

MODERNIDAD, DESENCANTOS, REENCANTOS Y CRISIS DE LA CULTURA: CLAVES PARA UNA COMPRENSIÓN DE LA COMPLEJA CONTEMPORANEIDAD Y DE LA INVESTIGACIÓN **EN** Y **DESDE** LA COMUNICACIÓN

Javier del Ángel de los Santos
Universidad Autónoma de Tamaulipas (México)
axisceo@yahoo.com / javier.delangel@yahoo.com

Resumen

Este ensayo comprende tres momentos. En el primero se aborda la problemática, nunca resuelta definitivamente aunque sí perfilada, de la distinción fenomenológica entre modernidad y posmodernidad. En un segundo momento se analizan los desencantos históricos, no exclusivos de la modernidad pero sí acentuados por su propia dinámica de racionalidad, lo cual nos permitirá abordar y dilucidar, en un tercer momento, la crisis de la cultura como ambivalencia, como crisis de sentido, de conformación de identidades en la época de la globalización, y algunos aportes que la comunicación puede hacer en este momento de coyuntura y de re-encanto societal-mediático.

“En el lugar de las verdades fundamentales, yo pongo probabilidades fundamentales: directrices provisionalmente asumidas con las que se vive y se piensa”.

Friederich Nietzsche

¿Modernidad, posmodernidad o modernidades?

Los estudios clásicos de la modernización que prevalecieron en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, con fuertes raíces en algunos clásicos como Spencer y Durkheim, han enfatizado la expansión del modelo occidental de modernidad como modelo universal a todo lo largo y ancho del planeta. Estos supuestos han sido re-tematizados críticamente desde muchos puntos de vista, dependiendo del contexto histórico-social, cuestionando el predominio absoluto y mundial de una sola modernidad, única tanto en su origen como en sus diversas manifestaciones.

A partir del siglo XVIII, en la cultura occidental, se constituye de manera generalizada una nueva forma, no ya de computar el tiempo sino de experimentarlo, configurándose una nueva época. Usando un símil musical, consideremos que el fraseado en *staccato*, del tiempo moderno se caracteriza por su profunda discontinuidad e irregularidad frente al fraseado (aparentemente) en *legato* que caracterizó al tiempo premoderno, es decir, frente a la suave progresión continua del tiempo histórico orientado por un cierto *telos* finalista, el tiempo moderno se caracteriza por el ritmo abrupto de cambio con un futuro lleno de indeterminación.

El núcleo duro de experiencia de ese período lo constituyen los descubrimientos e invenciones de la ciencia y de la técnica. Sobre todo entre el siglo XVI y el XX, las esperanzas y expectativas, cristianamente estimuladas y utópicamente enriquecidas, relacionadas con dichos elementos, son recuperadas crecientemente por la experiencia científico-natural. La oposición medieval inmanencia-trascendencia es sustituida por pasado-futuro. En este nuevo mundo, el tiempo no puede mirar *hacia arriba desde abajo* sino o bien hacia delante o hacia atrás. La modernidad ha elegido no levantar la vista del futuro, de un futuro presente, de un futuro que es presente en medio de un ritmo acelerado y vertiginoso. El objetivo de tales progresos acelerados era el dominio racional de la naturaleza y la autoorganización de la sociedad políticamente constituida.

El mayor mito que ha producido la modernidad surgida en Europa a partir del siglo XVIII, consistió en la convicción de que la ciencia permite a la humanidad hacerse cargo de su destino, como lo habían puesto de manifiesto los primeros sociólogos “modernizadores”: Saint Simón, Comte y Spencer. Sin embargo, una mirada atenta a la complejidad, diversidad y multiplicidad de los fenómenos políticos, económicos y culturales a los que asistimos, nos revela que al parecer hay modos de ser modernos, que no hay una modernidad canónica sino *múltiples modernidades*. Siendo así, lo que en realidad presenciamos no es tanto un choque de civilizaciones sino un choque de modernidades, entre distintas formas de ser moderno que anidan en el seno de distintas civilizaciones, de encuentro y desencuentro de conceptos sobre lo moderno. Dentro del programa cultural y político de la modernidad occidental existen toda una serie de fisuras, de crisis, de contradicciones y de creciente postulación de una episteme *postmoderna*, que nos llevan a hablar de choques entre diferentes principios de racionalidad dentro de la propia modernidad occidental.

A pesar de la abundancia de obras y artículos dedicados al tema y del uso obsesivo de la voz *posmodernidad*, en la actualidad resulta muy difícil definir, de modo preciso y unánime, el fenómeno posmoderno. La dificultad de su definición radica en su reciente aparición y en la dispersión y diversidad de formas y facetas, haciéndose aun mayor al pretender catalogar las distintas

corrientes de pensamiento actuales en una sociedad como la nuestra, tan hipercompleja e interrelacionada. No obstante, a pesar de tales dificultades que hacen complicado el tema, es evidente que la posmodernidad se relaciona con la modernidad. Relación que puede entenderse como incomodidad, rechazo, nueva lectura, como fin o inicio de algo, o bien como fracaso, proyecto inacabado, malestar o desproporcionalidad entre el proyecto y la realización de la modernidad. En cualquier caso, se trata de un modo de pensar y vivir, que es expresado con términos tales como: talante, tendencia, corriente, estilo de vida, actitud de sospecha, mentalidad, con que hoy vivimos los problemas y consecuencias de la modernidad.

El *pos* del posmoderno "indica una despedida de la modernidad en la medida en que quiere substraerse a su lógica de desarrollo y sobre todo a la idea de superación crítica en la dirección de un nuevo fundamento" (Vattimo, 1990:10). La posmodernidad es, pues, un vocablo de amplio contenido, un término heurístico, de búsqueda, de crítica, en el que el prefijo *pos* revela que, hoy por hoy, la modernidad es el núcleo central del problema. El grado de agotamiento de la modernidad o la resistencia de ésta a desaparecer, así como el nivel de la ruptura modernidad-posmodernidad, son cuestiones debatidas, de fuerte actualidad, y pendientes de una mayor clarificación a tenor de la evolución de la vida social.

Sin embargo, más allá de las específicas intenciones de los que lo usan, pienso que el concepto de posmodernidad posee dos acepciones que es necesario diferenciar: por un lado, parece significar la disolución y muerte de la cultura moderna nacida a partir del proyecto ilustrado; por otro, parece aludir a una nueva época, a la etapa que viene tras la modernidad, consciente de sus crisis, pero revalorizando muchos de sus elementos. La posmodernidad plantea, en la dialéctica sujeto-institución, el distanciamiento de las relaciones como tales, concebidas como flujos comunicativos. El código simbólico que interpreta este proceso es comunicativo, es decir, las relaciones se conciben como "comunicaciones". Éste es el "juego de los juegos de la sociedad contemporánea: aparentemente no tiene necesidad de sujetos, ni de instituciones, ni de estructuras sociales, no porque las elimine o las considere muertas, sino porque radicalmente las hace indeterminadas y contingentes" (Donati, 1991: 53).

Pero también hay que considerar que, en la segunda acepción, "posmodernidad" significa la apertura de una nueva época. En ella, los clásicos binomios modernos entre sujeto y estructura, entre organicistas e individualistas, pierden consistencia y se abren a una consideración de la sociedad más adecuada a la realidad humana, más sensible a las múltiples relaciones en las que la propia realidad humana se despliega, por ejemplo, las relaciones consigo mismo, las familiares, las políticas, las religiosas, las económicas, las referentes al ecosistema natural y las alusivas a las generaciones futuras. De tal manera que "modernidad y posmodernidad pueden verse como *categorías típico-ideales construidas como ficciones metodológicas* por medio de las cuales es posible taquigrafiar características y tendencias de las formas de sociabilidad, de las modalidades de producción y reproducción de signos en todos los ámbitos símbolos y significados por medio de los cuales los individuos y las colectividades se expresan y se constituyen" (Ianni, 2000:112).

Las categorías modernidad y posmodernidad siempre están recíprocamente referidas, dialécticamente determinadas, tanto como realidades socioculturales como por elaboraciones teóricas, siempre están recíprocamente asociadas. Es por ello que las situaciones por las que atraviesan las instituciones en este momento histórico, no son evidentes, mucho menos transparentes, sino que se presentan intrincadas, contradictorias, debido a las múltiples y complejas articulaciones y jerarquías de nexos socioculturales, político-económicos y psicosociales que las constituyen. Por ello, no es seguro que las principales tesis de la modernidad y de la posmodernidad signifiquen necesariamente posiciones antagónicas, aunque sí es cierto que ponen en situación difícil a las pretensiones de uniformidad, universalidad, unidad y centralismo de los aparatos institucionales en la posmodernidad.

Entre las principales tesis modernas que más aparatosamente se han venido abajo y que más afectan a las instituciones, se encuentran tres pretensiones:

1. Un primado acordado de la racionalidad: esto implica que la racionalidad occidental (filosofía, religión, ciencia y tecnología) constituya el prototipo de la racionalidad humana y la meta necesaria para la realización universal de todos los pueblos y culturas.
2. La de que dicha racionalidad garantizaba un futuro de progreso ilimitado y universal, a través de la creación de ámbitos diferenciados y especializados en la sociedad.
3. La afirmación de la autonomía y de la realización del individuo y de sujeto, es decir, entender la historia humana como dinámicas de las historias, y como un proceso progresivo de emancipación y humanización ascendentes: "la modernidad deja de existir cuando desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria" (Vattimo 1990a:10).

Por ello considero que la posmodernidad, si se le quiere llamar así, se constituye no tanto por la conclusión y menos por la negación de la etapa anterior (modernidad) sino por su *superación crítica* (por ponerlo en términos de Touraine) es decir, por el

conjunto de ideas, sentimientos y comportamientos derivados de la convicción de la insuficiencia radical de la racionalidad moderna para dar cuenta de la diversidad humana y para garantizarle un futuro seguro y razonable.

Ante la dificultad que representa definir límites y alcances de la modernidad y de la llamada posmodernidad, considero que conviene incluir en la reflexión el concepto de *modernidades múltiples* que ya mencioné con anterioridad. Contra la concepción que considera a la modernidad occidental como un concepto omniabarcante, como si fuera el original del que se han sacado copias a lo largo del mundo, podríamos pensar que hay “modernidades múltiples que desarrollan el programa cultural y político de la modernidad en muchas civilizaciones, en sus propios términos” (Berriain, 2005:12). Los retrasos tecnológicos y científicos actuales, en las sociedades en proceso de modernización, han refutado, o al menos cuestionado severamente, los presupuestos homogeneizadores y hegemónicos de este programa de la modernidad occidental.

La idea de *modernidades múltiples* supone una nueva forma de entender el mundo contemporáneo (de explicar la dinámica de las historias de la modernidad) viéndolo como una “historia de continuas constituciones y reconstituciones de una multiplicidad de programas culturales” (Rorty, 1999:71). Estas reconstrucciones en curso de los múltiples modelos institucionales e ideológicos son vehiculizadas por actores sociales específicos e intelectuales, y también por movimientos sociales que buscan la realización de diferentes programas de modernidad, manteniendo perspectivas muy distintas sobre aquello que hace *modernas* a las sociedades. Distintos modelos de modernidad múltiple se han desarrollado dentro de diferentes Estados nacionales y dentro de diferentes agrupamientos étnicos y culturales, entre movimientos comunistas, fascistas y fundamentalistas, diferentes entre ellos pero sin embargo todos con una deriva que va más allá del Estado nacional, aunque lo tome como base operativa. Considero que ya no podemos sostener, como se ha venido haciendo, que los patrones occidentales de modernidad representan las única y auténtica modernidad. En este sentido, en el discurso contemporáneo ha surgido la posibilidad de que el proyecto moderno, al menos en la formulación clásica mantenida a lo largo de los dos últimos siglos, puede estar agotado.

Si Huntington privilegiaba el concepto *choque de civilizaciones* según el cual la civilización occidental, habiendo superado el conflicto ideológico que se expresaba en el “telón de acero” de la posguerra, se enfrenta ahora con un mundo en el que las civilizaciones tradicionales, fundamentalistas, antimodernas y antioccidentales son predominantes (1993), a mi juicio todos estos desarrollos y tendencias constituyen aspectos de una reinterpretación continua y de una reconstrucción del programa cultural de la modernidad, de la construcción de modernidades múltiples, de los intentos de varios grupos y movimientos para reapropiarse de la modernidad y redefinir el discurso de la modernidad en sus propios términos. De tal manera que más que un choque de civilizaciones a lo que asistimos es a encuentros y desencuentros, a contactos y alejamientos, a difusiones y contracciones culturales entre civilizaciones. Sin embargo, no hay ningún tipo de determinismo que sitúe la lucha, el choque, como forma predominante de interacción entre complejos civilizacionales, aunque no se excluyen ciertos intentos sobre todo originados por los Estados Unidos de Norteamérica.

En su obra *“Ensayos sobre la sociología de la religión”*, publicada en el primer cuarto del siglo XX, Weber analizaba las dinámicas internas de las grandes civilizaciones hasta dos mil quinientos años atrás. De sus observaciones se desprende que cada civilización manifiesta una determinada tendencia a la racionalización, lo cual nos lleva a preguntarnos cómo la dinámica de la propia historia de cada civilización configura un camino específico de realización de la modernidad pero también de desencantamiento del mundo. La *civilización de la modernidad* comporta en cierta medida una *modernidad de las civilizaciones* por cuanto que todas las civilizaciones tienen determinados patrones de racionalización y unos portadores de acción colectiva que pugnan por definir la modernidad en sus propios términos, por diferente que esto pueda ser expresado. Corresponde ahora, antes de realizar el análisis sobre la crisis de la cultura que comporta la modernidad occidental y los retos que impone a la investigación *en y desde* la comunicación, analizar algunos de esos principales desencantos que, de maneras diversas, han reconfigurado el modo de *ser - no ser* de los individuos y los diversos quiebres ideológicos en distintos períodos históricos.

Los desencantos históricos y la descomposición de la modernidad

Hablar de los desencantos históricos y de la descomposición de la modernidad debe consistir más en discutir esta última que en rechazarla, es decir, reemplazar la imagen global de una modernidad por un análisis de los aspectos positivos y negativos de sus manifestaciones culturales y de las relaciones de dominación o dependencia, de integración o de exclusión, aspectos que dan al tema cultural de la modernidad un contenido propiamente social. Esto es lo que se considera la *crítica de la modernidad*, es decir, “separar sus elementos y analizar y evaluar cada uno de ellos en lugar de encerrarse en una postura de todo o nada que obliga a aceptar todo por miedo a perder todo” (Touraine, 2000: 94).

“La fuerza liberadora de la modernidad se agota a medida que ésta triunfa” (Touraine, 2000: 93). Si bien la racionalización, palabra tan gastada por los exponentes de lo moderno, es un término muy noble cuando remite al espíritu científico y crítico en campos antes dominados por las autoridades tradicionales y la arbitrariedad de los poderosos, se convierte en un concepto temible cuando

designa el taylorismo o el fordismo u otros métodos de organización del trabajo que quebrantan la autonomía profesional de los obreros y los someten a ritmos y mandatos supuestamente científicos pero que no son más que instrumentos puestos al servicio de las utilidades, indiferentes a las realidades fisiológicas, psicológicas y sociales del hombre que trabaja.

Lo moderno también nos ha sacado, aunque no a todos por igual ni a todos en todos los casos, de los límites de la cultura local y nos ha lanzado a la cultura de masas. De tal manera que la fuerza principal de la modernidad, la fuerza de apertura de un mundo que se nos presentaba como cerrado y fragmentado, se agota a medida que se intensifican los intercambios y aumenta la densidad de los símbolos, hombres, capitales, bienes de consumo, instrumentos de control social, etc.

El agotamiento de la idea de modernidad es inevitable porque ella se define como un movimiento, como una destrucción creadora. El movimiento puede ser atrayente pero a la larga puede producir fatiga y vértigo sobre todo cuando sólo conduce a su propia aceleración. Es por ello que dicho agotamiento se transforma en un sentimiento angustioso de falta de sentido, de una acción que ya no acepta como criterios sino los de la racionalidad instrumental. Al respecto, Horkheimer denunció la transformación de la razón objetiva degradada en razón subjetiva (1996), es decir, una visión racionalista del mundo convertida en una acción puramente técnica en la cual la racionalidad está puesta al servicio de necesidades de individuos u organizaciones que ya no se encuentran sometidos a la razón y a sus principios de regulación del orden natural. Por ello es que la escuela de Frankfurt y otras corrientes de pensamiento llamaron a la modernidad *el eclipse de la razón*. Este razonamiento prolonga la inquietud de Weber con relación a que la secularización y el desencanto del mundo, la separación de los fenómenos y el del Ser, que sólo penetraba en la vida mediante el deber moral o la experiencia estética (de los cuales las instituciones religiosas tuvieron el monopolio mucho tiempo) parecen encerrarnos, o mejor dicho, aislarnos en nuestro propio mundo sin-sentido.

“La modernidad se define por la racionalidad de los medios, y la opone a la mira racional de los valores, lo cual se traduce en la oposición entre la ética de la responsabilidad, característica del hombre moderno, y la ética de la convicción, que ya no puede intervenir más que en circunstancias excepcionales, lo mismo que la autoridad carismática en un mundo racionalizado” (Touraine, 2000: 95). La modernidad, rompe así la alianza y la unidad del cielo y la tierra, lo cual desencanta el mundo y elimina la magia, pero quebranta también las cosmologías racionalistas y pone fin al reinado de la razón objetiva. Independientemente de que uno se satisfaga o no con el reinado de la racionalidad instrumental, lo cierto es que ya no es posible retornar a la idea de un mundo enteramente regido, ordenado, por las leyes de la razón descubiertas por la ciencia. El dios que suprime la modernidad es tanto el dios creador de un mundo inteligible como el dios de los sacramentos y de los sacerdotes.

Ordenar significa hacer la realidad distinta a como es, librándose de aquellos de sus ingredientes que se consideran responsables de la impureza, la opacidad o la contingencia de la condición humana. La modernidad y esta conciencia del orden social son sinónimos: el propósito de la ordenación es la eliminación de la ambigüedad situacional y de la ambivalencia conductual. Por lo tanto, lo verdaderamente dramático de la crisis de la modernidad es que ya no se puede creer en un orden del mundo puesto que “la preocupación acerca del orden, o acerca de una sociedad ordenada y manejable, es el denominador común de otras empresas modernas: industrialismo, capitalismo, democracia. Es el ansia por un orden artificial, la lucha por una conciencia de la artificialidad” (Bauman, 2002:109).

Estas dos etapas de la crisis de la modernidad, el agotamiento del movimiento inicial de la liberación y la pérdida de sentido de una cultura que se sentía encerrada dentro de la técnica y de la acción instrumental, determinaron una tercera etapa aun más radical, el triunfo de la moral social, del utilitarismo, del funcionalismo: se derrumban los fundamentos metasociales de la moral y sólo es bueno aquello útil a la sociedad. Touraine señala que, “a la separación de Iglesia y Estado, propias de la modernidad, hemos de agregar la separación más importante y más radical aun de la sociedad y el Estado” (2000:96) lo cual implica descartar la idea misma de sociedad entendida como conjunto, como sistema o cuerpo social y hacer hincapié en la oposición ente la idea de sociedad y la realidad de la vida social, realidad abierta, cambiante, plural,... desencantada y re-encantada.

El impulso liberador de la modernidad consistió siempre en oponer a voluntades transmitidas por reglas y leyes, la evidencia impersonal de la verdad, la verdad de la ciencia, pero también la del éxito económico y la eficacia técnica. Contra los profetas y conquistadores de la modernidad, este *espíritu* impulsó a quienes desconfiaban de los sistemas a vivir en un mundo de indagación, más que de certezas, y por lo tanto en un mundo de libertad y de tolerancia más que de orden y principios. Por éstos, la modernidad se manifiesta como un instrumento de control, de integración y de represión puesto que se traduce en una mayor capacidad de acción de la sociedad sobre sí misma al encontrarse imbuida más de poder que de racionalización, de coacciones más que de liberación.

Esto afecta también a la construcción del pensamiento social, el cual, por decirlo de alguna manera, se va a sentir prisionero de una modernidad de la cual desconfía puesto que la crítica de la modernidad al menos conduce más a la eliminación de las ideas extremistas de la modernidad (escape, aniquilación, trascendimiento) que a su reemplazo. Lo que hay que describir, según Touraine es “esa descomposición en términos de que nuestro campo de acción social y cultural debe entenderse como el conjunto

de los fragmentos descompuestos de la modernidad, a saber: sexualidad, nación, consumo y empresa" (2000:101). La cultura que se podría llamar *posmoderna* no presenta un principio central detectable pues asocia orientaciones contrarias que parecen marchar cada una por su lado. Sin embargo, hay motivos para sumarnos al optimismo de Touraine y percibir que detrás de ese calidoscopio cultural se puede descubrir la unidad de un proceso que él llama la descomposición de la modernidad.

En mi consideración no existe *un* desencanto de la modernidad. El tejido de la historia humana es tan complejo y vasto que incurriríamos inevitablemente en un reduccionismo metodológico al pretender abordar el estudio del quiebre de la modernidad alegando su origen al desencanto de la misma. Lo que tenemos es, a mi parecer (como ya consideramos derivando del pensamiento weberiano), una serie de desencantos en momentos históricos determinados, propios del avance de la razón, y también de la sinrazón, de los complejos, de las taras, de los anhelos y deseos de cada civilización o sociedad. Así pues, los desencantos arreciados en la modernidad se socializan gracias a la acción de los medios de comunicación, quizás como nunca antes en la historia había ocurrido con una corriente de pensamiento y de valores. La irrupción de la comunicación como poder de configuración cultural es no sólo contemporánea sino determinante en el desarrollo del ethos posmoderno. La interpretación unitaria de la historia y de la realidad social no sólo ha devenido en filosóficamente insostenible sino en comercialmente invendible.

¿Qué significa entonces cuando hablamos del desencantamiento del mundo que, aunque no empezó con la modernidad pero de manera especial a partir de ella, ha puesto en jaque procesos, instituciones, ideologías y movimientos? Es necesario partir desde el hecho de que la específica dinámica de racionalización sociocultural occidental se explica por la significación cultural del desencantamiento del mundo, que comienza con "las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y sacrilegio la búsqueda de todo medio mágico para la salvación" (Weber, 1983: 83). Valoremos ahora algunas notas propias o características de dicho desencantamiento del mundo que en relación con lo sagrado o lo religioso (y desde ahí a lo secular) se resienten en la modernidad y que perfilan la posmodernidad.

Una primera nota de ese desencantamiento es lo que Eric Neumann ha llamado "fragmentación del arquetipo central" (1984: 256) que tiene su expresión en el nivel del mito: representa la perfección, la totalidad, y puede ser circunscrita simbólicamente. La fragmentación de esta imagen primordial supone la separación entre el mundo y Dios, lo exterior y lo interior, lo consciente y lo inconsciente. La explicación de esta teoría la encontramos primordialmente en el psicoanálisis de Jung. Los arquetipos o imágenes arquetípicas son "formas o imágenes de naturaleza colectiva que toman lugar en toda la Tierra, que constituyen el mito y que al mismo tiempo son productos autónomos e individuales de origen inconsciente" (Jung, 1938:63). La fragmentación del arquetipo se refiere a que en un momento determinado de la historia estos elementos, que inspiraron a través de la cultura humana las imágenes básicas del ritual, de la mitología y de la visión, se disipan, se corrompen y terminan por ya no significar algo. "El sueño es el mito personalizado, y el mito es el sueño despersonalizado; tanto uno como otro son simbólicos" (Campbell, 1997:25). Y será el mito del héroe, el llamado *monomito*, con su esquema de *separación-iniciación-retorno*, el que principalmente se verá afectado por la intrusión del *logos* la razón que todo lo quiere verificar. Ello se traduce en una notable pérdida de la capacidad de soñar y de crear relatos aglutinantes, capaces de producir el asombro y el respeto en la lucha común por los valores universales: la vida, el amor, la solidaridad, el respeto, y todos aquellos que sirvieron como las ideas inspiradoras de proyectos culturales y sociales de otras épocas.

Una segunda nota característica del desencanto del mundo es la fragmentación de la conciencia colectiva, de aquel primer mundo instituido de significado que se articulaba en torno a un imaginario social central: maná, karma, Yahvé, Jesús, etc. Esta fragmentación del centro simbólico sagrado da origen a una "comprensión descentrada del mundo, donde la naturaleza, la comunidad social, y la psique han sido diferenciados" (Habermas 1987: 281). Hay pues, dos posibilidades, cada una en planos distintos. Veamos cómo se presentan.

La posibilidad de "nuevos modelos de mundo" (Nelson, 1981:6) en el *ámbito ético* permite distinguir entre: un concepto de mundo que designa la totalidad de las relaciones interpersonales normativamente reguladas, una actividad puramente ética en la que el agente puede obedecer y criticar normas, y un concepto individualista y universalista de persona, con los correlatos de responsabilidad moral, autonomías, culpa. "Con ello la vinculación, impregnada de *pietas*, a los órdenes concretos de la vida consagrados a la tradición, puede ser sustituida por una libre orientación por principios universales" (Habermas 1987: 39). Por su parte, la posibilidad de nuevos modelos de mundo en el *ámbito cognitivo* permite distinguir entre un concepto formal de *mundo* para el ente en su conjunto (una actitud puramente teórica para hacer y recibir enunciados) y la formación de un yo epistémico libre de pasiones, prejuicios. Así puede "superarse la fijación mítica a la superficie de los fenómenos concretos y ser sustituida por una libre orientación, por leyes generales que subyacen a los fenómenos" (Habermas 1987: 282). La objetivación social de esta racionalización se manifiesta ejemplarmente en el derecho positivo y en la ciencia moderna.

Este desencantamiento implica, en una tercera nota, la sublimación del poder hechizante y aterrador de lo sagrado al ceder

validez los fundamentos metasociales ante los umbrales de plausibilidad obtenibles desde abajo, no desde la autoridad divina. Significa el advenimiento de una “gran profanización al perder la religión su monopolio cosmovisional” (Bell 1977: 57). Esto irrumpe sobre todo en el arte, al suponer que para la imaginación modernista es común la verdad de que algo puede ser verdadero aunque no sea ni bello, ni sagrado ni bueno. Por ejemplo, el *Guernica* de Picasso, *El jardín de las delicias* del Bosco, *El Gran masturbador* de Dalí. Es también el declive de la creencia en el cielo y en el infierno como topología binaria de una concepción dualista del mundo y el surgimiento del miedo a la nada, al vacío, en definitiva, del advenimiento del nihilismo con Sartre, y el ocultamiento o aniquilación de la teodicea en Nietzsche, ante el surgimiento de las sociodiceas.

En cuarto lugar, la modernidad transforma el destino en decisión. La palabra *herejía* tiene sus raíces en el verbo griego *hairein* que significa *elegir*. Si para el hombre primitivo la herejía fue una posibilidad más bien remota (ante la coacción institucional que le podía condenar), para el hombre moderno se convierte en una necesidad. “La modernidad crea una nueva situación en la que seleccionar y elegir devienen imperativos” (Berger, 1980:25). Este énfasis en la decisión proviene de la necesidad de encontrar sentido a la propia existencia y al mundo. El sentido es “una forma algo más compleja de conciencia, no existe en forma independiente, tiene siempre un punto de referencia: es la conciencia del hecho de que existe una relación entre varias experiencias” (Berger y Luckmann, 1997: 32). Las soluciones subjetivas a los problemas de la experiencia, las objetivaciones primarias del sentido que se vuelven recuperables a través de la comunicación con otros, son procesadas socialmente a través de distintas vías, las cuales han variado muchísimo a través de la historia. Es por ello que la comunicación de sentido está asociada al control de la producción de sentido. Pues bien, en la modernidad dicha producción entra en crisis, “sobre todo en los países industrializados, ya que los sistemas de valores y las reservas de sentido han dejado de ser patrimonio común de todos los miembros de la sociedad” (Berger y Luckmann, 1997:61). Ahora crecemos en un mundo donde no existen valores comunes que determinen la acción en las diferentes esferas de la vida, y en el que tampoco existe una realidad única para todos. Ante la falta de referentes permanentes y el apogeo de una economía de mercado sustentada en el poder mediático de la imagen y de la persuasión, surge esa necesidad “herética”, constante, de *irse decidiendo*, de *irse eligiendo* entre las muchísimas, variadísimas y a veces contradictorias maneras de existir, de ser y de manifestarse.

En quinto lugar, así como los griegos se confrontaron a un absoluto politeísmo de valores, también hoy cualquiera puede decidir qué es Dios y qué es el Diablo, qué es bueno o conveniente, malo o inconveniente, que es aceptable o inaceptable, atractivo o repulsivo, etc. No se trata sólo de un nuevo pluralismo de valores sino también de un *antagonismo de valores*. La fraternidad religiosa chocó siempre con las estructuras y valores del mundo, con tanta más fuerza cuanto más se llevaron a la práctica sus consecuencias. Esto se acrecentó a medida que se racionalizaron y sublimaron con arreglo a su propia dinámica las estructuras, las instituciones y los valores del mundo. Por citar dos casos: la religión y la economía entran en tensión debido a que el dinero se convierte en el medio generalizado de intercambio más abstracto e impersonal que existe en la vida humana; y en otro ambiente, la sublimación manifiesta del erotismo dentro de las relaciones reproductivo-familístico-matrimoniales pone al descubierto la tensión entre religión racional y erótica. El mundo entra en conflicto con postulados e instituciones desde diferentes puntos de vista. Gracias a las instituciones, las sociedades pueden conservar los elementos básicos de sus reservas de sentido que transmiten al individuo y a las comunidades de vida en que éste crece y trabaja, pero lo que está en antagonismo o en crisis de valores son precisamente esas instituciones debido a que “ellas controlan el proceso mediante el cual los elementos de sentido son absorbidos por los acervos sociales de conocimiento, de la misma manera que organizan la transmisión de las reservas históricas de sentido a los miembros de la sociedad adaptándolas a nuevas necesidades” (Berger y Luckmann 1997: 108).

En sexto lugar, “el rosado talante de la Ilustración, optimista heredera de la reforma protestante” (Weber, 1983:461) también parece definitivamente muerto, o al menos irse agotando. La Ilustración ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos. Pero lo que vemos hoy es que el mundo, en apariencia enteramente ilustrado, resplandece bajo el signo de una triunfal desventura, de la zozobra ante las funestas consecuencias de decisiones realizadas arbitraria o unilateralmente, o de la inseguridad laboral, callejera, bursátil, doméstica. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Se proponía mediante la ciencia disolver los mitos y derribar lo imaginario. El hombre piensa haberse liberado del terror cuando ya no queda nada o queda poco desconocido, pero lo que presenciamos hoy es que la Ilustración provoca también una vuelta radical a la angustia mítica: los hombres y los dioses pueden intervenir de diversas formas sobre el curso del destino, al final triunfa la existencia, la realidad sobre ellos.

Finalmente, en el trasfondo del análisis del desencantamiento del mundo, la cuestión a la que hago frente no es sólo si “la razón, dividiéndose en una pluralidad de esferas de valor, pueda destruir su propia universalidad” como pretendía Habermas (1987: 321) ni que la unidad de la razón sólo pueda permanecer perceptible en la pluralidad de sus voces, sino fundamentalmente en la “pérdida metafísica de la urdimbre” (Habermas, 1990: 157) como correlato de la experiencia social del hombre. Hacemos frente, creo yo, a la falta de *seguridad ontológica* que no puede dar cuenta del incremento de las contingencias desatadas como

consecuencia de que lo improbable deviene probable, dentro de la pluralización de los mundos de la vida social y de la expansión de oportunidades viales, ambas basadas en la institucionalización de la duda introducida por la ciencia y sus productos.

Entonces, la creciente racionalización e intelectualización no significa, por tanto, un mayor conocimiento general de las condiciones de vida bajo las que se vive, sino que significa el conocimiento o la fe de que, si se quisiera, se podrían conocer en todo momento esas condiciones; significa que, por principio, no existen poderes ocultos imprevisibles que estén interviniendo en la vida de los humanos sino que se pueden dominar todas las cosas mediante el cálculo. Es la desmagificación del mundo, o sea, ya no hay que acudir a medios mágicos para dominar o aplacar a los espíritus, o sacrificar a los dioses, ahora esa dominación la proporcionan el cálculo y los medios técnicos, la racionalidad instrumental (que a su vez entra en crisis en la modernidad). Esto es lo que significa ante todo la racionalización como tal.

La sociedad moderna así desencantada, pero a la vez inmersa en procesos de reencantamiento configurados sobre todo por los avanzados medios de información y comunicación, y las resistencias a los contenidos y a los estilos de ser y de vivir que ellos privilegian, conlleva la tarea de tener que pensarse críticamente a sí misma, como época umbral que abre el horizonte de expectativas del futuro, rompiendo con el viejo destino para hacer frente a un nuevo destino producido por ella misma. Estamos ante el problema de la naturaleza, producción, formas y crisis de la cultura. ¿Cómo se construye este ser humano y sobre todo esta sociedad en crisis llamada también *globalizada*? ¿Persiste el desencanto histórico de la modernidad o estamos ante una especie de re-encantamiento societal?

El núcleo de la modernidad viene dado por la cristalización y el desarrollo de modos de interpretación del mundo, de distintos "imaginarios sociales o visiones ontológicas" (Castoriadis, 1983) de distintos programas culturales, combinados con el desarrollo de un conjunto de nuevas formaciones institucionales, cuyo centro común a ambas representa una *apertura* sin precedentes y una *incertidumbre* en cuyas urdimbres se gesta y manifiesta la crisis cultural que vivimos. La cultura contemporánea está imbuida de estos dos factores que confluyen en diversos espacios mediáticos. Si *cultura* es considerada como la capacidad de producir sentido, es necesario observar quién, desde dónde y cómo se propician esas aperturas y esas incertidumbres.

¿Crisis de la cultura en la globalización o crisis global de la cultura?

Los procesos actuales de diferenciación y de fragmentación cultural, de individuación y de mundialización, así como las reacciones de rechazo que generan, conforman de manera profunda nuestras sociedades occidentales en el momento actual. Estos movimientos telúricos, por decirlo de alguna manera, conllevan en sus travesías numerosas transformaciones: los antiguos medios sociales y las clases sociales determinan cada vez menos las maneras de comportarse y de pensar; las familias, inmersas muchas de ellas en procesos de desintegración, no sólo de separación definitiva sino en otros muchos que minan la identidad y la unidad familiar, ya sólo garantizan parcialmente la transmisión de sistemas de valores coherentes; las grandes organizaciones que conformaban anteriormente la columna vertebral de las sociedades industrializadas (las iglesias, los partidos políticos, la familia y los sindicatos) atraviesan por una crisis de identidad y deserción; el sistema educativo tiene grandes dificultades para adaptarse a un contexto social en perpetua transformación; la diferenciación y la individualización favorecen el desarrollo del pluralismo cultural y la mezcla de referentes culturales heterogéneos; y aunque es claro que los roles sociales no han desaparecido, al menos ahora son menos rígidos que en el pasado. Nuevos grupos surgen sin cesar mientras otros desaparecen sin dejar rastro. Los nuevos modos de sociabilidad son bastante diferenciados y se transforman rápidamente bajo la influencia de las modas o géneros de vida que son en gran medida constituidos por los medios de comunicación.

La crítica de la modernidad es también el quiebre de la cultura entendida como "el conjunto de maneras de pensar, de actuar y de sentir en la triple relación con la naturaleza, con el hombre, y con lo absoluto; un conjunto de modelos de comportamiento, de pensamiento y de sensibilidad que estructuran las actividades del hombre en su triple relación con la naturaleza, con la sociedad, con lo trascendental" (Sélim, 1986:13). Esta cultura, el hogar de la intersubjetividad, de la socialización, de la conciencia del ser, el campo donde se forma el proceso de identidad, es el ámbito quizás más afectado, más cuestionado, más desdibujado, como consecuencia del quebrantamiento ideológico de la modernidad. Los procesos actuales de comunicación, sostenidos por potentes estructuras mediáticas, tienen mucho que ver en esta crítica de la cultura por cuanto generan nuevas *formas de encantamiento*, imaginarios sucedáneos basados en la dinámica del consumo y de la seducción. En este re-encantamiento, los medios de comunicación e información hoy juegan un nuevo papel en la sociedad debido a que son los productores de los grandes relatos en la historia contemporánea, o en esas historias múltiples que podríamos llamar dinámicas de la historia, que ya no siguen una narración lineal del decurso de los acontecimientos desde Occidente, sino que se expresan en *relatos* planetarios de formas más iconográficas.

La pregunta por la relación entre comunicación, medios de comunicación y cultura en la sociedad globalizada, tiene que ver con las formas en que la gente genera sentidos simbólicos y encuentra sus estilos, sus modos de vida, en un mundo donde la

influencia estabilizadora de la cultura como un proyecto común, como un megaproyecto (al estilo de la modernidad) ha sido transformado en un panorama personalizado, simbólico de imágenes y sueños, de fantasías e ilusiones, de viajes y placeres. Por ello el desarrollo histórico sin precedentes de las tecnologías de la comunicación y la dinámica de la globalización que nos rodea por todas partes están cambiando radicalmente la naturaleza y el significado de la cultura. En efecto, “aunque la palabra ‘comunidad’ permanece como una característica clave en el estudio de la comunicación, la ‘cultura’ se está volviendo una empresa individualista y altamente discursiva” (Lull, 2001:132).

La cultura contemporánea tiene como rasgo predominante la complejidad de su organización, de manera que, uno de los principales retos que tiene que enfrentar el analista de la cultura es cuestionar de inicio los modelos que privilegiaban el estudio de los procesos de homogeneización cultural utilizados para el estudio a microescala de las comunidades culturales, pero que también tuvieron repercusiones en las explicaciones macro sobre los efectos uniformadores de la llamada cultura de masas y sus efectos globalizadores en la cultura contemporánea. Ello es así porque la llamada *globalización* modifica profundamente los procesos de localización de la cultura, cuyas dimensiones primordiales se ven alteradas por nuevas proximidades y distancias tecnificadas que afectan la naturaleza de la vida diaria. Pero dicha transformación también es transformada por la actividad social cotidiana mediante la cual se interiorizan y resignifican las experiencias mediáticas en el contexto de las interacciones sociales cara a cara (Tufte, 1994).

Uno de los rasgos contemporáneos de la sociedad es esta *globalización* o mundialización de la cultura, que mencioné en el párrafo anterior, la cual nos remite a la idea de que los procesos de tecnificación de la información y las comunicaciones de masas tienen repercusiones en la fragmentación y en la desinstitucionalización de los grupos tradicionales de la sociedad (De la Torre, 2001: 100). Por ejemplo, las iglesias tradicionales hoy compiten con otras instituciones en la producción y administración de las creencias sobrenaturales, de la sacralización grupal y de la difusión de modelos de salvación y trascendencia.

A lo que nos enfrentamos es a una construcción ideológica atractiva llamada *aldea global* que, si bien contribuye a una masificación de la cultura de consumo, también se encuentra cohabitada por la diversidad de nuevas tribus identitarias que se conforman mediante ritos o prácticas compartidos cuya novedad reside en que sus referentes de identificación tribal no corresponden única y unívocamente a las formas tradicionales de organización social localizadas en el espacio y el tiempo físico, sino que se encuentran referidas a registros de identificación *mass mediáticos* que conectan y reubican la cultura local en las redes de la globalización transnacional (García Canclini, 1995).

A diferencia de algunos autores que consideran los efectos de la globalización cultural como enajenación, hay quienes plantean que de acuerdo con las perspectivas individuales o subjetivas inmersas en subculturas particulares se recrean y politizan los discursos al ritmo de las acciones cotidianas (Martín-Barbero, 1986). Lo *contemporáneo* se distingue entonces por la coexistencia de la masificación de la cultura y la diversidad de identidades sociales cuya intermediación complejiza las formas de comprensión de la realidad cultural contemporánea. Giddens dirá que dicha sintomatización de la cultura “expresa el dilema de la unificación frente a la fragmentación de la experiencia de la identidad del yo” (1994:240). Este punto merece una especial reflexión en este ensayo.

Si la conformación de lo social parece resquebrajarse ¿podemos hablar de que aún se generan identidades? Y si es así ¿cómo se generan esas nuevas identidades en esta época de globalización? Un acercamiento bastante plausible a mi parecer es el que considera que las identidades hoy pueden generarse por *pertenencia*, es decir, como colectivo institucionalizado como matriz socio-territorial, o por *referencia* a marcos de producción y distribución simbólica global, por ejemplo las comunidades místicas, las nuevas tribus urbanas, los estilos de vida influenciados por modelos de consumo, o las comunidades emotivas en los chats (Giménez 1993). Es decir, las identidades contemporáneas se producen más allá de las instituciones, de las regiones, de las civilizaciones culturales, de los territorios, de los núcleos familiares debido a que ciertas identidades se gestan a través de las mediaciones comunicativas, las cuales acortan distancias para poner a disposición de la sociedad símbolos y significados que operan como marcos de identidad referenciales que antes eran muy lejanos y por tanto inaccesibles para ciertas culturas locales. A esta dinámica obedecen los movimientos *punk* o *hippie* cuando son reciclados para ofrecerse como mercancía de consumo, o también las manifestaciones musicales, las modas, lenguajes y símbolos que operan como prototipos de lo que uno desea ser y que por tanto moldean no sólo las formas de consumo sino también las formas de vida.

Sin embargo, las identidades primarias (familia, etnia, comunidad) lejos de disolverse en los procesos de urbanización y ciudadanización siguen siendo vigentes en la generación de las identidades colectivas urbanas y operan como marcos a partir de los cuales se incorporan, moldean y modulan los referentes identitarios globales mediante consumos culturales diferenciados (De la Peña y De la Torre, 1994). Con todo, los medios de comunicación, en especial la televisión, se han convertido en una parte integral de la vida cotidiana donde “la modernidad y la domesticidad se mezclan y crean nuevos híbridos de nuestra organización del tiempo, el espacio y las relaciones sociales, y en nuestra formación del yo y de las colectividades” (Tufte, 1997:93).

Hoy los sucesos distantes se integran a la experiencia individual y grupal desde contextos tradicionales. En el nuevo contexto de la era de la información, las experiencias mediáticas constituyen marcos de interacción y referentes de identificación grupal que están presentes en los contextos donde se localiza la actividad social de los individuos. Dicho de otra manera: lo local se globaliza y lo global se localiza (García Canclini, 1995) pues ambos polos conforman dos caras de la misma moneda a la vez que interactúan produciendo efectos diversos y contrastantes. Por ello hay quienes definen la cultura de la modernidad tardía o posmodernidad como la crisis de los valores universales y universalizantes, ya que las promesas de la ciencia, de la razón y el progreso estén lejos de responder a los ideales y necesidades de los individuos. Ello conduce también a la crisis de identidades sociales, que se caracteriza por la inseguridad ontológica que ya mencioné más arriba, es decir, una cultura sobre la cual los actores sociales han perdido puntos de referencia sólidos y accesibles y donde la capacidad de control sobre las fuentes de su experiencia es cada vez más inaccesible. Sin embargo, también se experimenta una especie de reencantamiento, de revaloración de las identidades particulares, incluso como exacerbación de los particularismos, sean locales o nacionales (Castells, 1999).

La tragedia de la cultura moderna quizás se expresa en el predominio de la cultura objetiva sobre la cultura subjetiva. Así como Weber observaba al final de *“La ética protestante y el espíritu del capitalismo”* el advenimiento del utilitarismo instrumental, del hombre especialista sin espíritu, gozador sin corazón, como algo característico de la modernidad avanzada, así Simmel contrapone, en su consideración más clara de su diagnóstico de la crisis cultural moderna, el ideal ascético de vida franciscano: *“Nihil habentes, omnia posidentes”* (1) con el ideal del hombre moderno *“Omnia habentes, nihil posidentes”* (2) de tal forma que esta cultura moderna tardía (algunos como Lipovetsky y Bauman dirán “posmoderna”) es una cadena infinita de medios sin fines.

Asistimos a lo que Bauman llama el desvanecimiento de todo lo sólido en el aire y la permanencia de todo lo líquido en la realidad (Bauman, 2004). El desencanto(s) que ya analizamos, tiene implicaciones no sólo en la constitución social sino que incide directamente en todas las manifestaciones sociales. La ausencia de algo definitivo en el centro de la vida empuja a buscar una satisfacción momentánea en excitaciones, satisfacciones en actividades continuamente nuevas, lo que nos induce a una falta de quietud y de tranquilidad (hasta velar por la seguridad quita la tranquilidad) que se puede manifestar como el tumulto de la gran ciudad, la manía de los viajes, la lucha despiadada contra la competencia, la falta específica de fidelidad moderna en las esferas del gusto, los estilos, las relaciones. La ambivalencia parece ser el estatuto (el *sitz im leben*: espacio vital) de la recomposición cultural propia de la era de la globalización.

Consideraciones en torno a la ambivalencia y a los aportes **en** y **desde** la comunicación

Las nuevas comunidades culturales se forman hoy de nuevas maneras, diseñando así una transformación fundamental de la experiencia humana. Los desencantos y reencantos propios del momento histórico y los procesos que describí anteriormente producen un individuo que constantemente se reinventa un horizonte de sentido más o menos coherente ayudándose con fragmentos provenientes de antiguos sistemas de sentido y de creencias las cuales conjuga entre sí, siguiendo para ello los instructivos que expide la sociedad mediática mundializada.

Pareciera que estamos ante un individuo ambivalente. La ambivalencia no es el triunfo del mal como accidente del bien, tal como sugiere una cierta apologética religiosa y luego ilustrada. Es la accidentación misma de lo real. Esta es la radical paradoja a la que hace frente la modernidad: la ambivalencia que se pretende reducir con el orden de la modernidad, se quiebra en la crisis de la misma. Ésta reúne a la cultura de la inmediatez, de la instantaneidad, de la sensación, del impacto, del “ahora en todos los sitios” que despliegan las nuevas tecnologías de tele-visión, de tele-acción, con esa otra cultura de la urgencia entre cuyos máximos exponentes vislumbramos tanto a los directores de empresa o a los periodistas, como a los piratas informáticos, los terroristas y contraterroristas, los narcotraficantes, etc.

La modernidad de la producción conlleva el exacerbamiento de la modernidad de consumo. El personaje característico de nuestro tiempo es un ser humano capaz de escoger, decidir y crear, que aspira a ser autor de su propia vida, creador de una identidad individual, es un ser humano, como ya mencioné antes, *hereje*. Elegir es ese imperativo ineludible del que no podemos escapar. Hoy podemos escoger hasta el propio Dios (o elegir ser dioses nosotros mismos) cuando antes, en las narraciones mitológicas subyacentes a las religiones históricas, era él quien nos elegía, incluso como pueblo. La individualización, en este sentido, significa que la biografía personal es arrancada de determinaciones dadas y es situada en manos del individuo, dependiente de sus decisiones. Pero este hecho no implica necesariamente que hayamos acabado con el destino como tal. La apertura e indeterminación del futuro no significan la erradicación del destino sino más bien el comienzo de su producción social. Hemos pasado del destino *dado* metasocialmente (Dios, la naturaleza), al destino *producido* socialmente como consecuencia de la multiplicación del espectro de posibilidades, de “nuevas incertidumbres pero esta vez manufacturadas socialmente” (Giddens, 1994a: 122). Lo relevante, sociológicamente hablando, es cómo aparece este destino colectivo institucionalmente configurado en el

contexto vital de la gente en una sociedad individualizada y mediatizada.

En un artículo publicado en 1995, "*Searching for a centre that holds*", Bauman utiliza un símil que me parece muy plausible: es como si el espejo cóncavo que refleja la cosmovisión descentrada moderna se hubiera cuarteado sin hacerse añicos, y que cada fragmento produce su propia perspectiva total, sin embargo, la superficie del espejo con su mirada de pequeñas fisuras es incapaz de producir una imagen unificada. Así, vivir nuestra propia vida significa que las biografías corrientes se convierten en biografías que hay que escoger, biografías de bricolaje, biografías de riesgo, a veces rotas o descompuestas. En la medida en que la gente se libera de una serie de ligámenes y privatiza toda una serie de nuevos proyectos vitales, se produce un doble efecto: por una parte, al devenir las formas de percepción privatizadas, los horizontes temporales de percepción se estrechan más y más, hasta el caso límite en que la historia se encoge en torno a un presente eterno (pensemos en las dificultades cada vez más acuciantes de los niños para reconocer los contextos vitales de los padres o de los abuelos); por otra parte aumentan los constreñimientos que configuran la propia biografía precisamente a través de nuevos horizontes institucionales.

Los individuos *liberados mediáticamente* se convierten en dependientes de una formación escolar, en dependientes del consumo, en dependientes de las regulaciones y providencias típicas del Estado, de las planificaciones del tráfico, de las ofertas de consumo, de las posibilidades y modas de la atención médica, psicológica y pedagógica, así como de lo que Adorno y Horkheimer llamaron "industria cultural" que manufactura el gusto orientado al consumo de masas (1996). En una sociedad diferenciada funcionalmente, todo individuo ha de poder tener acceso a cualquier sistema funcional pues todo sistema de ese tipo incluye a la totalidad de la población, pero sólo en lo tocante a aquellos fragmentos de su modo de vida que resultan relevantes para la función de que se trate. En lugar de los vínculos y formas sociales tradicionales, ya vimos que aparecen instancias secundarias que determinan la biografía del individuo y que, a contracorriente de la capacidad de decisión individual, la cual se impone como forma de conciencia, lo convierte en objeto de modas, relaciones, mercados. Este es el talante cultural del hombre de hoy: a pesar de, o debido a, las directrices institucionales y la inseguridad (a menudo incalculable) nuestra vida está condenada a la actividad. Si uno tiene una vida propia, el fracaso también es propio. Es en esta determinación existente entre la liberación y la dependencia donde se sitúa la crisis cultural actual, la ambivalencia moderna o la modernidad ambivalente, en términos de Bauman. Así pues, la complejidad cultural de hoy consiste en que la diversidad de manifestaciones culturales se debe en gran parte a la confrontación entre la homogeneización funcionalista y la múltiple fragmentación de los referentes de sentido (Touraine 2000). Esta última, rasgo esencial de la llamada posmodernidad, se percibe en la multitud de perspectivas y voces mediáticas, en la incredulidad en los grandes paradigmas ideológicos, estéticos y axiológicos, en el debilitamiento de los referentes tradicionales de la autoridad y en el vaciamiento de las instituciones.

De tal manera que si bien es cierto que las fuentes de producción y los canales de distribución de la cultura ya no son únicamente localizables en el entorno inmediato, pues la comunicación, revolucionada por las nuevas tecnologías de la información se ha convertido en un poder invisible que está presente en los procesos de interacción cotidiana, también lo es que las comunidades primarias constituyen una base sólida de sentido colectivo. Así, lo local continúa siendo una unidad de análisis indispensable para entender la relocalización de lo global y la globalización de lo local que debemos considerar al momento de establecer criterios, anclajes o abordajes de nuestras metodologías en el estudio de lo socio-cultural.

¿Cuál puede ser entonces la naturaleza, función o rol de la comunicación en este ambiente societal que vivimos, llamado era de la globalización? Ya vimos que como escenario y concepto es complejo definirla y entenderla pues nace de la confrontación, de la incertidumbre, de la crisis mundial. Su idea no se agota con la explicación de fenómenos puntuales como innovación tecnológica, crecimiento y expansión financiera, mercados transnacionales de capitales, interculturalidad y transculturalidad, revolución informática, etc. Podemos entenderla también como otra expresión de la transformación y extensión del capitalismo desarrollado, y la consecuente construcción de nuevas relaciones con la cultura, la industria, la economía, la sociedad y la política a nivel planetario. La dinámica globalizadora aparece, por ejemplo, como el fenómeno que rompió fronteras hacia el Sur y las cerró hacia el Norte.

Dentro de este complejo panorama, descrito de manera muy sucinta, la *comunicación* como cambio de saber y como actividad tiene mucho por hacer y aportar. Por mencionar sólo algunos elementos, la comunicación tiene el reto de entender, explicar y, en lo posible, contribuir a la solución de los problemas de injusticia y subdesarrollo, principalmente en nuestros países suramericanos mediante la generación de marcos de comprensión de los fenómenos sociales y la expresión de las minorías, trabajando a favor de la democracia, la transparencia y la justicia social. La comunicación también debe plantearse la adopción de un serio compromiso con los procesos de cambio y de desarrollo local, regional, nacional y transcontinental, así como continuar explicando los fenómenos sociales, culturales y políticos que se suceden a diario, particularmente en la ciudad y algunos de ellos como producto de las industrias culturales. Aspecto complicado peor por demás necesario es también que la comunicación debe repensar constantemente sus métodos y objetos de estudio, dando prioridad a la reflexión en torno a la capacidad simbólica del

hombre y sus nuevas formas de comunicarse y relacionarse con el contexto y la tecnología.

Este amplio espectro de apertura, incertidumbres, ambivalencia y posibilidades influye también en la actividad de investigación de la comunicación pues proporciona un panorama amplio y complicado de fenómenos por analizar, describir y a los cuales aportar, por citar sólo algunos: comunicación y nuevas tecnologías de la información, comunicación y nuevas formas de producción y distribución del conocimiento; comunicación y nuevas sociedades (redes, comunidades electrónicas, comercio electrónico, internet, economías digitales, negocios virtuales, teletrabajo, etc.); comunicación y procesos de aprendizaje (conocimiento, lógicas del pensamiento, escuela, recepción crítica de medios); comunicación, cultura y sociedad (diálogo de civilizaciones, conflicto, interculturalidad, religión, globalización, medios e imaginarios, mediaciones y significaciones en la contemporaneidad); comunicación y ciudad (realidades semióticas, espacios públicos y privados, memorias colectivas, imaginarios urbanos, video-vida y video-ciudad, arte público); comunicación y desarrollo (construcción de ciudadanías, territorios de conflicto, medios participativos); comunicación y poder (democracia, política, empresa) entre muchos otros entre los cuales ya existe un considerable corpus de investigadores y de conocimientos, algunos aún en incipiente desarrollo y que por lo tanto precisan aportes significativos que incrementen no sólo la legitimación de la disciplina sino también la producción y negociación de políticas de mejoramiento efectivas de aplicación factible.

Observar atentamente nos conduce a generar una diferencia mediante una distinción que deja fuera de sí lo que no queda diferenciado por ella. Hay más cosas que podríamos observar e incluir en la ponderación sobre modernidad y cultura. Esta es sólo una mirada más del bricolaje, una aportación esforzada que no pretende ser concluyente ni definitiva, podríamos decir: ¿una mirada posmoderna glocalizada? ¿Probabilidades fundamentales o directrices provisionalmente asumidas, como diría Nietzsche?

Notas

(1) No tener nada material, poseer todo lo espiritual.

(2) Tener todo lo material, no poseer nada espiritual.

Bibliografía

- Bauman, Zygmunt y Tester, Keith. (2002) *“La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones”* Barcelona, Paidós.
- Bauman, Zygmunt. (2004) *“Modernidad y ambivalencia”*, Barcelona, Anthropos.
- Bell, Daniel. (1977) *“Las contradicciones culturales del capitalismo”*, Madrid, Alianza.
- Berger, Peter L. (1980) *“The heretical imperative”*, New York, Basic Books.
- Berger, P. y Luckmann T. (1997) *“Modernidad, pluralismo y crisis de sentido”*, Barcelona, Paidós.
- Castells, Manuel. (1999) *“La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Tomo I”* México, Siglo XXI.
- Castoriadis, Cornelius. (1989) *“La institución imaginaria de la sociedad”*, Barcelona Tusquets, 2 volúmenes.
- Duvignaud, J. (1972): *“La sociología. Guía alfabética”*. España, Anagrama.
- De Certeau, Michel. (1993) *“La escritura de la Historia”*, México, UIA.
- De la Torre, Renée. (2001) *“Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales”* en *Metapolítica*, num.17, enero-marzo, México.
- Donati, P. (1991). *“Teoría relacional de la sociedad”*, España, Angeli.
- García-Canclini, Néstor. (1995) *“Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización”*, México, Grijalbo.
- Giddens, Anthony. (1994) *“Modernidad e identidad del yo”*, Barcelona, Península.
- Giddens, Anthony. (1994a) *“Más allá de la izquierda y la derecha”*, España, Península.
- Giménez, G. (1993) *“Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”*, en G Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, México, CONACULTA.
- Habermas, Jürgen. (1987) *“Teoría de la acción comunicativa. Vol. 1”*, Madrid, Taurus.
- Habermas, Jürgen. (1990) *“Pensamiento postmetafísico”*, Madrid, Taurus.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1996) *“La dialéctica de la ilustración”*, Madrid, Trotta.
- Huntington, Samuel P. (1993) *“¿Choque de civilizaciones?”*, Madrid, Tecnos.
- Ianni, Octavio. (2000) *“Enigmas de la modernidad-mundo”*, México, Siglo XXI.
- Jung, Carl Gustav. (1938) *“Psychology and Religion”*, USA, Yale University Press.
- Lull, James. (2001) *“Culture in the communication age”*, London, Routledge.
- Nelson, B. (1981) *“In the roads of modernity: conscience, science and civilization”*, New Jersey, Totowa.
- Neumann, Erich. (1984) *“Origin-history of the awareness”*, Frankfurt, Rascher.

- Rorty, Richard. (1999) *"Contingencia, ironía y solidaridad"*, Barcelona, Paidós.
- Sélim, A. (1986) *"L'identité culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation"*, París, Anthropos.
- Touraine, Alain. (2000) *"Crítica de la modernidad"*, México, FCE.
- Tufte, Thomas. (1997) *"Televisión, modernidad y vida cotidiana"* en *Comunicación y Sociedad*, num. 31, Guadalajara, DECS-Universidad de Guadalajara.
- Vattimo, G. (1990) *"Las aventuras de la diferencia"*, Barcelona, Ediciones 62.
- Vattimo, G. y otros. (1990a) *"En tomo a la posmodernidad"*, Barcelona, Anthropos.
- Wallerstein, Immanuel, (1974) *"El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI"*, México, Siglo XXI.
- Weber, Max. (1983) *"Ensayos sobre sociología de la religión Vol. 1"*, Madrid, Taurus.