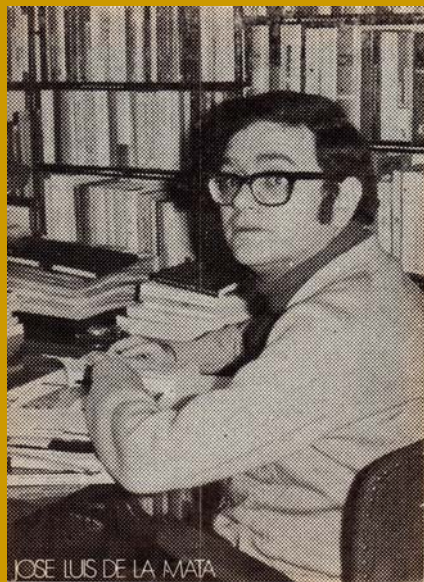


JOSE LUIS DE LA MATA

**alienación, crisis e ideologías
en la sociedad de consumo**



Nuestro conferenciante, doctor en filosofía, psicólogo y sociólogo de la cultura, es, en la actualidad, encargado de Cátedra de Psicología del Arte, en la Universidad Complutense de Madrid. Dirige, además, en la mencionada Universidad, el programa de Semiología del Departamento de Antropología y este año, en la nueva Facultad de Psicología (campus de Somosaguas), pronuncia el primer curso que en España se da sobre Antropología de las contraculturas juveniles. Uno de nuestros primeros investigadores sobre teoría de la Comunicación; el profesor Jose Luis de la Mata ha sido designado por una importante cadena nacional de radio y para la Frecuencia Modulada, para realizar un programa semanal de Sociodinámica de la cultura.

JOSE LUIS DE LA MATA

alienación, crisis e ideologías en la sociedad de consumo

I LA PRACTICA OBJETIVA

Constituiría, por mi parte, una ingenuidad tratar de subrayar la importancia de la temática que el ciclo propone. Por otra parte, intentar una síntesis de lo que haya de ser mi exposición, me parece excesivo para un programa. He preferido, por ello, limitarme a exponer aquel tema que, de alguna manera, se ha de suponer como constante a lo largo de las reflexiones. Quiero, entonces, mostrar como el trasfondo de los fenómenos de alienación, crisis e ideologías que trataré de manera oral a lo largo de estas conferencias. En efecto, comunicación, procesos de significación, práctica ideológica, estructura de la sociedad industrial, publicidad y propaganda, insatisfacción y frustración, etc., son todos ellos términos y conceptos estrechamente vinculados a las teorías sociológicas y antropológicas de mayor actualidad. En sus planteamientos teóricos, hay unos antecedentes que se remontan a algo más de un siglo, y, ello, a través de los más distintos análisis; con todo, el tratamiento explícito apenas si tiene tres décadas de vigencia, a pesar de lo cual la bibliografía existente es de una amplitud difícilmente abarcable por el especialista de nuestro tiempo. En definitiva la temática se extiende a todo lo que hoy podemos llamar «ciencias humanas».

El problema que nos va a ocupar durante estas jornadas se pone de manifiesto con sólo encarar, de manera crítica, conceptos tan insuficientemente desvelados como son «cultura», «práctica significante», «medio y manipulación», «necesidad y alienación», etc. Mi afirmación, sin embargo, no es contradictoria con lo que he dicho anteriormente (la abundancia de bibliografía sobre el tema) sobre todo si atendemos la referencia respecto a lo que ocurre en el ámbito sociocultural de nuestro país, a la circulación misma

o, mejor dicho, al uso de tales conceptos en el terreno de nuestras preocupaciones cotidianas. Aparte de que tales conceptos y fórmulas adolecen de una ambigüedad esencial. Ambigüedad que, si es obvia en el caso de «cultura», «práctica significante» o «realidad y situación», tiene su más alto exponente en conceptos como «producción y consumo», «praxis, alienación y totalidad».

A la ambigüedad semántica de tales conceptos corresponde, generalmente, una indeterminación real de los referentes, cuando no es el caso de una auténtica fetichización de los productos correspondientes. ¿A qué corresponde, en el plano objetivo, algo como «cultura»? ¿Qué relaciones puede sostener el producto artístico con los otros términos del resto de la producción social? ¿Qué proporción sostiene la novedad, la singularidad objetiva, con los fenómenos de la moda, el prestigio social, el consumo ostentatorio?

A tal ambigüedad y fetichización contribuye esencialmente la utilización conscientemente tendenciosa de los valores del lenguaje, por parte de las clases dominantes del poder. Y ello no sólo por medio de los canales paralelos de expresión publicitaria y propagandística, no sólo a través de una explícita formulación ideológica, sino por medio de algo más sutil y peligroso, a través de la direccionalidad unívoca del sentido de la conceptualización, de la determinación de la experiencia, tanto en sus niveles individuales y sociales. Penetrar el sentido de la producción conceptual, criticar el valor de una cultura industrializada, es penetrar el problema de las ideologías, cuestionar y denunciar el estatuto tendencioso de una amplia productividad significativa y significativa, que se decanta en objetos, en mercancías, en ídolos, en pautas y normativas de conducta, en valores y símbolos.

Lo anterior tiende a confirmar el título del ciclo que hemos programado: en vano intentaremos encarar el problema de las ideologías de la sociedad de consumo (de los oprimidos y de los opresores, de los integrados y de los que se excluyen violentamente) si no somos capaces de percibir los recursos de su publicidad, el doble juego de una psicología conformadora, los procedimientos de fabricación de pseudonecesidades y opiniones, una perpetua renovación (y consiguiente frustración) de las expectativas. Pero ver todo esto a partir de la pobreza existencial, social, política, humana, en suma, del individuo; comprobarlo a partir del deterioro de los valores tradicionales, de la erosión progresiva de las instituciones. Tal como está planteada en nuestro tiempo la investigación, analizar las condiciones de las crisis del sistema, supone desmitificar y denunciar la práctica productiva en sus dimensiones alienantes; se trata de eliminar las connotaciones idealistas del acto productor, si lo que pretendemos es evitar el fetichismo del producto, la reificación de las relaciones. Y ello sólo es posible en la medida en que, sin descuidarla, no nos detengamos exclusivamente en la sintáctica interna al sistema mismo, sino que el análisis lo extendamos, además, a las dimensiones lógica y simbólica de esa práctica productiva. Sólo de esa forma, llegaremos a cuestionar la naturaleza de las relaciones sociales.

Nadie puede negar por más tiempo que las relaciones de producción constituyen la base sobre la que se asienta la vida social. Y no se diga que esto supone refugiarse, de entrada, en un economismo más o menos dogmático, más o menos sospechoso. Las relaciones de producción hacen referencia a una subestructura material, pero se extienden, además, al sentido mismo de la significación, al momento histórico que definen una ciencia y una tecnología dada, a una esfera definida de la realidad, a una cualidad de las relaciones de los individuos entre sí, de los individuos con la «realidad».

Hablar de sociedad histórica es hacer mención de un proceso multiforme de elevación de la materia a unos niveles de organización objetiva. Así, el problema de los procesos productivos no se independiza del problema de la actividad comunicativa o significativa en general y todo ello apela a una cooperación social, cuyas coordenadas definitorias son un eidos o una lógica (un tipo histórico y de inteligibilidad) y una «retórica» (el ethos o sistema total de funciones y normativas de todo tipo que aseguran -por impregnación, coacción o sometimiento- el funcionamiento del sistema en su totalidad).

Pero no es sólo hablar de sociedad, sino que es también hablar del sujeto social, de su grado de participación, de la naturaleza de esta participación en el proceso social, del grado de plenitud de su desarrollo humano, de la amplitud de su libertad, del sentido de su responsabilidad. De esta manera, y al igual que no es lícito afirmar que un sistema de signos se agote en la exposición lineal de sus valores de denotación (puesto que el valor del signo es su pertenencia al sistema y su función en él), de igual modo, referirnos a una «sociedad de consumo» no es mencionar, en manera alguna, una realidad simple. Tal concepto expone un estado histórico de desarrollo de las fuerzas de producción, una caracterización precisa de la naturaleza de las relaciones, unas concepciones interiorizadas y determinantes, unos valores de vida, ética, etc., etc. Pero todo esto tendremos ocasión inmediata de comprobarlo.

II EL SISTEMA CULTURAL

Al hablar de sociedad, de sujeto social, estamos haciendo referencia a una totalidad cuya naturaleza es dialéctica. En ese sentido, la sociedad de consumo se referirá a una cierta área de lo que denominamos «civilización occidental», caracterizada por una complejidad industrial enorme, por un progresivo deterioro de los valores hasta aquí considerados permanentes, en la que la sacralización de lo trascendente cede su lugar y privilegios a una mitología de semidioses (el atleta, la estrella, el play boy, el cantante, el aventurero o el especulador, etc.) y en la que a un sobreconsumo de productos inútiles sigue una frustración perpetuamente renovada. La tecnología (a expensas de unas ciencias que ha ampliado de manera increíble la esfera de realidad accesible) alcanza cotas de progreso inimaginables hace tan sólo 50 años; aumenta la productividad del trabajo; nuevas clases sociales que hacen creer que vamos a una desaparición de los conflictos del capitalismo primitivo y se incrementa el entorno artificial, el mundo de objetos que rodea a cada individuo. El problema, sin embargo, sigue siendo el de que esta formidable revolución técnica no ha ido acompañada del tipo de revolución en las relaciones interhumanas que cabría haber esperado.

El ser humano, como decía Moles, no puede separar jamás los productos, las herramientas y los objetos de su uso. El hombre pide al mundo exterior, a la sociedad tecnológica que le respondan. Y la suma de su mensaje es la suma de sus necesidades; la dialéctica de su realización es la dialéctica de su realización con los demás sujetos, por el intermedio de la acción. El hombre formula una pregunta generalizada, exige la satisfacción de sus necesidades y su personalización es el reflejo objetivo de su satisfacción creadora. La racionalidad parece deber consistir en que la producción se oriente de acuerdo al cuadro histórico de las necesidades. Pero no olvidemos que las necesidades es función del grado de civilización socialmente alcanzado. Si es cierto que

ser «civilizado» es poseer muchas necesidades, no se puede olvidar que el incremento de las necesidades no es un proceso simplemente mecánico, sino que para ser «humano» el incremento ha de ser cualitativo. Adecuar los objetos a las necesidades es cosa muy distinta a programar necesidades en función de una producción particular no controlada. Objetos y necesidades no se encuentran en una relación cuantitativa, sino dialéctica. El problema de la sociedad de consumo radica en que junto con un progresivo enriquecimiento cuantitativo del Umwelt humano, se da una progresiva depauperización de la totalidad que es el sujeto mismo.

Se trata no sólo de una planificación productiva absolutamente irracional, de una sobredeterminación del mercado por decisiones unilaterales de parte del sector productivo; se trata también de una injusta distribución de la riqueza del crecimiento masivo de grupos de marginados en el interior de la sociedad opulenta; se trata de la multitud de naciones en las que el subconsumo traspasa los límites simplemente vitales; se trata de una frustración colectiva que castra las capacidades de creación social, simbólica, individual. Se trata de un tiempo de ocio, también dominado, también convertido en sector de producción de plusvalía. Se trata de una llamada «personalización» que ni se conquista ni se ejerce: personalización como adquisición de una serie de productos, normas, pautas de conducta. La personalidad no como praxis realmente ejercida, sino como proyección de imágenes, como adopción e introyección de imágenes publicitariamente propuestas. Se venden símbolos, estatus, modelos rápidamente obsoletos (recordemos la «psicología de la vida cotidiana» de Lefebvre y los conceptos de consumo de ostentación del viejo Veblen).

El ideologismo, imperante a través de los medios de comunicación de masas, se convierte de día en día en más esquemático: hay una tendencia a escindir la realidad y, con ella, el sujeto, vaciándolo, eliminando en él las capacidades de acción reflexiva, creadora. A la distinción engañosa entre «realidad política» y «realidad existencial» corresponde un individuo que va perdiendo los valores de cooperación comunitaria. La despolitización empobrece, como es empobrecedor un tiempo de ocio que se «llena» de manera mecánica. Se genitaliza el eros, pero no se elimina ni la reificación del objeto (la mujer) ni se produce una comunicación auténticamente liberadora.

El capitalismo imperialista ha formulado su teoría de la «democracia internacional de los intereses»; se iría pues, a lo que Fernández Alba llamaba irónicamente la «Internacional del producto social bruto». Es decir, debido a los cambios tecnológicos y a la elevada progresión en la productividad del trabajo, con la influencia de la nueva clase dominante (tecnocracia), la amplitud cuantitativa de la mercancía llevaría a una elevación general de los salarios y, por tanto, a una generalización del consumo, de forma que se daría una nivelación social, una redistribución más justa de la renta. Y así por el estilo.

Pero todos sabemos que otros y muy distintos son los resultados a los que aboca el conjunto de los «sistemas crecientes»: el sistema se acrecienta para controlar en toda su variedad los intereses del capital, llegando los oligopolios incluso a dominar el capital del Estado. Y la progresión conduce a un dominio no disputado sobre los órganos de gestión, proyección, decisión, y ,sentido de la producción. Cae por tierra la romántica idea de la espontaneidad, libre competencia, capacidad de emulación, etc., etc., del capitalismo. La contradicción de base se hace objetiva: al principio vacío del «laissez-faire» liberal sucede (y no puede menos de suceder) el «principio de regulación, en el que el binomio «producción-consumo» se esclerotiza, en un mercado donde la demanda es

unilateralmente determinada por el sentido exclusivo de la producción

Como tantas y de tan variadas formas se ha dicho, se trata de una planificación en la que ni puede darse la irreversibilidad de la industria de base ni se percibe posibilidad alguna de decisión por parte del propio sujeto consumidor. Por parte de los utopistas se pronunciará entonces como una especie de condena a medias, en el intento apenas patético de poner un coto imposible a la expansión comunista. El medio ambiente, sin embargo, sigue deteriorándose y el universo significado del sujeto social se convierte en un horizonte de reificación absoluta. Hay una obsolescencia planificada del símbolo y el equilibrio ecológico humano se descompone por degradación. Porque aquí, el problema ecológico es simple y únicamente humano. El poder de integración, manipulación, control, agresión que poseen las sociedades modernas frente al individuo no se ejerce por apartados sectoriales, como hacía el primer industrialismo: la moderna sociedad ataca al individuo en su conjunto, en la totalidad de su personalidad y tiempo vital (Lefebvre, Morin, Adorno, Dobb, etc.). Y esto es lo que ha movido al sector más sensible y susceptible de cambio (la juventud) a la contestación de una manipulación, que se hacía evidente sin más en el terreno no simple de la cultura.

III EL SISTEMA CULTURAL

La contestación revolucionaria de las juventudes universitarias occidentales acusa a las culturas oficializadas de ser mediatizadoras. El problema, sin embargo, no afecta, creo yo, a la mediación misma, supuesto que toda cultura no puede menos de serlo. Concretamente, el problema se centra en torno al «cómo» de esa mediatización. Entonces, no puede haber la más mínima duda de que lo que se contesta en la industrialización, el fetichismo, la alienación múltiple, el autoritarismo, la subhumanización, la imposibilidad de que el sujeto llegue a ser lo plenamente en el ejercicio de la totalidad de su praxis. Se rechaza a la sociedad de consumo en cuanto se trata de un tipo de sociedad que elimina las posibilidades personalizantes de la cultura. Pero, según esto, ¿qué es la Cultura?

Como he dicho anteriormente, «Cultura» es un concepto-mito, una palabra de esencial ambigüedad. Morin realizaba hace algún tiempo un somero análisis de las distintas acepciones de «cultura», en dimensiones muy semejantes a las que establecieron Adorno, Marcuse, Eco, Dorflinger, McDonald, etc. Los distintos sentidos que encontraba pueden ser resumidos del modo siguiente:

a) En sentido antropológico, «cultura» se opone a «naturaleza» y engloba, por tanto, todo cuanto se aparta del comportamiento instintivo. En el hombre, los instintos están débilmente programados, de suerte que la cultura se refiere a cuanto hay de organización, de estructuración, de capacidad objetivamente en la conducta humana: es decir, todo cuanto en el hombre le convierte en humano.

b) Otra definición antropológica caracteriza a la cultura como integrada por cuanto posee «sentido» o «significación», comenzando acaso por el lenguaje, pero sin detenerse exclusivamente en él. Esto es así porque, si bien el lenguaje resume los principios esenciales del comportamiento comunicativo, no agota, sin embargo, los recursos del comportamiento significativo (véanse las distinciones de Buyssen, Barthes, Mounin, Prieto). La cultura abarcará, pues, todas las actividades humanas, con especial mención

de lo que en éstas hay de eidos y ethos, en el sentido que ya he expuesto.

c) En etnografía, lo cultural se opone a lo meramente tecnológico y abarca las creencias, los ritos, las normas, los valores morales y jurídicos y, en suma, todo cuando puede ser concebido desde el punto de vista de «modelo de comportamiento».

d) Considerada la cultura desde un punto de vista sociológico, encontramos un sentido más hondamente residual: recupera todos aquellos aspectos no asimilables por las disciplinas económicas, demográficas, etc., y se centra sobre el dominio psicoafectivo, esto es, la «sensibilidad» (buen gusto...) y sus adherencias de corte estético-artístico o de educación «superior», contrayéndose, por tanto, las más de las veces a lo que certeramente se ha llamado «cultura cultivada» (Morin), es decir:

e) La concepción que se refiere especialmente a las humanidades clásicas, al gusto literario-artístico. Esta definición es la que de ordinario queda de manifiesto y se impone, cuando popularmente se habla de «cultura», por lo que está fuertemente valorizada dentro de la jerarquía social. En ese sentido, el «culto» (educado) se opone al inculto (sin educación superior).

La mediatización que se rechaza por parte de los movimientos revolucionarios es el privilegio de este último sentido residual de «cultura», al que las ideologías dominantes privilegian sobre todos los demás. Pero, fundamentalmente, lo que se pretende es poner en crisis un sentido estrecho de cultura que la lleva a un maridaje esencial con la política, o, mejor dicho, con los grupos detentadores del poder. Por ello, en los movimientos contestatarios, la lucha es una lucha antiautoritaria, un rechazo total de la sociedad «del espectáculo», una negativa a aceptar la cultura centralizada, estática, permanente y paternalista. Se rechaza una sociedad de consumo, al nivel que estamos estudiando, por cuanto se basa en una cultura a la que definen los rasgos siguientes:

- se apoya en la explotación
- provoca la alienación sociopolítica
- es pasiva y preceptiva
- quiere suponer una jerarquía de los sujetos no por la educación y las posibilidades efectivas de realización, sino en nombre de presuntas capacidades «metafísicas» como carismáticas.

Se define a este tipo de cultura como «espectacular», porque reposa en la simple aceptación indiscriminada, no crítica, de sus supuestos y manifestaciones. Una cultura como escindida de la acción social y, por ello mismo, inaccesible a los problemas diarios del vivir conflictivo. Además, porque se da en ella un privilegio de lo visual: el sujeto no puede alcanzar otra cosa que el ser mero espectador. Por otra parte, la mediatización ideológica es alienante: se difunde a partir de las imágenes características de los medios de difusión social (fundamentales en una sociedad de «masas»); la información es siempre fragmentaria, parcial y discernida (las agencias «filtran» exclusivamente aquello que no puede afectar al poder); la valoración (el «comentario» a esa información) no es obra nunca del receptor (la noticia se da «mascada», sin que pueda permitir la reflexión de juicio del receptor). Por si no bastara esto, a sostener la ideología oficial contribuye una visión engañosa de la realidad cotidiana tanto nacional como internacional (la irrealidad del medio -«Crónicas de un pueblo», en TVE-, los estereotipos deformantes -la etiqueta infamante de accesibilidad sexual con que se presenta a un sector femenino del

turismo extranjero-), así como la difusión de una «alta cultura», de corte clásico y elitista, con un esteticismo que no compromete política ni éticamente con los problemas fundamentales de la vida social o privada.

Según estos movimientos contestatarios, la cultura oficializada viene marcada por el conservadurismo reaccionario y el esquematismo conservador de la gerontocracia dominante: de un lado, los aspectos más mecánicos en la comprensión de la «realidad»; de otro, la eliminación brutal de cuanto más revolucionario hay en los intentos de la renovación vanguardista. Se ataca, pues, a una cultura formalista, a los esquemas definitivos de una concepción que pretende que la realidad es fija e inmutable. Se ataca a una cultura que no es «entorno» personalizador, a una cultura fragmentaria (A. A. Moles), a una cultura que degrada al ser humano y que lo degrada tanto más porque mayor es su omnipresencia, porque todo lo penetra, porque determina no sólo lo que se hace, sino además lo que se puede hacer, porque lleva lo imaginario a estatuto de real y lo real a nivel de imaginario.

Tres factores esenciales de esta cultura empobrecedora serían la imagen, los mecanismos de publicidad y propaganda, todos ellos puestos al servicio de una ideología que, desde los comienzos del presente siglo, se afana por colonizar aquella región que todavía en el pasado siglo le era inaccesible al capitalismo: la región del espíritu (Adorno, Horkheimer, Morin). La imagen se ofrece como el recurso a la actuación de un esquematismo dirigido, de operatividad efectiva. Hay una separación respecto a las necesidades reales, tanto sociales como psíquicas, y la industrialización de unos trementos poderes mitagógicos (Dorfles), engendrados de pseudonecesidades, de fantasmas, de ilusiones siempre fallidas. Denunciar entonces el lenguaje, la imagen, la publicidad no es sino denunciar la manipulación, insistir en el hecho de que hay que ir al fondo de cada mensaje, para descubrir en él la actuación de los procesos alienantes. Los contestadores juveniles, los ideólogos más o menos reconocidos de estos movimientos de revolución, subrayarán la importancia de la imaginación en un psiquismo libre. La libertad no consistirá sólo en la electividad de opciones dentro de un campo de amplitud predeterminada: la libertad consistirá en el derecho inalienable de cada hombre a disponer el propio sentido de su historia, a realizar su personalidad en el respeto al prójimo, que es el primer paso del respeto propio, a conseguir el dominio del propio psiquismo, en la tematización, selección y montaje de la propia experiencia. Retomando el análisis de la crítica de Marcuse, se dirá entonces que la dimensión esencial de la Industria de la Cultura que la sociedad de consumo propone, descansa en la determinación unívoca referencial, en la sobredeterminación ideológica que fija los campos semánticos de emergencia del sentido. En esta dirección hay que comprender lo que Riesmann entendía por «heterodirección del ciudadano de la sociedad de consumo».

IV SOCIODINAMICA CULTURAL

Afirmaba Moles que las percepciones que nos proponen los fenómenos del mundo exterior son proyectadas por nuestra conciencia a una «pantalla de referencia», constituida por todo lo que sabemos por experiencia o educación. La cultura en las sociedades clásicas (incluida la del industrialismo) se representaba como un sistema ordenado, jerarquizado y regular, obtenido por educación y defendido por las

instituciones supraestructurales de la clase dominante. Según este autor, la nueva cultura difiere de la tradicional en que, mientras ésta se ordena en un sistema que valora apriorísticamente toda experiencia posible, aquella está integrada más por informaciones que por valoraciones. La nueva cultura descansa esencialmente en dos clases sociales: 1) la masa, alimentada por los mass media, inmersa en un flujo continuo de mensajes de todo tipo, de solicitudes, de apelaciones a la confianza en modelos de conducta que se pretenden los óptimos. Esta clase asimila sin esfuerzo ni duración fragmentos de experiencia, vive de consignas, se individualiza en el seguimiento a las modas; 2) la llamada sociedad intelectual de los creadores que está también sumergida en la red de mensajes de la sociedad de consumo, aunque reacciona a ellos de manera distinta. Su función consiste en disponer de esos fragmentos de informaciones, para hacer nuevos mensajes de ellos.

Pretende a continuación Moles que nuestra sociedad occidental evoluciona hacia un estado tal en la economía de consumo que las diferencias entre las clases sociales serán mínimas, eliminadas por el bienestar creciente y por los modos de vida que tenderán a normalizarse, a hacerse más comunes. Con ello, la noción misma de «clase social» dejará de tener razón de existencia (creencia sobre la que también «funciona» el economista americano J. K. Galbraith). Aparecerá, sin embargo, un nuevo «índice» o categoría de diferenciación social, fundado sobre la índole de la cultura que se posea. En ese supuesto, se pretende que la sociedad de 1990 alcanzará la diferenciación de los grupos a tenor de la aptitud, gustos, creatividad de los individuos que los componen (supongo que se tendrá en cuenta también para esta «diferenciación» la participación en la gestión de los mass media). Así, y siempre según Moles, mientras que en la sociedad contemporánea la cultura tiene funciones normalizadoras (uniformadoras), en la sociedad del futuro la cultura será «diferenciadora».

En efecto, nadie puede negar que uno de los efectos más sobresalientes de la sociedad de consumo y de su industria cultural tiene la característica de imponer unas mismas ideas, opiniones, juicios de valor e identidad de reacciones en los sujetos receptores. Pero el problema tiene unas dimensiones que Moles no ha querido analizar. Esto es, no se trata de un problema cuantitativo de hechos «a saber», sino de nuestra propia actitud ante el saber. De aquí los dos aspectos siguientes:

1.-Por concretas razones político-económicas, el sistema pretende que la inmensa mayoría social tienda a desinteresarse de los concretos problemas de gestión y no ya sólo de cómo se crea, en su efectividad, la «cultura». Importa que esa gestión y esta cultura sean aceptadas por esa inmensa mayoría como productos asegurados por las garantías que le confieren los organismos que las producen. De ahí que el primer problema práctico que debe resolver la ideología sea la validación de los organismos productores: el problema es la proyección de una imagen autoprotesta (y ésta es la primera denuncia de los movimientos revolucionarios). Lazarsfeld, Wright Mills, Berelson y otros han tocado este punto y todos ellos llegan a la conclusión de que con el concepto de «alienación cultural» se trata de expresar la medida de desequilibrio manifestado no tanto entre los que participan de la creación cultural y los que la consumen, cuanto de los que poseen el poder y los que carecen de él.

2.-El problema de vaciamiento, de «desfonde», de fatiga nerviosa y tiempo mecanizado que empuja al individuo a intimizar la imagen que se le propone de una manera continuada y persistente desde el momento mismo de su nacimiento. Con ello, se reduce

el campo de visión del sujeto, para centrarse en un inmenso número de elementos microscópicos, disminuyendo la coherencia interna de su conciencia, fragmentando su praxis.

V DISTINCIONES

Como se evidencia en la contestación a los más eminentes sociólogos del sistema, todo investigador, dentro de las ciencias humanas y en las actuales circunstancias de su trabajo, es colaboracionista siempre, en cuanto pone su instrumental al servicio de los planificadores y organizadores de los servicios culturales de la Empresa y del Estado. Pero, igualmente, colaboracionistas lo son el psicólogo y el psiquiatra que, como pedía Bateson o, entre nosotros, Castilla del Pino, no son capaces de poner en crisis su lenguaje y los valores a él adscritos. En concreto, Dumazedier, al hacer el inventario de las verdaderas necesidades culturales de la población, Bourdieu, al tratar los problemas del acceso a la cultura superior, Friedman, al determinar el tipo de «loisirs» de que el ciudadano medio tiene necesidad, etc., etc., son culpables, en cuanto disimulan el empobrecimiento psíquico a que la sociedad actual conduce al individuo y las limitaciones mismas que el trabajo alienado impone al desarrollo de la personalidad de los trabajadores.

Mayo pone en crisis estos planteamientos sociológicos: no puede haber verdadero conocimiento de las necesidades reales, no se puede programar una política cultural verdaderamente descomprometida con las fuentes de represión del Estado, no se puede hablar de democratización de la cultura o de acceso a la llamada «cultura superior», si no se cuestionan esas necesidades mismas y esas vías de acceso. El sentido total de la cultura está condicionado al rechazo de todo el sistema social, como enfrentamiento a quienes detentan el poder y que, consecuentemente, son los únicos capaces de fijar el sentido mismo de la cultura; por tanto, son ellos los que fijan los objetivos y los medios de consecución en orden a los imperativos de una ideología manipuladora determinada. Para los grupos contestatarios, revolucionariamente, el objetivo se plantea como exigencia de recuperación y creación de un sistema móvil e histórico de valores concretos, verdaderamente humanos, y en el que la determinación fundamental se realice a la luz de una perspectiva histórica, teniendo en cuenta su función en el desarrollo integral de la personalidad humana.

En este punto se yerguen dos fantasmas: el de la automatización absoluta de la vida cotidiana (P. Naville: Visión apocalíptica de alguna manera) y el supuesto redentorismo de determinados movimientos juveniles de afirmación (situacionistas, hippies, anarquistas, etc.). La experiencia concreta nos la ofrece la asimilación de las vanguardias y su posterior comercialización por el sistema al que, en principio, parece combatir. Tendremos también, el ejemplo histórico de inoperancia de la tradicional izquierda americana. Otro ejemplo, se produce en la comercialización concreta de ciertas manifestaciones del Mayo francés. En los investigadores de la cuerda de Moles nos encontramos con el mito de las concepciones tecnológicas que concluyen por alejar irremediabilmente al individuo de las tareas concretas de acción sobre la sociedad. Un mito paralelo lo encontramos en la aceptación indiscriminada del reformismo que puede introducir la idea (acríticamente aceptada) de la juventud: las subculturas juveniles

también pueden ser manipuladas, en el momento en que son recuperadas por el sistema, para convertirse a su vez, en nuevos recursos de una gratificación programada y, por tanto, en fin de cuentas, frustrante (un ejemplo lo tendremos en los folklóricos campamentos hippies de verano).

La ambigüedad que afecta al término «cultura» se establece como una oscilación entre un sentido total y un sentido residual; el primero posee dimensiones antropo-socio-etnográfico y el segundo un sentido ético-estetizante. Si no aceptamos el sentido de totalidad caeremos finalmente en el tratamiento característico de lo utópico y en, precisamente, parte de la indistinción que supone tratar de confrontar una cultura de masas (de naturaleza etno-sociológica) y una cultura cultivada (de índole normativo-aristocratizante). La falsedad reside en que no se puede plantear una recuperación de tal cultura si no se advierte desde el comienzo que ambos sentidos de cultura están a distinto nivel. Por eso, debemos preguntarnos si se puede llegar a unificar las diferentes acepciones o si existe un sentido de cultura que, escapando a la definición residual y respetando el carácter totalizador, pueda dar cuenta de una y de otra. En todo caso, el problema del arte necesariamente debe inscribirse en esta temática.

Para escapar al psicologismo y a unos misticismos más o menos carismáticos, es preciso advertir que el planteamiento no puede ser nunca intrasubjetivo, sino intersubjetivo, no individual, sino interpersonal, con lo que el sistema significativo considerado penetra en una consideración socio-antropológica de gran importancia. El código es variable de unas funciones determinadas lengua-habla; por tanto, los elementos de ésta funcionan solamente por el «motor» de su «valor». Manipulación, en ese caso haría referencia a los mecanismos de un sistema establecido y a los detentadores (clase social) de los programas de esos mecanismos. De esta manera, la cultura se propone no como un repertorio de nociones, sino, más exactamente, como un repertorio de reglas de producción, cuya validez última descansa en su poder de autoalimentación, por funcionamiento autónomo en el individuo.

Al hablar de cultura y manipulación se quiere decir:

- 1.º- En nuestro sistema económico y en el estado actual de la sociedad de consumo, la cultura no es sino la imagen que de sí mismo se da el sistema.
- 2.º- Que recíprocamente, es por medio de esa cultura como el sistema puede penetrar todos los niveles de la vida cotidiana (H. Lefebvre), siendo en todos ellos igualmente operante.

Se habla (y creemos que esto también es utopismo) de la fragilidad del sistema; pero afirmamos que esta comprobación es inoperante cuando no se la limita con la afirmación, igualmente válida, de la capacidad de adaptación de ese sistema. Si son ciertas las investigaciones que actualmente realizan los teóricos de la comunicación, en sus más variadas dimensiones, no se puede negar que la utilización manipulada de la cultura es algo perfectamente coherente dentro de la finalidad global del neocapitalismo: se trata de alcanzar, con el menor gasto posible, la alienación del productor, esto es, la dominación cada vez más ampliada de su capacidad total de producción. Y en este sentido lo rentable, lo absolutamente rentable es la automanipulación: «la ideología cultural en la sociedad neocapitalista... consiste en convencer a la gente de la legitimidad moral del trabajo y el destino a que se les somete» (A. Willene y P. Beaud). Dentro de este razonamiento, la sociedad neocapitalista no puede menos de presentarse

- Como «espectacular»
- Como objeto consumible
- En la forma de una pasividad
- Propiciada por la interiorización de normas impuestas
- Que eliminan los elementos críticos de la conciencia.

VI LOS METODOS

Frente a los planteamientos utopistas de ciertos movimiento folklóricos se esconde un hecho a menudo ignorado: la inoperancia de las formas culturales de contestación se evidencia en el momento mismo en que reparamos que tales contestaciones necesariamente deben tener lugar en el ámbito restringido que el mismo sistema señala. En la crisis de Mayo 68 sólo la ocupación de las fábricas y la inminencia de un movimiento revolucionario por parte de las clases proletarias de Francia e Italia hacen que se ponga en marcha el sistema represivo de la organización de la O.T.A.N. En cuanto detentadoras de los canales de distribución, las clases dominantes pueden consentir una cierta cota de información y discrepancia y sólo tal cota determinada. Se prueba, de esta manera, la naturaleza mítica del liberalismo, del juego democrático, etc. y la convicción del sistema de que su capacidad de asumir, digerir y transformar esa cota dada de contestación tiene unos límites que no pueden ser traspasados, bajo pena de desaparición. A esto atiende el concepto de recuperación.

En el Mayo francés, se dieron anarquistas que comprendieron la distinción que se debía realizar entre el pensamiento, los sentires, etc., etc., de los contestatarios y, por otra parte, la utilización que de esa materia prima haría la burguesía en el poder. Finalmente se llegaría a una auténtica mercantilización (previa la reducción al estado de imagen de esa materia prima) para mejor absorberla. El problema es que, incluso a nivel de los productos de la cultura cultivada, toda manifestación significativa se vacía de sentido en cuanto es recuperada por los medios oficiales de difusión. En un boletín del Movimiento 22 de Mayo se decía: la cultura se forma recuperando la creatividad revolucionaria y utilizándola como justificación del orden que tiene como fin admitir... que todos los contenidos culturales pueden ser recuperados por el poder. «Lo que no se puede recuperar es la violencia con que se expresan».

En ciertos aspectos, uno de los significados que podemos obtener de estas luchas contraculturales es la necesidad de un planteamiento radical del problema de las vanguardias. Los mass media poseen un poder recuperador y reformador indudable: frente a la mediatización proclamada por estos medios, lo que la revolución contracultural de nuestro tiempo exige, es una acción no diferida.

Entre los métodos de análisis que se proponen, fundamentalmente nos encontramos con dos: el primero trata de conectar lo cultural con lo semántico y busca el código de los sistemas culturales por procedimientos que se acercan a los de la lingüística estructural. El segundo método tiene una raíz existencialista, con referencia a intuitivismos de orden psicológico y espiritual, por lo que busca los aspectos existenciales que se encuentran en el seno de la cultura: a ésta no se la considera ni como un corpus de conceptos ni como un principio indicativo, sino que más bien se la entiende como la manera en que,

psicológicamente, es vivido un problema global.

Según lo anterior, las dos corrientes más importantes del pensamiento contemporáneo pretenden reducir la cultura o a estructuras de organización de la realidad y la experiencia o a confundirla con un plasma existencial. En todo caso, el fallo está en la unilateralidad de cada una de estas concepciones, por lo que parece que la solución estaría en vincular todo estado psíquico de conciencia y todo modo de la praxis y la existencia de unas formas estructurantes vigentes en el momento histórico y social que se considere.

La cultura debe ser considerada como un sistema dialéctico que integra una experiencia existencial y un saber constituido. En este caso, nos encontraremos con sistemas interactivos o sistemas de praxis. El saber o stock cultural está registrado y codificado y es asimilado solamente por los detentadores del código o miembros de una civilización dada, por lo que, en este sentido, puede hablarse de auténtico cuadro de referencia. Este saber estaría, al mismo tiempo, constitutivamente vinculado a patrones-modelos (patterns) que permiten organizar, canalizar, las relaciones prácticas, conscientes, existenciales o imaginarias. Estos patterns constituyen auténticos vectores de tematización y registro de la experiencia, en cuanto son organizadores de la realidad misma.

El sistema cultural extrae de la existencia la experiencia que puede ser asimilada y registrada, suministrando, al mismo tiempo, los cuadros y estructuras que aseguran, disocian o mezclan la práctica y lo imaginario, la conducta operacional, la participación, etc., etc. El código es precisamente lo que permite extraer la experiencia. Luego el código más la naturaleza ya socializada o significada es lo que posibilita que haya tal experiencia y no cualquiera.

En los movimientos de contestación, lo que se combate es la mediatización que se produce entre la motivación y la acción. Elogian la espontaneidad, la creatividad y se busca una forma de organización que organice la vida social, pero que no esté prevista por el sistema neocapitalista. La experiencia debe volver a sus orígenes, debe convertirse en una temporalidad inmediata y fulminante: el actor está en el medio y posee como nunca la experiencia del participar. La lucha contra el sistema se produce con la liberación del deseo: lo temporal es inmediato. La llamada previsión que el sistema ofrece es de hecho una descentración respecto al presente, como aquello que puede y debe diferir las motivaciones de acción directa. Desde los trabajos clásicos de Sapir y Whorf, sabemos que esta descentración temporal es una de las características fundamentales de la cultura occidental: esta cultura ha afirmado siempre que lo manifestativo de la madurez es un aplazamiento del placer. Pero este aplazamiento es la fuente de todas las alienaciones, como veremos al referirnos a Marcuse.

Los grupos contestatarios pasan de la crítica de la introyección (interiorización de las normas, descentración del presente) a la proyección: según ellos, hay que destacarse y oponerse a la sociedad establecida; ni siquiera debe repararse en ella, hacer, por tanto, como si no existiera, con lo que se pretende debilitarla, ya que de esa manera se deja de creer en ella. Esto es, ni siquiera se llega a la «proyección». Centrados sobre sí mismos, los asociacionistas de un grupo o los participantes en una acción ejemplar, por diversos que sean, se encuentran en una situación más o menos divergente, convergente o paralela frente a un objetivo a alcanzar. Sólo hay camaradería en la acción a construir, pero sin que esto suponga una imagen del futuro, un programa. La sociedad nueva es creada y vivida inmediatamente. De aquí que se desvanezca la tradicional oposición entre lo

imaginario y lo realizable. Una nueva forma de racionalización se opera: este modelo cultural puede ser llamado «nuevo pragmatismo» que se define por las formas del compromiso directo y concreto, los contactos en la participación y en la responsabilidad, el horror ante los sistemas apriori, ante las fórmulas, la crisis en todo cuadro de valores tradicionales.

VII TRANSFORMACION Y OPERACION

La cultura, pues, se define fundamentalmente en términos de código y patterns, constitutivos de los complejos subsistemas que se dan en el interior del sistema y que permiten concebir la relación hombre-sociedad-mundo, individuo-grupo-individuo, individuo-técnica-realidad-producción, etc.

El código, realmente, es lo que se define en términos de patterns o, más concretamente, de modelos operacionales. De más está decir que sólo en este sentido puede entenderse la ideología y la alienación (referencia a las funciones de semantización, producción de información, trastornos que estudia la psicopatología, etc., etc.).

El código y los subcódigos es lo único que puede explicar la totalidad de la sociedad y del individuo, la personalidad, la sensibilidad, los mitos, los tabús, los estereotipos. Por otra parte, una concepción tal puede aplicarse a todas las nociones de cultura, desde la más global (cultura opuesta a naturaleza) hasta la más limitada (cultura cultivada). En todo caso, una cultura, por parcial que queramos concebirla (y en cuyo caso haríamos mejor en hablar de subsistemas «relativamente autónomos de significación»), engloba un campo particular y mienta una parte de la relación hombre-sociedad-mundo.

Si la cultura de la antropología cultural engloba todo el saber, todo el campo de la experiencia, todas las normas modelos y lo hace a favor de un sistema global opuesto al sistema instintivo o natural, la cultura cultivada es, por el contrario, un saber parcial y elitista, un código refinado, un sistema de normas modelo que se aplican a lo imaginario y al saber vivir, pero con una repercusión social indudable. Las subculturas y las culturas no se oponen simplemente por la amplitud del campo, sino, más esencialmente, a causa del código, por la infinita diversidad de modelos, por los modos de distribución y de comunicación entre lo real y lo posible, entre lo imaginario y lo posible, entre la ciencia, la técnica y el arte. Pero asimismo, por la posibilidad de los miembros de las clases sociales de detentar los medios de extensión o imposición de sus valores propios.

Una de las posibles aplicaciones de la cultura así entendida resulta de concebirla como un sistema metabólico que asegura los cambios (variables y diferenciados según las culturas) entre los individuos, entre el individuo y la sociedad, entre la sociedad y el cosmos. Este sistema está estrechamente vinculado al sistema social en su conjunto, el cual debe ser considerado como un sistema global opuesto al sistema natural. De aquí nuestra afirmación de que la cultura se ocupa del campo de la significación y no de lo natural. De esta manera, se comprende también que esta función de marco de referencia, de posibilitadora de la experiencia, de canalizadora de la individualidad en todas sus vertientes, que posee la cultura es inconcebible si dejamos de considerarla, en el mismo momento, no sólo como una realidad de valores, no sólo como un haz de saberes y creencias, sino, también, como una concreta realidad económico-social, ideológica,

jurídica, moral. Una tal interconexión de las dimensiones sociales puede llevar a una matización de los ya conocidos conceptos de superestructura e infraestructura (acaso solo metodológicamente diferenciables), con lo que el metabolismo se referiría a la estrecha vinculación y recíproca influencia entre lo infraestructural y lo superestructural. De esta manera, aclararíamos el problema de la percepción teniendo en cuenta que todo acto cultural es un acto de mediación y recíprocamente. La percepción, el objeto dependen de una tematización, de una valoración, de unos halos semánticos de emergencia etc., etc.

A partir de todos estos elementos se concibe un análisis de nuestra sociedad. A diferencia de las sociedades arcaicas, en las que la magia religión establece una unidad cultural sincrética de saberes y experiencias, las sociedades históricas y, muy especialmente, la nuestra, ofrecen un panorama en el que los subsistemas culturales se yuxtaponen e incluso se embrollan en el individuo. Nuestra sociedad es policultural y responde a una concepción fragmentaria de la totalidad psíquica del individuo: tenemos factores humanísticos, nacionalistas, religiosos, políticos etc., y cada fragmento está atravesado por corrientes antagónicas. La homogeneización se resuelve a favor de características de no responsabilidad por parte del individuo, como vamos a tener ocasión de ver en el análisis concreto, aunque muy limitado, de los nuevos modelos tecnocráticos. Pero esto nos lleva además de la mano para tratar de combatir la idea del arte como factor de una cultura cultivada, cultura que según la definición de Morin sería segunda y secundaria. Segunda porque en el sistema de valores de nuestra civilización, de hecho la cultura artística está unida a la cultura nacional y a la religiosa y secundaria porque es vivida desde dimensiones estetizantes, porque (se pretenda lo que se quiera) de hecho no es portadora de verdades imperiosas, como la de la fe o la ciencia... De hecho, este tipo de cultura ha constituido la máscara de una sociedad aristocratizante, de una clase burguesa, monopolizadora, técnica y guerrera: el elitismo sería reflejo fiel de una clase en el poder y su contradicción más evidente está en su misma funcionalidad, concebida, primeramente, como principio interno de personalización, pero relegada, en la práctica, a factores de simple ornamentación.

VIII LOS CODIGOS ELITISTAS

El código de la «cultura cultivada» es, simultáneamente, cognitivo y estetizante: poseerlo implica no sólo saber qué dijeron unos hombres, sino apreciar, además, su cómo, su manera. La posesión de este código de refinamiento confiere un doble fundamento al elitismo, en cuanto que es esotérico y aristocratizante; por principio, se supone que la posesión de tal código está vinculada al «gusto» y a la cualidad personal no adquirida de su detentador: se nace con buen o mal gusto, se nos dice, y no hay nada más que hacer (no se cuestiona, pues, la educación, la posibilidad de acceso a las fuentes de culturización, etc.). La dimensión ideológica se establece en el momento en que el uso monopolístico de los productos de la alta cultura se muestra no como un privilegio sociológico, sino como un don personal.

Los patrones-modelo de este tipo de cultura se conjugan para formar la imagen ideal del hombre cultivado = hombre superior, imagen ideal que pasará del Renacimiento a los marcos valorativos del liberalismo burgués. Pero se insiste en la necesidad de que se advierta que este humanismo clasicista no puede consistir únicamente en la posesión de

unos esquemas estéticos de gusto, sino que está constituido por un haz de auténticos patterns de conducta que determinan y orientan la formación, la estructuración y la expresión de las percepciones, de los sentimientos, de la sensibilidad y de la personalidad. Una estetización tal de la vida no puede sino apoyarse en una metafísica jerarquizada de los valores inmutables y ahistóricos. Por otra parte, y supuesto que este tipo de saber se muestra secundario cuando se tocan intereses de base, sus productos tendrán una tendencia fundamental a fetichizarse, etc. La «alta» cultura será la máscara de espiritualidad que contribuya a reforzar el prestigio carismático de las clases en el poder y de ahí el culto a la originalidad y a la unicidad de la obra de arte, la dialéctica de ésta, apresada como está entre el museo y el mercado; magicismo del objeto y romanticismo del artista o intelectual, a quién no se vacilará en destruir tan pronto trasponga los umbrales lícitamente consentidos.

La intuición de todo esto (en lo que no podemos detenernos por más tiempo) hace que los movimientos contestatarios propugnen lo que ellos llaman «cultura-acción», esto es, un nuevo tipo de cultura, en la que el acto de crear sea lo único importante, incluso más importante que el producto creado. Si se quiere es la inversión del instrumentalismo, tan frecuente entre los especialistas. A la admiración por toda forma de dominio técnico, al gozo de ver un «funcionamiento eficaz», sin que se plantee el problema de los fines, le substituye la preferencia por el esbozo como forma y el cambio de perspectivas que ello supone. Si se pretende privilegiar lo no técnico es por la voluntad de desarrollar la expresión de la creatividad, de llevar a su más alto punto la imaginación y, finalmente, de reafirmar la totalidad indisociable del hombre, puesta de manifiesto en el nodo de vivir sin intermediarios la actividad directamente creadora.

Esta concepción, como podemos comprender, siente interés por el exclusivo proceso de funcionamiento y desinterés por los productos de la acción. La acción en su gratuidad es lo único noble; el fin de un acto verdaderamente humano no puede consistir en un fin-objetivo, sino en el mismo del productor, es decir, la acción siempre es bienaventurada en la medida que conduce al desarrollo armónico de la persona. Decía Fromm que la primera producción del hombre es su propia producción: se privilegia, pues, lo que de «poético» tiene la acción, lo que de «reflexivo» y formante -autofornatividad- tiene el término objetivo, etc.

Diremos, pues, que este concepto de acción destaca en la cultura lo que ésta tiene de instituyente, para rechazarla en lo que tiene de institucionalizado. Así, su definición de cultura tiende a apartarse de la idea que de ella se hace el antropólogo (conjunto de obras, de normas y de estructuras institucionalizadas o en vías de institucionalizarse); pero también se aparta de la idea que tiene de ella el historiador o el crítico contemporáneo de arte: se acerca, por el contrario, más y más, a lo cotidiano, al estilo vivido y a la persona, con lo que, no se tendrá sólo que hablar de cultura-arte, sino también de cultura-trabajo, cultura-ocio, cultura-política. Es decir, estaríamos ante el verdadero tipo de cultura, en el que el individuo puede proclamarse sujeto de responsabilidad y compromiso, ya que es su propio hacedor.

Los movimientos contestatarios son conscientes de los peligros que les acechan. Ridiculizan todo valor tradicional, tratan de conjurar al sistema, pero son conscientes de que pueden ser devorados por él. Y de que lo son, en la mayoría de las ocasiones. Todos los movimientos contestatarios, en cuanto se les lima algunas asperezas, se venden bien (se promocionan solos y obtienen fáciles éxitos de mercado). La contestación de la

mercancía se convierte así en mercancía de la contestación.

En cuanto al problema del arte, se pretende que un auténtico «estilo» suceda a las modas artísticas de una vanguardia demasiado preocupada con sus experiencias formalistas para comprender cuáles eran los nuevos elementos de la realidad. Este nuevo estilo se pretende fuera de cualquier tipo de elitismo, se plantea como unos cauces de comunicación que integran la expresión lírica entre los demás objetos de nuestro entorno, junto a nuestras inquietudes o ternuras cotidianas, de forma que sea verdadera transubstanciación de fenómenos vitales y psíquicos. El realismo se presenta más congruente en cuanto traducción de una sensibilidad y de unos problemas.

Pero esto supone rebelarse contra el status del artista, destruir su imagen tradicional. Esta imagen y su privilegio correspondiente encierran al artista en una prisión invisible: degradan su actividad y la desfuncionalizan, al ser acaparada por la burguesía expoliadora. El artista no posee autonomía alguna -pese a que sea otra cosa lo que se dice-, como no posee el poder de defender la funcionalidad y finalidad de su misma producción. El sistema hace vivir al artista en la ilusión de la libertad: se dice que el artista es «creador», es decir, que inventa algo único a partir de ciertos elementos, pero cuyo valor estaría más allá de la realidad histórica. Una idea semejante de creación irrealiza el trabajo del artista. Concediéndole ese estatuto, privilegiado, la cultura pone al artista fuera del compromiso vivo.

Efectivamente, se trata de un tema que adquiere cada vez más actualidad en los últimos años: de hecho, el artista se ha convertido en el gran hechicero. Su producto, el arte sería autónomo y se encontraría así fuera del tiempo, de la cotidianidad. El artista no es sino un producto de objetos de arte cuyo valor y significado serían intemporales.

Pero los partidarios del taller popular pretenden una cultura esencialmente vinculada a la vida, despertar en todo hombre las facultades de creación, implicándole en cuanto le rodea, porque se entiende que el arte no debe ser independiente de la realidad. Lo relativo, lo temporal reemplazan a lo absoluto e intemporal: el desgaste programado de unas formas es sustituido por la obsolescencia natural de unos problemas y unas soluciones que se agotan en la solución o en la ineficacia. En la acción y de la acción obtiene la creación su verdadero valor. La cultura no es un patrimonio, una suma de obras ya lograda, sino que la cultura, según las contraculturas juveniles, es lo que actualmente está haciéndose, la síntesis personal y colectiva de la acción. Pero esto representa cuestionar, al mismo tiempo, el estatuto del espectador clásico: no se puede aceptar la pasividad. La comunicación horizontal sustituye a la vertical y la creación colectiva al magicismo fetichista.

Según Lebel, la nueva cultura «no tendría ni la misma substancia ni la misma función que la antigua»: lo que destaca es la idea de que «las actividades creadoras, individuales o colectivas, deben manifestarse permanentemente en la vida diaria, en lugar de encarnarse en los museos, actuando directamente en la transformación constante de las relaciones humanas».

Comprendo que la presentación es excesivamente amplia para un programa; pero precisábamos como de unas mínimas bases de partida, para comprender el sentido que vamos a dar al nuevo ciclo. En él, vamos a tratar de la evolución de la sociedad industrial, la comercialización del arte y del sexo, la degradación de los humanismos, las propuestas revolucionarias y sus ideólogos, los mecanismos de alienación y reificación, a partir de las propuestas de la propaganda y publicidad consumista, la nueva ética y su incidencia en el deterioro de la significación de las relaciones humanas. Su oportunidad es evidente y sus crisis la hemos comenzado a sufrirlas. Ahí están. Consideremos sus elementos con reflexión crítica. Ya sería bastante.

«Alienación, crisis e ideologías en la sociedad de consumo»

- I) Dimensiones socioeconómicas de la sociedad postindustrial. Las nuevas clases. Estructura del poder. Ideología y alienación. Personalidad y publicidad. Lo Imaginario y la frustración. Las crisis. La utopía.
- II) Cultura burguesa y quiebra universitaria. Las revueltas. Los nuevos profetas de la contestación juvenil. Creatividad y fetichismo. Ácido, música y «soul».
- III) Filosofía «Play Boy». La reificación sexual. Familia y nueva moralidad: objetualización de la mujer. Consumo y liberación. ¿Hacia un «mundo feliz»?

Madrid, Octubre de 1972.



Sala de Cultura de la Caja de Ahorros de Navarra. 13, 14 y 15 de Noviembre.

Pamplona

Gráficas Egúzquiza, Gaztambide, 4

Depósito Legal, Na 1593-1972