

## MODERNIZACION Y CULTURA

POR

ENRIQUE ZULETA PUCEIRO

### I

¿Es la sociedad un reflejo de la cultura o, por el contrario, es la cultura un reflejo de la sociedad? Este interrogante presidió hace décadas el desarrollo de la sociología de la cultura, sin que el modo aparentemente neutral de su formulación lograra ocultar el subrepticio afán normativo de su intención de fondo. Heredera de la tradición intelectual de la Ilustración, la sociología de la cultura entendió su cometido como parte de una empresa más amplia: la de profundizar un proceso de autoconciencia crítica acerca de las condiciones bajo las cuales la sociedad moderna pudo erigirse como una construcción de la razón y, al mismo tiempo, reconocer en la razón su forma acabada de autorrealización. De este modo, el interrogante expuesto quedaba férreamente condicionado por las presuposiciones implícitas de la ideología política moderna: la idea del progreso, el racionalismo político y el contractualismo social. Aun bajo la retórica de una filosofía de la decadencia —generalizada entonces e incipientemente reavivada en nuestros días—, estas premisas de fondo condicionaron la génesis y desarrollo de la indagación sociológico-cultural en torno a las relaciones entre cultura y modernización en las sociedades actuales.

Ello implica que en un análisis actual de la cuestión, difícilmente pueda soslayarse un abordaje previo de la cuestión de la democracia y su relación con el problema de la cultura. La cul-

tura de nuestro tiempo es una cultura de masas, precisamente porque se genera en el seno de una sociedad de masas, a través de métodos y formas masivas de expresión y en vista de las masas como protagonistas centrales de la vida social. El primer significado obvio de la expresión «cultura de masas» es la de cultura de y para una sociedad de masas. Lo cual lleva a subrayar el hecho de que más allá de los cambios en los modos y condiciones de expresión de la cultura, acontece un cambio en su naturaleza misma. En otras palabras, que el cambio en el sujeto histórico de la cultura representa, a su vez, un cambio en la propia índole del fenómeno cultural. Cambio que, por sus alcances, adquiere la condición de cualitativo y racional.

Lo dicho sugiere algunas cuestiones complementarias. En primer lugar, el hecho de que la sociedad aparezca como un reflejo de la cultura al mismo tiempo que la cultura lo sea de la sociedad parece corolario del problema clásico planteado por el hecho de que el hombre es, al mismo tiempo, sujeto y objeto de la cultura. Toda la filosofía de la cultura parte de este dato. La visión del hombre como *sujeto* de la cultura sirve de base al conjunto de acepciones de la cultura que la vinculan a una acción humana, realizadora y transformadora de la naturaleza y del hombre mismo —la cultura como «cultivo»—. La visión del hombre como *objeto* de la cultura sugiere, en cambio, las imágenes de la cultura como «producto» —resultado de la acción humanizadora del mundo, «vida humana objetivada»—.

Sin embargo, aun aceptando provisionalmente este modo de plantear las cosas, cabe preguntarse si es posible o no trasladarlo al plano de la cultura de masas. Es decir, ¿podría sin más afirmarse que la sociedad de masas genera una cultura de masas, de la misma manera que se afirma que la cultura de masas genera, a su vez, una sociedad de masas? Más allá de la inevitable ambigüedad de los términos en disputa, la respuesta más razonable parece ser la negativa. En efecto, uno de los rasgos centrales de la cultura de masas es, precisamente, el de su dinamismo transformador: no surge de la contemplación, sino de la acción, entendida ésta en el sentido moderno de práctica trans-

formadora del orden establecido. La cultura de masas no procura la expresión de valores sustantivos, relativos a inclinaciones permanentes de la naturaleza humana, sino precisamente la consumación de un cambio en profundidad de dichas inclinaciones, en el sentido sugerido por imperativos de racionalidad instrumental. La cultura de masas se erige, ante todo, como una *poiesis* autorrealizadora, crecientemente autonomizada de toda otra instancia que la trascienda, y fundamentalmente orientada hacia una ruptura del equilibrio entre cultura, personalidad y sociedad en favor de una presión transformadora del primer factor sobre los demás. Proyecto y praxis del cambio se identifican esencialmente. La cultura no refleja ni contempla, sino que proyecta y transforma las condiciones existentes en la búsqueda de un orden sustancialmente nuevo.

Traslademos el análisis al plano de ese tipo específico de cultura que es la cultura política y, particularmente, al caso de la cultura política democrática, que constituye el foco de interés principal de esta relación. Es conocido el caso de Alemania Occidental, donde la investigación sistemática de actitudes políticas de la población revela que, al menos hasta 1952 —lejos ya de las condiciones políticas del nazismo—, continuaban primando actitudes genéricas de suspicacia hacia el régimen parlamentario y de preferencias hacia fórmulas políticas de signo autoritario. Es a partir de entonces cuando la práctica institucional y muy especialmente la generalización de prácticas de educación e información política masiva logran una reversión lenta y paulatina de tal situación, hasta llegar a los niveles actuales de aceptación masiva e irrestricta de la cultura democrática que revelan las investigaciones de opinión. Algo similar sugiere una lectura de los procesos de cambio en la opinión y las imágenes de las instituciones democráticas en España en los períodos anteriores y posteriores a la transición política, donde vuelve a verificarse el hecho de que la política cultural opera cambios en la cultura política establecida, hasta variar cualitativamente su signo dominante. La cultura (actividad) genera, naturalmente, una nueva cultura (producto).

En el caso de las sociedades hispanoamericanas, que advienen a la existencia como Estados independientes bajo el principio de legitimidad de la república democrática y en los que distan aún de imperar los rasgos de una cultura política de masas, este papel transformador que la cultura política parece ejercer sobre las actitudes políticas se ve atenuado. Un ejemplo de ello es el hecho de que, en general, los principios de la república constitucional, que constituyen la legitimidad histórica de los Estados nacionales, no pueden menos que ser reconocidos por los regímenes autoritarios que, en función de su reiteración parecen constituir más bien la regla general que la excepción transitoria. Las interrupciones del orden constitucional se manifiestan así, con excepciones mínimas, bajo el signo de la recuperación o defensa de la vida republicana. De este modo, la cultura política del autoritarismo continúa siendo un fenómeno de élites en el seno de una cultura política basada en el consenso y la demanda difusa de legitimidad democrática. La coexistencia de subculturas políticas diversas parece así un rasgo característico de un ámbito en el que no imperan aún las condiciones de una cultura de masas hegemónica y excluyente.

Los ejemplos expuestos revelan cómo, al menos en el terreno de la cultura política, el rasgo principal de la cultura de masas es su carácter de agente activo de transformación y movilización social a la búsqueda de cambios estructurales del orden de cosas establecido. En la medida en que los procesos de desjerarquización, desintegración comunitaria, indiferenciación y secularización sientan las bases para una masificación creciente de las condiciones sociales, la cultura política tiende a perder su carácter de fenómeno reflejo —expresivo del estado de actitudes, valoraciones, criterios de legitimación, expectativas y predisposiciones hacia el orden político— para convertirse más bien en un agente de transformación de dichas condiciones, en el sentido propuesto por modelos normativos gestados al margen de la política misma.

Lo dicho conduce a subrayar el rango principal que revisten las ciencias sociales en la cultura política moderna. Las mismas

nacen de la Ilustración y se definen como una alternativa explícita de desafío a la tradición. La tradición es vista, ante todo, como prejuicio, supervivencia muerta del pasado y obstáculo para el proceso de racionalización creciente de la existencia social. Desde la perspectiva acuñada por las ciencias sociales, el progreso es mucho más que una calificación de procesos sociales y culturales: es un auténtico ideal normativo que nutre su fuerza en el trasfondo escatológico de una nueva utopía de salvación a través de la razón. La idea tradicional de la liberación por medio de la verdad se ve así retraducida en términos seculares mediante la imagen de un proceso de desencantamiento del mundo a través del primado de la razón instrumental.

De este modo, razón, progreso e historia serían aspectos de un mismo fenómeno socio-cultural, regido por la consolidación del moderno espíritu científico como nueva instancia de legitimación vital, frente a la perspectiva pseudoconsoladora de las religiones trascendentes. Sobre esta base puede entenderse el hecho de que en el lenguaje de las ciencias sociales, «modernización» asuma una función polivalente, a veces referida a un papel descriptivo de procesos socio-culturales propios de la sociedad moderna y, otras veces, en cambio, referida a un papel normativo o programático. Lo mismo ocurre con conceptos que aluden a ciertos subprocesos concomitantes con el proceso más general de la modernización, tales como los de secularización o racionalización, que a veces evocan transformaciones objetivas de las sociedades modernas y otras, por el contrario, imperativos de cambio o procesos a inducir en el orden social establecido. Cabría así establecer una distinción entre modernización entendida como proceso social objetivo y modernización entendida como ideologías, como programa de cambio que se trata de inducir los comportamientos objetivos de la sociedad.

## II

Sobre la base de lo dicho, resulta posible afirmar que en el vocabulario de las ciencias sociales, «modernización» es el nom-

bre contemporáneo del progreso, idea a la que el escepticismo de la postmodernidad parece haber despojado de sus contenidos míticos. Modernización sustituye a «progreso», agregando a los contenidos semánticos originarios una carga significativa de fuerte acento voluntarista y tecnocrático. Problemas clásicos para las ciencias sociales de la Ilustración, tales como el sentido de la historia, las antinomias entre orden y progreso, la cuestión del factor social dominante o el debate sobre la naturaleza de las leyes de la evolución social, se ven así superados y sustituidos por una teoría global de la modernización, construida sobre la base del presupuesto implícito de la evolución constante e irreversible de las sociedades hacia una democratización fundamental de sus condiciones de vida.

Mucho se ha escrito acerca de las presuposiciones ideológicas de esta concepción. Particularmente sobre su etnocentrismo occidentalista, sobre la circularidad de la argumentación en que se apoya y aun sobre el complejo de intereses a los que esta teoría presta cobertura ideológica. Al margen de ello, cabe detenerse en algunos aspectos de su génesis y manifestación que revisten interés para el tratamiento de la cuestión que nos ocupa. Ante todo, la cuestión de los orígenes. Es sabido que entre 1890 y 1920 se manifiesta toda una generación de pensadores diversos, cuyo signo común es el propósito común de reemplazar la filosofía del progreso, que sirviera de base a las modernas ideologías revolucionarias, por una teoría rigurosa de las condiciones sociales y culturales de la modernidad. Teoría rigurosa en el sentido de teoría dotada de un soporte empírico que hiciera posible su generalización a situaciones nuevas y, sobre todo, a áreas de la civilización cuyo proceso histórico no era evidentemente el vivido por las culturas políticas occidentales más avanzadas. Nombres como los de Tarde, Sorel, Pareto, Tönnies, Mosca, Freud, Veblen, Simmel, Bergson o Durkheim podrían ser situados, por sobre una enorme diversidad de intereses teóricos, en esta línea de pensamiento. Así, por ejemplo, Troeltsch o Weber analizaron el significado del protestatismo en las bases de la cultura del capitalismo; Simmel las vinculaciones del fenó-

meno del dinero con los procesos de urbanización y expansión de la vida metropolitana; Michels la especificidad de los fenómenos modernos de asociación y agregación de intereses en el plano político y Durkheim o Freud el valor del análisis de los fenómenos sociales primitivos como fuente para un estudio de los fundamentos de la cohesión social en las sociedades modernas.

El impacto de esta preocupación de las ciencias sociales sobre la cultura política de los países occidentales se reflejó básicamente a través de la aparición de una nueva noción de «moderno» y «modernización». Se advierte así el tránsito desde una noción débil de lo moderno —asociado a una imagen hasta cierto punto cronológica, de amplia raigambre en el pensamiento occidental, en la que lo moderno sustituye a lo antiguo o aun a lo clásico —hacia una noción fuerte —en la que lo moderno asume el conjunto de notas propias del proceso general de racionalización de las estructuras sociales, culturales e institucionales—. Moderno y modernización son así sinónimos de autonomía y secularización creciente de las estructuras culturales e institucionales.

Hacia finales de los años 50 y principios de los 60, esta corriente de pensamiento, nutrida de factores intelectuales diversos, provenientes en parte de la tradición fundamental de la sociología, del neoevolucionismo de raíz spenceriana, del psicoanálisis freudiano y de la impronta filosófica del empirismo, logró sus mayores cotas de articulación bajo la forma de una teoría general del cambio y la modernización. Teoría que pretendía ser, a un tiempo, rigurosamente empírica —apartada y autonomizada la filosofía, la historia o la jurisprudencia— y libre de valores. Volcada, en consecuencia, a la elaboración de tipologías y clasificaciones fundadas en definiciones meramente operativas y con propósitos de orden eminentemente metodológicos. La política fue así individualizada como una variable independiente y autonomizada de la historia, la moral, la cultura o la economía política que opera como una fuerza instrumental, modeladora del cambio y de la modernización. Sería más bien un agente de rup-

tura y discontinuidad del orden establecido y de instauración de condiciones institucionales y sociales radicalmente nuevas, en las que el modelo de las democracias anglosajonas opera como presupuesto implícito indiscutido.

La modernización es vista así como un fenómeno social objetivo y, al mismo tiempo, como un ideal normativo subrepticio y no confesado. El cuadro descriptivo que esboza la teoría tiene una pretensión de neutralidad valorativa que apenas cubre, sin embargo, su propuesta prescriptiva de fondo. Los rasgos que se predicen del fenómeno de modernización creciente de las sociedades modernas serían los siguientes:

a) Incremento de los procesos de diferenciación social. Nuevos fenómenos sociales generan nuevos protagonistas y nuevos tipos de organización social, definidos por su especialización. En un contexto de mayor complejidad estructural de las sociedades, la división social del trabajo exige nuevos papeles, nuevas funciones y, naturalmente, diversificación creciente de la estructura social e institucional. La sociedad pierde la imagen piramidal y se multiplican sus centros de poder.

b) Surgimiento de nuevas formas de asignación de autoridad y recursos sociales, en las que las formas tradicionales —hereditarias, familiares, carismáticas, privilegios, adscripción natural, costumbres, etc.— se ven superadas por formas basadas en procesos de legitimación racional, asociados a ideas como las de consenso, logro y éxito personal o eficacia funcional. Atenuación de la relevancia institucional de los cuerpos intermedios de base natural.

c) Surgimiento de nuevas formas de identificación y lealtad política, sustitutivas de las formas de lealtad carismática o tradicional. Consecuentemente, aparición de nuevas esferas institucionales de regulación social, basadas en general en la imagen del mercado y del equilibrio entre oferta y demanda económica, social, institucional o electoral, en las que la idea de legitimación a través del respeto a los procedimientos desempeña un papel central.

Más allá de diferencias históricas, étnicas o socio-culturales,

el proceso global de modernización representa —se dice— una tendencia universal de las sociedades modernas, en parte impulsada por la racionalidad inherente a los procesos sociales y, en parte, impulsada por la razón y voluntad política de los Estados, que en tal sentido abandonan su condición de espectadores de la vida social para involucrarse integralmente a través del desarrollo de políticas públicas explícitamente orientadas al objetivo de la modernización. La *ideología* de la modernización deviene así *política* de la modernización.

En este plano, la idea de modernización resulta inescindible de las manifestaciones modernas del fenómeno burocrático. Los rasgos anteriormente apuntados exhiben un correlato en la organización del Estado, que podría sintetizarse del siguiente modo:

a) Debilitamiento de las élites tradicionales y de las formas tradicionales de legitimación política de los cuerpos intermedios, con la consiguiente reclusión de los mismos dentro del ámbito de las actividades no públicas.

b) Desarrollo de una estructura política altamente diferenciada en términos institucionales, con la primacía de las actividades centrales, corporizadas por el Estado en lo que a las funciones legislativas, administrativas, gubernativas y de planificación se refiere.

c) Nuevas formas de difusión del poder político potencial a grupos cada vez más amplios de la sociedad, sobre la base de una ampliación creciente de los mecanismos y procedimientos de la democracia formal —representación, sufragio, participación electoral y generalización de mecanismos de consulta directa—.

En el escenario de una sociedad masificada, el Estado exhibe un crecimiento exponencial en sus aparatos y funciones. Sin embargo, no por ello gana en fortaleza, puesto que al proceso centrípeto de centralización del poder y burocratización autoritaria cabe oponer el proceso inverso, esto es, centrífugo, de distribución formal de oportunidades participativas y de distribución material de poder político. La estatización deviene, al mismo tiempo, corporativización. La publicización de lo privado se ve neutralizada por la privatización de lo público. El impulso mo-

dernizador es, en principio, centralizador, pero pronto da paso a impulsos complementarios provenientes de los nuevos actores de la escena social —partidos, sindicatos, organizaciones de intereses, medios de comunicación, etc.—.

El proceso de modernización desencadena así fuerzas y procesos nuevos que bien pronto revierten sobre el Estado desafiando su capacidad de control y gobierno. Los fenómenos de urbanización y expansión de los sistemas de comunicaciones, la primacía de nuevas formas de racionalidad tecnológica y los efectos de la industrialización avanzada, no sólo vienen a satisfacer demandas sociales, sino que bien pronto alimentan el crecimiento de nuevas expectativas que se vuelven hacia el Estado en búsqueda de satisfacción. El Estado crece precisamente en función de su necesidad de dar satisfacción a este círculo de expectativas crecientes y de proceder además a la incorporación de las nuevas fuerzas, valores, comportamientos, etc. que este círculo vicioso genera.

Las relaciones entre cultura de masas y procesos de modernización encuentran precisamente en este punto sus niveles mayores de fricción. La cultura de masas reconoce en los sectores que protagonizan la revolución de las expectativas crecientes su sujeto histórico principal. Su impulso secularizador no reconoce límites y se realiza plenamente precisamente en la medida en que amplía sus proyecciones y se traslada al plano de las actitudes y comportamientos políticos. El efecto de ello es, precisamente, el incremento incesante de las demandas de participación y distribución, dirigidas hacia un Estado que es cada vez más impotente para satisfacerlas. Lejos de contribuir a la consolidación de la racionalidad democrática, la cultura de la modernización supone un desafío que hace a la propia existencia del Estado modernizador. La explosión de la complejidad no encuentra contrapartida en un mejoramiento en la capacidad de gobierno del Estado.

## III

Interesa destacar que, de este modo, se produce una quiebra en la imagen de las relaciones entre cultura y sociedad heredada de las grandes ideologías del siglo XVIII y XIX. Esta imagen exhibía a la sociedad como un tejido o bien como una totalidad orgánica, estructurada de modo mecánico sobre la base de un principio interno —como ha indicado D. Bell, esta es la función que cumplen ideas como las de *Espíritu Objetivo* (Hegel), *Volksgeist* (romanticismo alemán), *Interés* (economía clásica) o *Modo de producción* (Marx)—. La evolución social podía, así, ser concebida como la revelación histórica o el desarrollo orgánico y progresivo de tales principios internos. Cultura, poder, instituciones y economía se interpenetran en función de una unidad sustancial subyacente, representada por los principios aludidos. Así, por ejemplo, la cultura pudo ser vista desde el marxismo como expresión del estado de las relaciones de producción o, bien, para la Escuela Histórica, como la expresión del *Volksgeist*. Por sobre la diversidad de concepciones, las construcciones aludidas reflejan, acaso, la imagen del orden primordial, presente en las grandes religiones, trasladado ahora a la imagen del principio orgánico de organización social.

En el contexto de la sociedad de masas esta idea de la unidad orgánica de la vida social experimenta una fractura profunda. D. Bell subraya la especificación y luego separación creciente de tres esferas distintas de la existencia social, orientadas por principios axiales diferentes y que se desenvuelven mediante lógicas igualmente específicas y, en última instancia, antagónicas. Explica Bell que en las sociedades modernas, la economía tiende a regirse por principios de eficiencia, especialización y maximización. Su estructura axial es la burocratización. En el ámbito político tiende a imperar, en cambio, el principio de la igualdad —proyectada a aspectos tales como las oportunidades, el acceso al poder, los recursos y aun los resultados y beneficios. La estructura axial resultante es la participación. En el ámbito de la

cultura, el principio que tiende a primar es el de la autorrealización del yo en sus formas más extremas.

Proyectado este cuadro al ámbito de las contradicciones sociales, se advierte el carácter antagónico de los principios y estructuras resultantes. El impulso burocrático choca con el impulso hacia la participación, en tanto que, por su parte, el afán de autogratificación y hedonismo implícitos en el impulso de autorrealización del yo tienden a gestar una cultura que se opone frontalmente a la ética laboral del ascetismo mundano implícita en la estructura del mundo económico. Lo mismo ocurre con respecto al ámbito político, donde la demanda ilimitada de autorrealización pugna con el principio de igualdad. La realidad social pierde así su carácter de totalidad orgánica y cobra un aspecto esencialmente antagónico y conflictivo. El equilibrio social no es así la condición natural del cuerpo social, sino el resultado transitorio de una suerte de empate entre impulsos totalmente contrapuestos. El conflicto es así la condición permanente de las sociedades modernas.

La imagen de la «sobrecarga» en el sistema institucional parece hoy ser compartida por todos los análisis de la crisis, sea cual sea su signo ideológico. Sobrecarga de demandas que no sólo reviste un aspecto cuantitativo, sino que adquiere una dimensión cualitativa, acorde con los nuevos sujetos, procesos y temas que cobran protagonismo. En el fondo, se trata de una auténtica metamorfosis de la política, de sus temas propios y de las condiciones bajo las cuales se avizoran o esperan respuestas. Esto implica en alto grado a la teoría de la modernización, ya que ha sido precisamente la índole y alcances de su promesa transformadora la que ha legitimado la explosión de las expectativas y, a la postre, su carácter de no negociable. Por otra parte, el carácter de novedad cualitativa de las demandas sociales desnuda las propias insuficiencias de la burocracia estatal, carente no sólo de instrumentos y recursos suficientes para satisfacerlas sino, sobre todo, de una cultura apta para la comprensión elemental de los procesos en curso. La cultura de la modernización se basa en la imagen de un Estado optimista que avanza

en el seno de una sociedad atrasada e inerte que es necesario movilizar y activar. La realidad es hoy, sin embargo, radicalmente diferente. Un Estado débil, inerte y sobrecargado, parece cada vez más impotente frente a una sociedad cada vez más compleja y convulsionada. Tampoco parece ya sostenible la ideología de la separación entre el Estado (aparato) y la Sociedad (mercado despolitizado y autorregulado).

Desde el Estado —comprendido el sistema educativo y las instituciones públicas de producción cultural— continúa difundiendo la ideología de la modernización —con su afirmación de los impulsos autonomizadores de la política, de secularización y de igualitarismo—. Desde la sociedad —comprendidas las partes involucradas en la puja distributiva y las instituciones privadas de producción cultural— se reclama, en cambio, la primacía de valores postmaterialistas, el retorno al orden natural, la recuperación de instancias de autoridad natural que, al menos, por un imperativo de supervivencia social queden al margen de la crítica secularizadora. De este modo tiende a profundizarse un movimiento de reflujo que de algún modo evidencia la existencia de lo que, en algún momento, se denominó «límites sociales al desarrollo». Las sociedades parecen alternar momentos de expansión ilimitada de las expectativas de participación y movilización pública con momentos de introspección en la perspectiva del interés privado y, consecuentemente, de desinterés y apartamiento de la escena pública. Aquejada por la sobrecarga de antagonismos y frustraciones de la modernización, la conciencia contemporánea parece buscar alternativas de equilibrio y recuperación del orden perdido. La idea de un «nuevo contrato social» (Rawls, Mell, Bobbio) se esboza así como la alternativa de salida de un cuadro de antagonismos ya virtualmente insostenible.

En el terreno de los hechos, el enfrentamiento se ve sin embargo profundizado. La lógica inherente a la cultura es la lógica de la secularización y su impulso natural tiende al desencantamiento del mundo a través de la superación racional de todo núcleo prescriptivo o principio de organización con pretensiones

de legitimidad absoluta. La lógica inherente al mundo económico es la de los intereses, para la cual aún parece posible el reconocimiento de ciertos principios básicos que, al menos provisoriamente, hagan admisible y posible la negociación —tal como lo demuestra, por ejemplo, el caso de las alianzas frecuentes entre el neoliberalismo económico y el autoritarismo político—. Su parte, la lógica inherente a la política es la de la democracia, vaciada ya de ese poderoso contenido de religión civil que exhibió en sus orígenes y reducida más bien a la condición de una regla de juego para la organización y distribución del poder político. El choque entre estos principios y lógicas contrapuestas explica, en buena parte, el conjunto de fenómenos a través de los cuales se expresa la crisis de «governabilidad» de las democracias avanzadas. Se abren, sin embargo, ciertos interrogantes de fondo.

¿Hasta qué punto las reglas de juego de la democracia formal podrán mantenerse sin el concurso de una ética civil de base como la que sustentó el deber de obediencia al derecho en la época fundacional? ¿Hasta qué punto la lógica de los intereses podrá detenerse ante las barreras meramente procedimentales de la formación de la voluntad pública democrática sin que la complejidad del conflicto demande otras fórmulas acordes con la racionalidad económica y el peso de las fuerzas enfrentadas? ¿Cabe acaso una conciliación permanente y medianamente estable entre los impulsos de participación y los principios de igualdad formal propios de la institucionalidad democrática? ¿Podrá, acaso, el principio de legitimación a través de los procedimientos ofrecer una alternativa institucional válida y estable al primado creciente de la legitimidad fundacional y a las exigencias de eficacia de la racionalidad instrumental? Son cuestiones que, al margen de los problemas conceptuales que encierran, sintetizan en buena medida el estado actual del conflicto y que explican, al mismo tiempo, la crisis de la ideología de la modernización.

## IV

Planteados ya los términos en que cabe hoy pensar las relaciones entre cultura y modernización, ¿cabe, acaso, una perspectiva cristiana de los problemas hasta el momento esbozados? La pregunta resulta claramente pertinente en el marco de estas jornadas y es susceptible, en principio, de una respuesta positiva. La Iglesia ha reflexionado largamente sobre las condiciones de la cultura en los procesos de modernización, partiendo de una teología y una metafísica de la cultura plenamente desarrolladas. Acaso sea Juan Pablo II quien con mayor énfasis haya subrayado el papel esencial que cabe a la cultura en la formulación de respuestas a las consecuencias despersonalizadoras de la masificación social. Papel activo y dinámico, comprometido de modo efectivo en la transformación social. «La dimensión concreta de la catolicidad» —escribe recientemente en *Slavorum Apostoli*— «... no es algo estático, fuera del dato histórico y de una uniformidad sin relieve, sino que surge y se desarrolla en un cierto sentido, cotidianamente, como una novedad a partir de la fe unánime de todos los que creen en Dios uno y trino, revelado por Jesucristo y predicado por la Iglesia con la fuerza del Espíritu Santo» (*cit.*, núm. 18). La catolicidad de la Iglesia —continúa— «se manifiesta también en la corresponsabilidad activa y en la colaboración generosa de todos a favor del bien común. La Iglesia realiza en todas partes su propia universalidad acogiendo, uniendo y elevando, en el modo en que le es propio y con solicitud maternal, todo valor humano auténtico» (*cit.*, número 19). Su idea de «inculturación» —encarnación del evangelio en las culturas históricas— es la base de una teología de la cultura no codificada ni dogmática, y abierta, en cambio, a la diversidad integral del fenómeno humano.

Esta reflexión se inserta, por otra parte, en una tradición de pensamiento y en una implantación de la problemática de la cultura que reviste carácter permanente. El dato central está constituido por una *conciencia del cambio*. La Constitución *Gaudium*

*et Spes* habla de una «nueva época en la historia humana», caracterizada por cambios profundos y acelerados que progresivamente se extienden al universo entero: urbanización, migraciones masivas, expansión de los medios de comunicación social, aceleración del proceso histórico, progreso económico y técnico, cambios de mentalidad y estructuras sociales (núms. 4 a 6). El impacto de las transformaciones introduce no sólo nuevas oportunidades vitales, sino también desequilibrios profundos, derivados de la asincronía entre progreso técnico y exigencias de la conciencia moral, de los choques étnicos, de sexo y de condición social y de una conciencia creciente acerca de las injusticias y de los obstáculos que se oponen a un desarrollo pleno y cabal de la condición humana (núm. 9).

A partir de este diagnóstico básico, la doctrina de la Iglesia ha señalado algunos problemas centrales suscitados por la generalización del proceso de modernización. Uno de ellos es el derivado del *choque de civilizaciones*. El impacto de las innovaciones introducidas por la civilización industrial sobre las civilizaciones tradicionales afecta hondamente el equilibrio de las sociedades. A ello se suma el conflicto generacional que cristaliza bajo la forma de un dilema crucial: o conservar instituciones y creencias ancestrales y renunciar al progreso, o abrirse a las técnicas y civilizaciones que vienen de fuera, pero rechazando con las tradiciones del pasado toda su riqueza humana. De hecho —explica *Populorum progressio*— «los apoyos morales, espirituales y religiosos del pasado ceden con mucha frecuencia, sin que por eso mismo esté asegurada la inserción en el mundo nuevo» (*cit.*, núm. 10). En este choque ve la Iglesia el fermento de explosiones de mesianismo utópico, con su secuela de agitaciones insurreccionales y deslizamiento hacia ideologías totalitarias.

La perspectiva de la tentación totalitaria no es por cierto la única avizorada por este diagnóstico. Existen otras cuestiones aún más profundas para las que la ideología de la modernización parece carecer de respuesta. Ante todo el problema de la *tradicción*: ¿cómo favorecer el dinamismo y expansión de la nueva cultura con lo que de apertura a nuevos horizontes de reali-

zación humana lleva implícito, sin que perezca la fidelidad viva a herencias tradicionales cuyo valor se ve, incluso, realzado en el contexto de las nuevas circunstancias? Junto a ello, el problema del *equilibrio*: ¿cómo conciliar la especialización técnica indispensable para asumir en todas sus dimensiones la revolución científica con una actitud de contemplación y admiración que hagan posible la sabiduría? Y ya en el plano de la *participación*: ¿cómo hacer posible el acceso de las masas a una cultura compleja y desarrollada sin por ello acentuar la paradógica vulnerabilidad y dependencia creciente de las mismas en las sociedades modernas? (*Gaudium et Spes*, núm. 56).

La respuesta del Magisterio podría centrarse en una idea básica: *personalización de la cultura*. «En el mundo visible —dice Juan Pablo II en su *Discurso* en la UNESCO— el hombre es el único sujeto óntico de la cultura y es también su único objeto y término» ... «la cultura hace referencia a la naturaleza del hombre y sólo secundaria o indirectamente a sus productos». Es decir, primacía del hombre único, completo e indivisible. Sujeto y artífice de la cultura, «en el conjunto integral de su subjetividad espiritual y material». Desde este punto de vista, la cultura es perfección de la persona, en su doble dimensión individual y social. La persona no puede ser concebida como un producto cultural puesto que es ella misma el presupuesto de toda cultura.

Este reenvío de la cuestión de la cultura al ámbito de la metafísica de la persona permite identificar una segunda idea básica: la de la *primacía de la libertad*. La libertad es, precisamente, condición para la perfección de la persona y, al mismo tiempo, reconocimiento de su naturaleza racional y social. De esta naturaleza emana la cultura, cuya suerte queda esencialmente condicionada por la libertad. Es por ello que —como dice *Gaudium et Spes*— la cultura tiene necesidad de una justa libertad para desarrollarse y de una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios. Tiene, por tanto, derecho al respeto y goza de una cierta inviolabilidad, quedando evidentemente a salvo los derechos de la persona y de la sociedad, particular o

mundial, dentro de los límites del bien común (*cit.*, núm. 59). Existe, pues, una justa autonomía de la cultura humana, que funda a su vez el deber de las autoridades públicas de fomentar las condiciones y ayudas para su más amplia difusión. La contrapartida de esta legitimidad moral de la cultura es su ejercicio responsable y su independencia de los poderes políticos o económicos que puedan utilizarla con finalidades de manipulación social.

El papel de la cultura está así vinculado al deber de promoción de la persona en su integralidad, esto es, en sus dimensiones de inteligencia, voluntad o fraternidad. Deber que está en la base de esa alianza o reconciliación entre ciencia y conciencia indispensable para que sea posible —como expresa Juan Pablo II— la prioridad de la ética sobre la técnica, el reinado del hombre sobre las cosas y la superioridad del espíritu sobre la materia.