturales y sociales por el logro de una ciencia objetivante. El modelo lo dará la mecánica newtoniana, la cual combina brillantemente la matematización de lo real con la experimentación. Los *Principia* de Newton presentan una naturaleza que se comporta como un mecanismo de relojería, un orden inmutable e inteligible en el que no habría lugar para el azar ni el misterio. El conocimiento veraz de las leyes de la naturaleza y la sociedad posibilitará la dominación de una y de otra por medio de la técnica. Así, la humanidad logrará abandonar progresivamente su condición de especie sometida a las inclemencias de la naturaleza y a los prejuicios sociales, dando paso a una comunidad de seres libres de la enfermedad, el hambre, la criminalidad y otros.
- **Emancipación de los condicionantes sociales.** La normatividad y el carácter axiológico del proyecto ilustrado consistirá en el intento de desarrollar una moral universalista en la que se atiende al ser humano únicamente por su condición humana, es decir, como un fin en sí. Así Kant, en su deducción del principio que debe guiar la actividad práctica, afirmará que "el hombre, y en general todo ser racional, existe como un fin en sí, no simplemente como un medio para un uso de tal o cual voluntad", para acabar concluyendo que el imperativo práctico al que se tiene que someter nuestra voluntad es *"actuar de tal manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin, nunca simplemente como un medio"* (Kant,

I., 1984). Junto a esta moral, los ilustrados defienden un derecho formal, esto es, el derecho igual para todos con independencia de su origen, raza, sexo y religión. Por último, la consecución de un orden político democrático (para la mayoría de los ilustrados equivalía a una monarquía constitucional, libre de la influencia de la iglesia), en el que los súbditos se transformarían en ciudadanos libre e iguales, una idea generalmente ligada a una visión cosmopolita de la ciudadanía, no basada en la nación o la etnia.

- **Emancipación de la actividad creativa.** La Ilustración aspira a desarrollar un arte autónomo, lo que equivale a una creación no sometida ni subordinada a nada exterior a ella misma, ya sea la religión, los príncipes o la moral; sin funciones normativas ni didácticas. Un arte que experimente y explore el mundo sólo con el objeto de ampliar la esfera de lo humano hasta sus límites. Aparece entonces una crítica de arte mediadora, puesto que este arte autónomo se hace cada vez más rico, más complejo y menos evidente.

Tres momentos de emancipación que suponen un desmembramiento de la razón substantiva expresada por la religión y la metafísica occidentales, dando lugar a un fenómeno de división del saber en esferas autónomas, a un proceso de racionalización. En cada uno de estos ámbitos (científico, jurídico-moral, estético) el patrón de racionalidad es metódico y procedimental, no ofrece saberes concretos sino los medios adecuados para llegar a ellos y reconocerlos como tales. La expresión conceptual más lograda de esta división del saber la encontramos en las tres Críticas de Kant. Cada una de ellas está orientada a establecer las condiciones de posibilidad, los límites de un conocimiento verdadero (*Crítica de la razón pura*), de una acción moral (*Crítica de la razón práctica*) y de un arte autónomo (*Crítica del juicio*). No se busca dar con un sistema cerrado de conocimientos para cada una de estas áreas, si no dotar de los útiles necesarios para el ejercicio de la actividad crítica; sólo aspira a enseñar, a ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales en ciertos ensayos existentes, pero siempre salvando el derecho de la razón a examinar esos principios en sus propias fuentes y a refrendarlos o rechazarlos (Kant, I., 1986).

El fin del trabajo crítico de la razón es, como ya se ha apuntado, la consecución de una sociedad de individuos libres, meta que sólo se puede alcanzar combatiendo la superstición y la tradición, es decir, con más educación y más cultura. El incremento del saber implica el progreso material y espiritual de la humanidad: progreso, un concepto genuinamente ilustrado, que como afirmará Condorcet en su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, tiene el carácter de ley de la historia y admite como única frontera la absoluta perfección del ser humano.

La historia no es sino el proceso de maduración de la humanidad, el movimiento mediante el cual el individuo toma conciencia de su propia condición y se dispone a ejercerla, a desprenderse de esa segunda naturaleza que lo encierra en un mundo espiritualmente cómodo, pero tutelado.

2.2. PERSONA Y AUTONOMÍA

El individuo, que se descubre al apartar el caparazón de falsas verdades, es un **ser autónomo** caracterizado por la **autoconsciencia**, ya que se hace cargo de forma reflexiva de su situación como individuo; por la **autodeterminación**, referida a que no son poderes ajenos los que controlan y dominan su existencia, y la **autorrealización** en tanto que su felicidad y su autonomía sólo las podrá conseguir participando en un proceso del que es sujeto activo.

La exigencia, para el sujeto, de pensarse como autónomo es inseparable de una Ilustración donde los valores éticos, jurídicos o políticos ya no son recibidos de una naturaleza de las cosas que los contiene en sí, sino autofundados, autoinstituidos como normas de una humanidad que se da a sí misma a partir de la idea que se forja de su dignidad.

Estas tres capacidades componen la **identidad del individuo** que reivindica la Ilustración; una identidad formal, no substantiva, para un sujeto distanciada críticamente de su cultura y tradiciones. Se trata del ser abstracto y universal de la *Declaración de los derechos del hombre* que expresaría la tesis de un monismo antropológico según el cual los hombres poseen una determinada naturaleza fija, inalterable (el ser racionales) y ciertos objetivos universales, comunes e inmutables, idénticos para todos en todas partes y en todas las épocas, que cuando lleguen a ser alcanzados supondrán la plena satisfacción de la naturaleza humana.

2.3. LA UNIDAD DEL GÉNERO HUMANO

Para los ilustrados es más importante aquello que tienen en común los hombres que lo que los diferencia, aunque lo primero no sea nada más que una estructura puramente formal, sin carne, ni color, ni sangre. Las **diferencias culturales**, la diversidad de **códigos morales** y **sistemas políticos** son diferencias artificiales que ocultan la verdadera condición del sujeto y lo mantienen esclavizado: "La verdadera moralidad —escribía el barón d'Holbach— debería ser igual para todos los habitantes del globo. El salvaje y el civilizado; el blanco, el piel roja y el negro; indios y europeos, chinos y franceses, negros y japoneses, *todos ellos tienen una misma naturaleza. Las diferencias que hay entre ellos son tan sólo modificaciones de la naturaleza común producidas por el clima, la política, la educación, las opiniones y otras causas que actúan sobre ellos*. Los hombres difieren en la idea que se forman sobre la felicidad y los medios que creen necesarios para conseguirla" (Bury, J., 1971).

La Ilustración afirma la unidad del género humano. Hay una única historia: la de la humanidad. Se trata de una historia concebida como el progreso lineal desde la ignorancia al saber, de la tiranía a la libertad, de la infancia a la madurez. Bajo el manto de las variaciones culturales descubrimos el hilo rojo que atraviesa la historia uniendo las distintas generaciones, el telos que la anima, aquello que la hace verdaderamente universal: la constitución de una sociedad de individuos autónomos, libres e iguales.

La unidad del género humano, basada en la idea de sujeto autónomo proporciona el patrón para medir y comparar las culturas y las épocas de la historia, encontrándose Europa a la cabeza de esta línea de progreso. En palabras de Hazard, la densidad de los habitantes, opulencia de las ciudades, pero por encima de todo, la supremacía intelectual: la ciencias, las bellas artes y las artes mecánicas que multiplicaban los bienes; el imperio de una razón que tendía a lo universal, que corregía las estúpidas vanidades nacionales (....) Parte filosófica, parte pensante del mundo. ¿Por qué los asiáticos y los africanos no habían atracado en sus puertos, conquistado sus territorios, impuesto su autoridad a los príncipes autóctonos? Porque los europeos eran los más fuertes porque eran los más sabios; por ser los más sabios, representaban un grado más adelantado de civilización. Estos **grados de civilización** permiten establecer una jerarquía entre pueblos y culturas en función de la proximidad y su contribución a la meta de la historia; las más avanzadas tienen el deber de ayudar a progresar, crecer y madurar a las que se encuentran en un estadio más primitivo, puesto que ninguno de los pueblos del mundo ha sido castigado por una maldición de la naturaleza a mantenerse en una perpetua inferioridad. Una aceleración del tiempo histórico que permitirá llevar a cabo una auténtica homogeneización, una efectiva universalización del conocimiento y de la moral, de los sistemas políticos y de los procedimientos económicos.

3. LA CULTURA COMO MANIFESTACIÓN DEL ESPÍRITU COLECTIVO: UNA IDEA ROMÁNTICA

3.1. LA INSATISFACCIÓN ROMÁNTICA

Es un lugar común entre cierta historiografía el presentar al **romanticismo** como un movimiento compacto, reaccionario y, hasta cierto punto, irracionalista. El pensamiento de Fichte, Schelling, Höderlin o el joven Hegel sería el negativo perfecto de todo aquello que representaba la Ilustración. Pero, de lo que se trataba –expresado en conceptos hegelianos– era de una "Ilustración insatisfecha". *El romanticismo no es tanto una negación sino una muestra –nada homogénea– de inconformismo y decepción frente a la evolución y puesta en práctica de los ideales de la Ilustración.*

En líneas generales se puede afirmar que los románticos compartían con los ilustrados la aspiración a una sociedad de auténticos individuos libres e iguales, capaces de ser felices. Compartían también el imperativo moral de una rebelión prometéica contra las estructuras opresivas que impiden la plena realización humana. Pero, disentían en cuanto a que el cultivo de lo que los ilustrados llamaban razón pudiera tener un carácter emancipatorio. Esta **insatisfacción romántica** consistía en:

- a) **Crítica al modelo científico moderno:** para la mentalidad ilustrada, la naturaleza es un objeto de observación, experimento, explicación teórica y manipulación tecnológica. La realidad es concreta, literal y unívoca. La estructura del universo consiste en unas leyes generales que al ser descubiertas permitirán penetrar en él, desvelando sus misterios y, a la vez, desposeyendo de autoridad a la religión y demás supercherías que esclavizan a la humanidad. Para los románticos, por contra, la realidad está llena de resonancias simbólicas, es fundamentalmente polivalente, un complejo constantemente variable de significados en múltiples niveles. La verdad del mundo natural no se mostrará diseccionándolo y analizándolo; sólo se puede llegar a ella por medio de la revelación que se produce al superar la dicotomía entre sujeto y objeto, mediante un acto de comunión con la naturaleza. La metodología de la ciencia moderna es una pura formalidad que se dedica a pesar, medir y descomponer. La pretensión de una emancipación de las inclemencias que hace padecer la naturaleza, gracias a la matematización de lo real. Es el reflejo de una mentalidad materialista, fría y calculadora que, al no poder tener en cuenta lo cualitativo, lo diferente y lo heterogéneo, deja tras ella un mundo desprovisto de significado, objeto de explotación y expolio. Un vacío de números y fórmulas que resulta ser un obstáculo que impide cualquier acceso a las fuentes de la trascendencia, y con ello la posibilidad de encontrar respuestas a lo que más preocupa: cuál es el lugar del ser humano en el universo, qué sentido tiene su sufrimiento y un consuelo frente a la angustia de la muerte.
- b) **Crítica de la alienación y el extrañamiento:** sin oponerse a la necesidad de la emancipación respecto a la tiranía del orden feudal, los románticos se dan cuenta de que la libertad ilustrada trae consigo la sustitución de una sociedad en la que las relaciones humanas se regían por valores como la amistad, lealtad, amor, honor por otra en el que la autonomía de los individuos se realiza a costa de la solidaridad comunitaria, la individualización por medio de la uniformidad basada en una libertad abstracta, reflejo de la ley formal del modelo de las ciencias. Sólo priman los intereses egoístas y materiales, los lazos profundos y las convicciones comunes tienden a desaparecer; tras la aparente civilización reina una hostil lucha de intereses particulares. La Ilustración supone romper con los lazos comunitarios entre los hombres, destruye tradiciones y sociedades, ofreciendo nada más a cambio que un individuo insolidario, reducido a una pobre existencia sometida a la especialización y una sociedad fragmentada en una pluralidad de intereses contrapuestos que tiene como único valor la acumulación de riquezas. Realmente, se preguntan los románticos, ¿puede afirmar este individuo autónomo moderno su superioridad frente a los otros hom-

bres que le han precedido? o en palabras de Schiller: "Qué hombre de hoy en día se atrevería a ir al encuentro de uno de Atenas para disputarle el premio de la humanidad" (1983).

- c) **Crítica a la concepción ilustrada de un arte autónomo.** Mientras que para los ilustrados el modelo de conocimiento por excelencia lo proporcionaban las ciencias naturales, los románticos por contra defienden el valor de las artes como forma superior de saber. Gracias a la intuición estética la obra de arte penetra en lo invisible para la razón, mantiene una conexión directa con el misterio del mundo, con el poder de explorar tanto universos ocultos como crear nuevos con la imaginación. Si la Ilustración sostenía que la emancipación de la humanidad pasaba por el aumento de nuestro saber científico-técnico, para el Romanticismo, "si alguien quiere resolver de una manera práctica cualquier problema político, esto lo habrá de hacer por el camino de la estética, porque la belleza es la vía que conduce a los hombres hacia la libertad" (Schiller, F., 1983, p. 42).

Con estas críticas el ideal romántico torpedea la línea de flotación del proyecto ilustrado: cuestiona el poder salvador de la ciencia y deja en un segundo plano la idea de unidad del género humano, para pasar a destacar las diferencias entre culturas como defensa frente a la uniformización y escisión que da a lugar el triunfo de la sociedad burguesa.

3.2. COMUNIDAD ORGÁNICA

La nostalgia por la *polis* griega, por el sistema de lazos personales de la Edad Media o por la vida sencilla de las comunidades agrícolas es un denominador común de la consciencia romántica. Esta idea de una **comunidad orgánica**, no despedazada por el atomismo de los intereses particulares en donde no existe la anomia social, es la expresión de la añoranza de un mundo perdido en el que creían, existía un consenso moral y religioso donde se daban unas formas más auténticas de relación entre los hombres y mujeres con lo natural y lo sobrenatural.

No es que los románticos quieran abandonar la concepción ilustrada de individuo, la mantienen. Pero, oponen a su concreción abstracta y formal, igualadora y uniformadora, la idea de que cada individuo es un ser único y distinto con unos potenciales que han de desarrollarse y expresarse a lo largo de su vida. Es el principio de individualidad según el cual la vida humana tiene una unidad análoga a la de una obra de arte, cuyas partes sólo encuentran su significado en relación con todas las demás. Para los románticos la vida humana se desenvuelve a partir de un tema central, o así debería de hacerlo si no fuese bloqueada y deformada. Cada persona es un ser irrepetible, diferente que no puede ser sometido a una homogeneidad abstracta; siguiendo la formulación de Herder: "Cada ser humano tiene su propia medida, a la vez que un acuerdo propio de todos sus sentimientos sensibles entre sí" (en Vilar, G., 1999, p. 23).

3.3. LA IDENTIDAD Y LA PERTENENCIA

El concepto que permitirá interpretar la historia no será el de **humanidad**, sino el de **pueblo o nación** (*Volk*).

Herder será el primero en formular esta idea, aunque en ilustrados franceses como son Montesquieu y Voltaire, ya se menciona el *esprit des nations*. La concepción ilustrada de nación como contrato, como un pacto entre individuos que ha de ser constantemente renovado y sometido mediante el uso crítico de la razón al plebiscito de los individuos-ciudadanos, es substituida por la de *Volk*, una entidad autó-

noma que existe previamente a las individualidades que la conforman, y que, por tanto, no puede ser reducida a la simple yuxtaposición de éstas; al contrario, es el lazo que las une, generando un todo autosuficiente con un sentido que está más allá de ellas y que se rige por sus propias leyes. Cada pueblo posee su *Volkgeist*, su genio que emana en la noche de los tiempos directamente de la divinidad o el absoluto. El *Volkgeist* es una esencia inalterable, un tema guía particular, una manera única e irremplazable de expresarse. Siendo la historia de cada nación el desarrollo de este tema, las naciones son según Herder, "flores que crecen bajo el cielo y prosperan casi sin ninguna ayuda, mueren allí o se marchitan miserablemente" (1983, p. 126).

Esta unidad de la nación, este alma general, tiene en el idioma el vehículo privilegiado de manifestación y de integración: las palabras son fundadoras de mundos, ya que tienen significado no simplemente porque llegan a ser utilizadas para señalar objetos, sino porque expresan cierto tipo de conciencia de nosotros mismos y de las cosas. Es un medio de expresión de cierta forma de ver y de experimentar. No puede haber pensamiento sin lenguaje y los lenguajes de los diversos pueblos reflejan diferentes visiones del cosmos.

La historia deja de ser la de la humanidad para convertirse en la de los avatares de las diferentes naciones. Herder la fragmenta en una sucesión de pueblos y épocas, sucesión que no se dirige hacia un fin único común a todo el género humano, sino que cada pueblo o nación, de acuerdo con su *Volkgeist*, tiene "su punto central de felicidad en sí misma, igual como cada esfera tiene en sí misma su punto central gravedad" (1983, p. 69); por tanto, a cada una le correspondería una meta particular: el desarrollo más perfecto posible de su tema primigenio.

La Ilustración, en su afán homogeneizador, practica una descontextualización de las obras humanas, olvidando que cada cultura habría de ser medida con una vara diferente puesto que posee una significación propia y no necesita de una meta final para obtenerla. Un pueblo no es un instrumento para un fin que se encuentra más allá de él: él es su propio fin. En consecuencia, **las culturas son incompatibles**, incommensurables, porque ¿quién puede comparar la diferente satisfacción de sentidos diferentes, de mundos diferentes? Es la afirmación del **relativismo cultural** que Herder en su *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (1774), lleva a sus últimas consecuencias para acabar sosteniendo la incomunicabilidad entre las culturas: "Para lo que está afuera la naturaleza me armo de insensibilidad, frialdad y ceguera. Hasta puede llegar a ser desprecio y repugnancia..." (1950, p.51).

Los criterios de Verdad, Bien y Belleza no son más que artificios puestos al servicio de occidente para ocultar la explotación en nombre de la filantropía de los pueblos que se encuentran más atrás en el orden de evolución que él mismo ha creado e impuesto. La identidad del individuo es una expresión del genio de la nación, será éste quien aporte las características más importantes como persona. Los hombres y mujeres no nacen al margen de ninguna comunidad, ya adultos, sin pasado, ni tradición ni lengua. Las actitudes cosmopolitas significan un alejamiento de las fuentes del sentido, un empobrecimiento de la persona. La senda hacia la felicidad no se hallará a través del saber ni por la interrogación crítica de lo aprendido; al contrario, consistirá en empaparse de esa singularidad irreductible del espíritu del pueblo, en sus tradiciones, en lo nuestro. El prejuicio se torna categoría filosófica, puesto que "el prejuicio es aceptable en su momento, pues hace feliz. Impulsa a los pueblos hacia su centro, los fortalece en su tronco, los hace más florecientes en su idiosincrasia, más apasionados y, por lo tanto, más felices en sus tendencias y fines. La nación más ignorante, más llena de prejuicios a menudo es, en ese sentido, la primera" (1983, p. 70).

En la **producción cultural** lo que primará será la autenticidad, es decir, la conexión con esta esencia inmutable, su carácter de reflejo, libre de impurezas ajenas, del espíritu de la nación. Las tradiciones y el folclore regional, al tratarse de una expresión directa de este ser, deben servir de fuente de inspiración para una obra más elaborada, pero que quiera ser fiel a sus orígenes y a la vez a su identidad.

Como es de suponer, el concepto de persona que se deduce de lo expuesto será muy diferente al defendido por la Ilustración. De hecho, representa una respuesta al malestar que genera una individualidad completamente autónoma que se da a sí misma sus normas manteniendo una distancia crítica con todo lo dado. Puede que sea una tarea, la de la libertad, para la que todavía los individuos no se encuentren preparados.

4. CRISIS DE LA MODERNIDAD

4.1. LA DESLEGITIMACIÓN DE LOS GRANDES RELATOS

Las críticas del Romanticismo al proyecto ilustrado y a la modernización fueron –en ciertos aspectos– tan certeras que cualquier nuevo intento honesto de pensar el presente no podía obviarlas. Una serie de pensadores (Hegel, Marx, Baudelaire y otros) aceptarán este reto y, sin renunciar a los logros de la modernización, darán su propia visión con cierto distanciamiento crítico, dando lugar a lo que se ha llamado grandes relatos de legitimación del proceso de modernización (Lyotard, J.F., 1984): al pensamiento clásico de la modernidad.

El pensamiento clásico moderno (con el objeto de salvar la conexión entre emancipación e ilustración) concibe el dolor que produce el triunfo de la racionalización como un momento necesario pero superable en la ejecución del proceso de hominización. La historia y la constitución del individuo, que se da a lo largo de ella, no es una marcha triunfal hacia la libertad sino la extensión gradual y universal de la alienación del individuo hasta llegar a su culminación en los tiempos presentes, en los que al darse las condiciones materiales y espirituales adecuadas, cambia de signo para dar comienzo a la verdadera historia de una humanidad emancipada y dueña de su destino. Todos los males, todos los horrores sufridos han sido necesarios para poder llegar hasta esta meta: la **autocreación del individuo**. Sólo conociendo el sentido de esta meta en la historia, ésta no aparecerá –utilizando las palabras de Hegel– como un confuso "montón de ruinas" o el "banco del carnicero en el que se han sacrificado los individuos" (1994, p.79-88).

Pueblos, individuos y culturas, serán evaluados teniendo en cuenta su aportación al logro de esta meta y puede que sea lamentable, como apunta Marx respecto a la colonización británica de la India, desde un punto de vista humano ver como se desorganizan y disuelven estas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas y por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor, contemplar como cada uno de sus miembros va perdiendo tanto sus viejas formas de civilización y sus medios tradicionales de subsistencia; pero no hemos de dejar de tener presente que detrás de este mundo idílico se escondía el despotismo oriental, la restricción del intelecto humano a los límites más estrechos, convirtiéndolo en un instrumento sumiso de la superstición, sometiénolo a la esclavitud de reglas tradicionales y privándolo de toda grandeza y de toda iniciativa histórica (1975, p. 359). Gran Bretaña, sin saberlo, al implantar el modo de producción capitalista por todo el planeta se convierte en el instrumento inconsciente de la historia sentando las bases materiales para el surgimiento de una nueva sociedad. Ciertamente es que la consecución del nuevo mundo comporta destrucción y padecimiento pero, ¿cuándo se ha realizado algún progreso sin empujar a individuos aislados y pueblos enteros por la sangre y el fango, la miseria y la degradación?" (1975, p. 365).

El siglo XX significará la desautorización de los grandes relatos de la modernidad. Esta nueva etapa del pensamiento la inaugura un ermitaño, Zaratustra, cuando baja de su exilio de las montañas para dar a conocer la buena nueva de la muerte de Dios.

Con este personaje se retomarán, más elaboradas y bajo un nuevo prisma, la mayoría de las críticas románticas al proyecto de la luz: la razón, lejos de tener un poder salvador, se revela como una fuente de opresión de la naturaleza interna y externa de los individuos y los pueblos. Esto se debe a que el modelo de racionalidad propugnado por la Ilustración (basado en los principios de identidad y no contradicción), es meramente formal e instrumental (*Zweckrationalität*) ya que simplemente atiende a los medios más eficientes para obtener unos objetivos determinados que acostumbran a ser económicos o administrativos (Weber). La hipóstasis del método de la ciencias matemático-físicas implica la reducción de lo real a lo calculable, a la desaparición del mundo de la vida (*Lebenswelt*), el lugar de las significaciones frente a unas organizaciones cada vez más burocratizadas. Sólo se ha conseguido dominar la naturaleza pagando el precio de la represión interna (Adorno y Horkheimer). La misión de Occidente de llevar hacia los cauces de la historia a los pueblos primitivos no fue más que una excusa, una tapadera de la explotación por medio de la colonización.

Si detrás de toda voluntad de saber se encuentra agazapada una voluntad de poder, las pretensiones de imparcialidad del tribunal de la razón se derrumban y aparece una cruda lógica de dominación. La universalidad, los conceptos intemporales de Verdad, Bien y Belleza no son más que una estrategia de Occidente para la fagocitación de individuos, culturas y sociedades sin que nadie, después del horror de Auschwitz, tenga el valor o desfachatez intelectual de continuar defendiendo la tesis de que por medio del mal se va realizando el sentido oculto de la historia, la autoconstitución de los individuos.

4.2. RELATIVISMO CULTURAL

Quedan puestos en entredicho los intentos de clasificación de las sociedades en un orden de perfección creciente. Las épocas y culturas no son etapas de una marcha triunfal del individuo o la nación hacia un mismo objetivo al que tienden a converger en vistas al cual son evaluadas, sino diferentes estrategias adoptadas para encarar la vida cotidiana en realidades diversas. Dice Lévi-Strauss que se habrá que admitir que en la gama de posibilidades abierta a las sociedades humanas cada una ha hecho una cierta elección y que esas elecciones son incomparables entre ellas, son equivalentes (1955, p.416). Occidente no es la civilización sino una cultura especial, una variedad más de las formas que adopta lo humano. *Cada cultura es una forma de vida* con su propia lógica interna, con una serie de leyes que se da a sí misma y que delimitan su marco de verdad. Esta incomparabilidad e igualdad en la verdad que encierra en sí misma cada cultura, conduce al reconocimiento del **respeto a la diversidad** como el bien máspreciado. Existen una pluralidad de lenguajes propios, una multitud de mundos, cada uno con su ley que, Occidente con la misión civilizadora que se ha autoimpuesto puede llegar a destruir. Así –continuando con Lévi-Strauss– hay que estar alerta y no olvidar jamás que ninguna fracción de la humanidad dispone de fórmulas aplicables al conjunto y que una humanidad confundida en un género de vida único es inconcebible porque sería una humanidad cosificada. La necesidad de preservar la diversidad de las culturas en un mundo amenazado por la monotonía y la uniformidad, es el hecho de la diversidad el que debe de ser salvado (1967, p. 77).

Se llega de esta manera al hallazgo del otro, de aquel que la razón había clasificado como salvaje, primitivo. Un descubrimiento que no se queda en un simple conocer, sino que se trata de un reconocer en un doble sentido: reconocer la dignidad y la verdad en formas de vida diferentes y reconocer la barbarie de la incivilización dentro de los usos más corrientes de la nuestra. Existen otros mundos, otras verdades, otras justicias, otras bellezas. El monismo antropológico sobre el que se había asentado la cultura occidental durante los últimos dos siglos se viene abajo: ya no se puede deducir la moralidad

de un hecho o la belleza de una obra de arte a partir de unas pocas premisas antropológicas, esto es, a partir de ciertos atributos eternos de la naturaleza humana en general. Ya nadie puede decir "Yo soy el Hombre" y de esta forma, con absoluta buena conciencia, colonizar al resto del mundo. Ésta es la clave con la que se ha de interpretar la afirmación intempestiva de Foucault respecto a la muerte del hombre.

En este desplazamiento de la focalización en Europa de la bandera de la humanidad han jugado fuerte las llamadas ciencias sociales, y en especial, la antropología al ofrecer una perspectiva basada en un axioma epistemológico y deontológico que desbarata las estrategias de todo etnocentrismo encubierto: el relativismo cultural. Como señala M. Delgado, el **relativismo cultural** implica un doble movimiento: por un lado, el antropólogo intenta aproximarse al máximo a la existencia de los otros para llegar a ver el mundo desde su punto de vista aunque procurando contemplar la actividad humana en perspectiva y desde el exterior con una visión que querría parecerse a la del naturalista sobre el terreno (1998, p.140).

En definitiva, lo que nos enseña el **relativismo cultural** es que para comprender otras culturas es necesario saber ver la nuestra como una más entre las otras. Pero de ello no se deduce el **relativismo posmoderno** que niega la posibilidad de todo universalismo porque aquél sólo puede serlo relativamente, es decir, sólo puede ejercerse poniéndose él mismo en cuestión y asumiendo con humildad sus paradojas y contradicciones (1998, p.141). Tampoco se deduce un elogio per se de las diferencias entre las distintas culturas ya que éstas sólo cobran valor si satisfacen la necesidad que cualquier sociedad, cualquier pensamiento y cualquier forma de vida experimentan del contraste como la materia prima de la cual dependen. El elogio de la pluralidad de identidades que hace el antropólogo se cuida de recordar –a quien quiera escuchar– que estas identidades que estudia no son lo que alimenta la segmentación identitaria de la sociedad, sino, todo lo contrario, lo que resulta de aplicarla (1998, p.140).

Pluralidad de mundos, pluralidad de formas de vida y pluralidad de verdades que se ve acrecentada por el efecto de la inmigración y de la división del trabajo y los saberes en las grandes ciudades de las sociedades del capitalismo tardío. La formación de la identidad del individuo que vive en estas urbes es ciertamente complicada: el modelo ilustrado de un sujeto descreído y crítico con lo que le rodea acumula toda una serie de anomias y tensiones difíciles de soportar. Por otro lado, la solución romántica de volver la mirada a la comunidad o hacia la nación se ha roto por completo: en un mismo país conviven diferentes tradiciones, los límites del mundo se hacen cada vez más pequeños y es tremendamente fácil relacionarse con alguien que se encuentre en el otro extremo; no tiene sentido apelar a una esencia inmutable a la que dirigirse porque ésta (si es que lo ha hecho alguna vez) ha dejado de existir.

La nueva identidad que está surgiendo es ligera, móvil, polimorfa, sin grandes compromisos, toma lo que parece adecuado de cada uno de estos mundos de significado cuando se le ofrece y lo abandona cuando ya no le satisface. Es ecléctica, ya que oímos reggae, miramos un western, comemos en un McDonald's a mediodía y un plato de la cocina local por la noche, nos perfumamos a la manera de París en Tokio, nos vestimos al estilo retro en Hong Kong (Lyotard, J.F., 1987, p. 17). Una conciencia mestiza acorde con una sociedad multicultural, multiracial.

El descubrimiento del otro no implica solamente el que todas las culturas sean igualmente legítimas; el otro es también lo marginal en nuestra propia sociedad: son todos aquellos discursos que al apartarse de los cánones elitistas de cultura que propugnan las Luces habían sido excluidos por considerarlos innobles o menores. Se pasa entonces a reconocer el estatus cultural a toda producción humana. Siguiendo la definición de la UNESCO, **cultura** es *"el conjunto de conocimientos y de valores que no es objeto de ninguna enseñanza específica y que, no obstante, todo miembro de una comunidad sabe"*. De la misma manera que ninguna sociedad en particular puede pretender ser la civilización y la

unidad de medida de las otras, tampoco ningún producto podrá tener la osadía de presentarse como "la cultura". Mozart y Chayanne, un partido de fútbol y el Lago de los cisnes, Elektra y los culebrones, Velázquez y los grafitis, todos están dentro del mismo saco y comparten la misma dignidad y valor.

Ante los nuevos retos que se presentan en este final de milenio, tal vez sea conveniente hacer una serie de reflexiones para intentar comprender si los planteamientos responden de manera adecuada a las inquietudes. Preguntas sobre la ablación en el cuerno de África, la pena de muerte en Estados Unidos, la sociedad teocrática del Tíbet, el integrismo talibán o el aborto selectivo en China son formas culturales, expresiones de diferentes modos de vida, y por lo tanto, merecedoras de respeto no juzgables desde los valores de otra cultura. O tal vez haya que abordar estas prácticas a partir de alguna forma de universalidad, por humilde que ésta sea, aunque peque de la visión etnocentrista de ese producto cultural de occidente que son los derechos humanos.

No será tal vez que el comportamiento ecléctico, descreído y no comprometido del individuo de la sociedad posmoderna significa simplemente apropiarse de los aspectos más superficiales de las culturas, de su versión edulcorada y que el tan traído término de multiculturalidad no es más que un sinónimo de "bien surtido" y que, a fin de cuentas, de lo que se trata en el mercado cultural (como en todo gran supermercado) es de satisfacer los caprichos del cliente-rey (Fienkielraut, A., 1987, p. 116 y siguientes).

La rehabilitación de los discursos que habían excluido una concepción extremadamente elitista de la cultura, ¿no se estará llevando a cabo a costa de la sustitución del sacrificio y esfuerzo que comporta todo proceso de aprendizaje? En vez de rigor y concepto, lo que prima es el feeling y una diversión sin coordenadas ni referencias. ¿No se estará viviendo en una Disneylandia global en la que –con objeto de hacerlo más cercano al gran público– se presenta el genio creador de Mozart como un alegre borrachito lujurioso que celebra con risas cada una de las travesuras que son sus composiciones?

4.3. EL ARTE POSTAURÁTICO

Históricamente el arte ha tenido una función terapéutica, de catarsis (redime de las penurias de la vida cotidiana, ya sea reconciliándonos con ella o por contra abriendo y anticipando nuevos mundos y experiencias) y pedagógica (transmitiendo y formando en los valores de la tradición, la religión o la revolución). Esta función sanadora y pedagógica era posible ya que la obra de arte era el vehículo privilegiado de expresión de lo sagrado, lo trascendente y lo oculto. La contemplación de una obra de arte nos ponía en contacto directo con la divinidad, con verdades eternas, provocando esta experiencia cambios importantes en nuestro espíritu: tenía un carácter sacro.

Ejemplo

Difícil es, hoy en día, querer mantener esta afirmación. A la obra de arte, le ha sucedido lo mismo que a aquel personaje de Baudelaire que en medio del trajín de la gran ciudad, en un movimiento brusco con el fin de esquivar un coche, le cae en el asfalto la aureola que hasta el momento había lucido con tanto orgullo. Pérdida de aureola, desacralización, desublimación del arte, términos sinónimos para expresar lo que, en 1936, Benjamin fue el primero en diagnosticar con la expresión "decadencia del aura".

A pesar de que el término de aura en Benjamin, la manifestación irreplicable de una lejanía (por cercana que pueda estar), no es del todo evidente por estar cargado de unas fuertes connotaciones místicas y esotéricas, lo que el autor intenta conceptualizar con él es la relación de los hombres con el universo simbólico al que pertenecen. Las obras de arte habrían tenido hasta la fecha un valor aurático por servir de nexo entre los individuos y sus ritos, tradiciones y cultura.

Benjamin hace responsable –sin llegar a demonizar– de esta decadencia del aura a la evolución técnica de las sociedades industriales y del protagonismo de las masas en ellas. Decadencia que no se ha de entender como un muerte del arte, sino más bien como un enfriamiento del aura y su desplazamiento hacia las leyes de la oferta y la demanda, la mercantilización y transformación en un objeto puede que muy particular, pero de consumo al fin y al cabo, de la obra de arte (Brea, J.L., 1991). Varios son los ocasos de las características tradicionalmente constitutivas de la **obra de arte**:

- Ocaso de la **autenticidad** de la obra. Como apunta Benjamin, la posibilidad de reproducción mecánica afecta a una de las principales características de lo que se había entendido como obra de arte: su unicidad, su singularidad, ligada al "hic et nunc de la obra de arte, a su existencia única e irrepetible en el sitio donde se encuentra" (1983, p. 35). Desaparece, o por lo menos se ve reducido, cualquier supuesto de prelación en el orden de la experiencia, del original sobre las copias.
- Ocaso del **valor cultural**. Más allá de la posibilidad que nos ofrece los avances de la técnica de realizar copias ad infinitum de una obra de arte, no sólo las obras del pasado pierden el halo que las envuelve, sino que además nacen formas de arte en las que la reproductividad es constitutiva (cine y fotografía) y en las que el valor de la obra se desplaza hacia su capacidad exhibitoria, en su poder de recepción por las masas.
- Ocaso del arte entendido como un **hecho específico y separado del resto de la existencia**. La reproductibilidad de lo artístico implica una estetización general de la existencia. Se cumple el programa de las vanguardias artísticas de negar la validez a los lugares tradicionalmente reservados a las experiencias artísticas (teatros, museos, libros) y a los temas tradicionalmente considerados dignos de ser tratados por éste para otorgársela a otros más mundanos (teatro en la calle, conciertos al aire libre, body art). No se trata de una regeneración revolucionaria de la sociedad, sino de una producción y consumo masivo de objetos formalmente artísticos gracias a las nuevas tecnologías y a los medios de difusión y consumo de una sociedad de masas.
- Ocaso de la **experiencia artística**. La cultura generada por los medios y la sociedad de consumo acaba con las formas de recepción individualizadas e íntimas, caracterizadas por el recogimiento y el juicio ponderado para pasar a formas colectivas de recepción en las que se dan mezcladas la diversión y la actitud crítica; se trata, en palabras de Benjamin, de una "percepción distraída" (1983, p. 68).

4.4. ESTADO Y CULTURA

La cultura es objeto de intervención del Estado. No obstante, se ha podido constatar que el concepto de cultura tiene un claro carácter polisémico y, por lo tanto, susceptible de interpretación desde distintos puntos de vista. Sin embargo, las políticas culturales actúan sobre una determinada realidad y lo hacen de un modo determinado. Así, el plantear la relación entre Estado y cultura significa, como mínimo, dos cosas: en primer lugar, sobre qué actúa el Estado y en segundo lugar, cómo actúa.

El concepto sobre el que se actúa habitualmente es un campo difuso, supuestamente autónomo, en el que se integran de manera poco clarificada una serie de producciones para las que se consensúa una puesta en valor especial. Representa lo que técnicamente es un sistema de cultura en el que personas, actividades y productos reciben su homologación como materia cultural a partir de juicios emanados por una casta especial constituida por personas consideradas, autorizadas o entendidas. Esta definición equivale fundamentalmente a lo que se acostumbra a denominar **cultura de élite**.

Desde esta consideración, la cultura permite jerarquizar a los seres humanos en función de lo que Pierre Bourdieu ha denominado **capital cultural**. El beneficio simbólico, lo que dicho autor denomina **rentabilidad cultural** se obtendrá no sólo con el objeto de arte y cultura dado en cada actividad, sino muchas veces a posteriori: de las conversaciones que mantendrán con respecto a la misma y mediante la cual se esforzarán por apropiarse una parte de su valor distintivo (1992, p.266).

Esta tendencia a la jerarquización, a la divinización de la cultura por unas determinadas políticas públicas, se complementa con un movimiento dialéctico de signo contrario: la **homogeneización cultural**, banalización de la cultura, una "disneylandización". Este doble movimiento poco tiene que ver que lo que debería ser un servicio público en cultura. Como señala Marc Fumaroli, autor de uno de los libros más importantes y polémicos de los últimos años, en relación a las políticas públicas en cultura afirma que no cumplen su función ya que no dan al público los medios de desarrollarse gracias a la educación, a una preparación para abordar los grandes libros, las obras maestras de la pintura, la música, el pensamiento filosófico sin el cual buena parte de lo que se ha estado haciendo en Europa es incomprensible. Al privilegiar la difusión sobre la educación, se engaña al pueblo porque los que ya están educados se aprovechan de esa difusión mientras los demás, los que no están educados, se vuelven simples consumidores.

Aunque tampoco se trata de llegar al extremo de la máxima banalización y reducir la cultura al ocio, al espectáculo: "Lo que ha evolucionado es una esfera de **ocio cultural**, dentro de la cual se desarrollan muchas cosas que no pueden ser asimiladas a la cultura. Para mí, es importante distinguir lo que pertenece al orden de la cultura en el sentido más clásico (es decir, el de una búsqueda interior profunda de sí mismo apoyada en los libros, en las obras de arte, en la música) de lo que se integra en el mercado del ocio. La voluntad de homogeneizar una sociedad por la difusión igualitaria de valores falsamente culturales constituye una mentira hacia la sociedad y hacia esos mismos valores culturales, ya que éstos se encuentran reducidos a unas consignas conformistas que los vacían de su verdadero contenido espiritual y nutritivo" (Fumaroli, M., 1994 p.21).

Por lo tanto, a la pregunta sobre el qué y sobre cuál ha de ser el contenido del servicio público en cultura se puede responder a partir de una doble negación: ni la divinización ni la banalización; ni la cultura para una élite ni la cultura como mero objeto de consumo de ocio.

Contestado el qué resta la pregunta sobre el cómo, es decir, sobre quién debe financiar y gestionar los servicios culturales. En este sentido, nos encontramos en un momento de cambios importantes: la crisis del estado del bienestar, la necesidad de encontrar nuevos mecanismos de colaboración entre lo público y lo privado, la mundialización económica, el nuevo paradigma derivado de la sociedad de la información, la creciente importancia del denominado tercer sector son algunos elementos que se han de contemplar al plantearse la relación entre cultura y estado.

No obstante, el reto más importante es el de dar contenido a los derechos culturales como parte de los derechos humanos establecidos en las grandes convenciones (tanto internacionales como en muchas constituciones) pero insuficientemente desarrollados. Concretar qué significa el derecho al acceso de la cultura y comprometerse a garantizarlo es un deber ineludible de los estados democráticos.

SÍNTESIS

- El concepto de cultura se caracteriza por la pluralidad de sentidos que puede tener según el contexto, según la disciplina desde la que se aborde y según el componente ideológico que lo determine. En cualquier caso, el concepto desde el que se trabaje tiene importantes consecuencias desde la perspectiva de las políticas culturales.
- El concepto de cultura ha sido definido desde dos vertientes principales, ambas con importantes connotaciones ideológicas: la vertiente axiológica y la vertiente descriptiva. En la primera existe un ideal humano y por tanto gradaciones en relación a la cultura; en la segunda, cultura es simplemente lo opuesto a naturaleza y no existe ningún tipo de gradación.
- Cultura proviene del latín colere que significa labrar el campo, cultivarlo para hacerlo fértil. El sentido derivado de su etimología es un claro representante de la vertiente axiológica.
- La antropología se considera la ciencia descubridora de la cultura y es la ciencia que hace de la cultura su principal objeto de estudio. La definición canónica es la que ofrece Tylor en su Primitive Culture: "cultura (...) aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias (...) y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembros de la sociedad".
- La sociología también se ha aproximado a la cultura. Lo ha hecho desde dos análisis: el vertical (en el que dominan nociones de poder, autoridad, desigualdad y conflicto) y el horizontal (participación, consenso, armonía de valores, etc.).
- El proyecto ilustrado marca como meta la liberación de la humanidad de los yugos que la tienen esclavizada. Ignorancia y prejuicios se han convertido en una segunda naturaleza que la mantienen en una cómoda minoría de edad. Sólo mediante el uso crítico de la razón podrá la humanidad alcanzar la emancipación. Se necesita más saber, más ciencia, más cultura para poder conseguir una sociedad de individuos libres e iguales, capaces de ser felices. Esta tarea eminentemente práctica se articulará por medio del logro de una ciencia basada en la matematización de lo real, de una moral formal y de un arte autónomo. El objetivo: conseguir un individuo autónomo que se da a sí mismo, es decir, a través del previo examen y juicio de la razón, las normas que rigen su existencia. Saberes y productos culturales serán valorados en función de su aportación a este fin.
- La historia de la humanidad es la historia de este proceso: el progreso lineal desde la ignorancia al saber, de la infancia a la madurez. Bajo el manto de las diferencias culturales y sociales descubrimos la unidad del género humano, el hilo rojo que une a las distintas generaciones. La constitución de una sociedad de individuos autónomos, libres e iguales.
- Para el Romanticismo la materialización y puesta en práctica de los ideales de la Ilustración no significa la consecución de una sociedad en la que se reali-

zara plenamente la naturaleza humana. El triunfo de la sociedad burguesa, lejos de suponer una emancipación de la humanidad, trae consigo el imperio del egoísmo privado frente a la solidaridad comunitaria, la individualización uniformadora, el descuartizamiento de la naturaleza con fórmulas abstractas, en definitiva, la pérdida de sentido y trascendencia del universo natural y humano.

- En su afán uniformizador, la Ilustración no ha tenido en cuenta que cada individuo y cada sociedad expresan una verdad incomparable e irrepetible. Su modelo de emancipación se basa en la idea de un individuo abstracto y descontextualizado; olvidando, apuntan los románticos, que nace y se desarrolla en una sociedad y cultura concretas. Y esta comunidad es algo más que una suma de individuos: es un todo orgánico que los envuelve y que a través de ellos expresa su espíritu, su Volkgeist. Cada pueblo, cada cultura, tendrá su propio tema, sin que exista la posibilidad de compararlo con el de otra; sólo si el individuo en sus obras y proyectos expresa este ser del Volk podrá aspirar a su plena realización.
- La historia del siglo XX ha sido desastrosa para los dos modelos que propugnan Ilustración y Romanticismo: el colonialismo representa la cara oscura de la misión liberadora de occidente, las dos guerras mundiales suponen un golpe duro para la imagen armónica de la comunidad orgánica del Volkgeist, ya que detrás del tribunal imparcial de la razón aparece una voluntad de dominio y opresión.
- El debate filosófico y cultural se centra en los frentes que dejan abiertos la crisis de estos dos modelos, crisis que se agrava no solamente por ineficiencias teóricas, sino también por los cambios radicales que están sacudiendo a todas las sociedades del planeta: estrechamiento de los límites del mundo por efecto de la revolución tecnológica, incremento de la división del trabajo y de los saberes, aumento de la inmigración por desarrollo de los medios de transporte.
- En las grandes urbes del capitalismo tardío aparece un nuevo individuo, ligero, móvil, ecléctico, sin grandes compromisos. Es en ellas donde el debate y los efectos de las transformaciones se palpan con más claridad:
 - Crisis del estado del bienestar y colapso de los servicios sociales.
 - Pluralidad de valores y pérdida de referentes.
 - Descubrimiento de otras verdades.
 - Invasión consumista de todos los ámbitos culturales.
 - Pérdida de áurea de las obras de arte.

Se hace necesario el debate; el problema es, tal vez, clarificar primero desde dónde hablamos.

BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, W. (1983) *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica*. Barcelona: Edicions 62.
- BERMAN, M. (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Madrid: Siglo XXI.
- BORDIEU, P. (1980) *Questions de sociologie*. París: de Minuit.
- (1992) *La distinción. Claves sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- (1995) *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama.
- BREA, J.L. (1991) *La auras frías*. Barcelona: Anagrama.
- BURY, J (1971) *La idea de progreso*. Madrid: Alianza Editorial.
- CONDORCET (1980) *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Editora Nacional.
- DELGADO, M. (1998) *Diversitat i integració*. Barcelona: Empúries.
- (1999) *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- EAGLETON, T. (2001) *La idea de cultura*. Barcelona: Paidós.
- FIENKIELRAUT, A. (1987) *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama.
- FUMAROLI, M. (1992) *L'état culturel. Essay sur une religion moderne*. París: Editions de Fallois.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2001) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- GINER, S. (1985) *Comunió, domini, innovació. Per una teoria crítica de la cultura*. Barcelona: Laia.
- GINER, S. y otros. (1996) *La cultura catalana: el sagrat i el profà*. Barcelona: Edicions 62.
- HABERMAS, J. (1989) *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- HAZARD, P. (1991) *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEGEL, G.W.F. (1994) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Altaya.
- HERDER, J.G. (1983) *Encara una filosofia de la història*. Barcelona: Laia.
- HERDER, J.G. (1950) *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Buenos Aires: Nova.

- KANT, I. (1988) *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Tecnos.
- KOSELLECK, R (1993) *Futuro Pasado*. Barcelona: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955) *Tristes tropiques*. París: Plon.
- LEVI-STRAUSS, C. (1967) *Race et histoire*. París: Plon.
- LYOTARD, J.F. (1984) *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- MARX, K.M. (1981) *El manifiesto comunista*. Barcelona: Editorial Ayuso.
- POUILLON, J. (1993) "Appartenance et identité" en *Le cru et le su*. París: Seuil.
- SAN MARTÍN, J. (1999) *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.
- SCHILLER, F. (1983) *Cartes sobre l'educació estètica de l'home*. Barcelona: Laia.
- SOBREVILLA, D. (1998) *Filosofía de la cultura*. Madrid: Trotta/CSIC.
- VATTIMO, G. (1987) *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- VILAR, G. (1999) *La razón insatisfecha*. Barcelona: Crítica.

Referencias bibliográficas para ampliar

- FINKIELRAUT, A. (1998) *La humanidad perdida*. Barcelona: Anagrama.
Recorrido por los avatares de la idea de humanidad en una de las épocas más oscuras de su historia: el siglo XX. Después de las experiencias que nos ha deparado, la idea de humanidad ya no puede ser pensada inocentemente; hay que continuar defendiéndola, pero concibiéndola de otro modo.
- GEERTZ, C. (1996) *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
Desde una perspectiva antropológica, Geertz defiende un relativismo metodológico como forma de aproximación a toda cultura y por supuesto a la propia. Un relativismo, que no supone por tanto un escepticismo que imposibilite la crítica intercultural.
- KAHN, J.S. (1975) *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.
Recorrido por el concepto de cultura entendido desde distintas disciplinas y desde diferentes concepciones ideológicas.
- LIPOVETSKY, G. (1986) *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
Interesante pincelada de la nueva identidad que surge en las sociedades capitalistas avanzadas. Peca, tal vez, de ingenuidad respecto a las bondades de esta nueva situación.

SEBRELI, J. J. (1992) *El asedio a la modernidad*. Barcelona: Ariel.

Alegato encendido, rozando en algunos momentos lo políticamente incorrecto, del proyecto ilustrado y la modernidad clásica. Interesante por lo provocador de algunas de sus afirmaciones en contra "de los mitos y falacias que obstaculizan el desarrollo de sociedades auténticamente civilizadas".

Páginas Web

Globalización de la cultura

Laura Baigorri: "El futuro ya no es lo que era"

<http://aleph-arts.org/pens/baigorri.html>

Richard Stallman: "Por qué el software no debe tener propietarios"

<http://www.sindominio.net/biblioweb/telematica/why-free.es.html>

Nuevos instrumentos de la contracultura: creación colectiva

"La Société Anonyme. Nuevas prácticas artísticas"

<http://aleph-arts.org/lsa/lsa47/manifiesto.html>

Hakim Bey: "TAZ. La zona temporalmente autónoma (I)"

<http://www.sindominio.net/biblioweb/telematica/taz.html>

Pierre Lévy: "El anillo de Oro"

<http://www.sindominio.net/biblioweb/telematica/levy.html>