

**La teoría de la comunicación en torno a la condición de ser moderno:
Habermas, Foucault y Mattelart**

Theory of Communication on the human being in the condition of modern
social subject: Habermas, Foucault and Mattelart

Dr. Emilio Barreto Ramírez^{1*}

¹Universidad de La Habana, Facultad de Comunicación, Cuba.

*Correo electrónico: emiliobarreto@fcom.uh.cu

RESUMEN

El artículo analiza el consumo como la génesis de la bifurcación del curso de la Modernidad en las sociedades actuales y propone, desde la Teoría de la Comunicación, un rumbo para que el sujeto social recupere el aliento emancipador de la Modernidad temprana.

Palabras clave: Modernidad; sujeto social; Iluminismo; ciudadano; receptor.

ABSTRACT

The article analyzes the expenditure as a bifurcation of Modernity into societies nowadays. Consequently, it proposes, from Theory of Communication, a way to recover the breath of liberation for the human being as a social subject according to the early Modernity.

Keywords: Modernity; social subject; Enlightenment; citizen; expenditure.

Recibido: 5/09/2018

Aceptado: 19/10/2018

INTRODUCCIÓN

En *La Modernidad: un proyecto inconcluso*, Jürgen Habermas se pregunta: “¿deberíamos tratar de revisar las intenciones del Iluminismo o reconocer que todo el proyecto de Modernidad es una causa perdida? El interrogante devela una alarma que es preciso atender en aras del completamiento de un proceso iniciado con una dinámica absolutamente revolucionaria, cuyo contenido era el carácter emancipador del sujeto social que ahora la postmodernidad ha dado en sofocar sobre la base de la dislocación del consumo como categoría de análisis.

En concreto, la preocupación de Habermas radica en la fuerza que exhibe la postmodernidad en su condición de debate enfrascado en fundar una nueva Era que, para el teórico alemán, “se presenta, sin duda, como Antimodernidad”. Tal sentencia Habermas la ensaya en el análisis de una perspectiva sensorial que identifica la contaminación de todos los ámbitos del discernimiento, es decir, las preocupaciones del trabajo intelectual. De ese modo (antimoderno) se ha procedido al empoderamiento de concepciones positivistas que constituyen lo inmanente en la postmodernidad.

En Habermas, la noción de moderno entraña un compromiso con la episteme marcada por Hans Robert Jauss, para quien el término proviene de la voz latina *modernus*, la cual fue empleada primeramente en el ocaso del siglo V. Cosa curiosa, pues se trata de la centuria que dio inicio a la Era Medieval. Entonces, lógicamente, no revelaba un compendio ético, esto es, humanista; en todo caso, era redituable en ella la distinción de lo más actual en cuestiones de cotidianidad. El concepto se hallaba constreñido en el diarismo de la cristiandad, empeñado en desterrar al pasado el paganismo romano. Luego, con una diversidad de acepciones, con lo moderno se ha pretendido dar testimonio de una y otra conciencia enmarcada en sus respectivas épocas. Con esa

ITINERARIOS DE INVESTIGACIÓN

metodología, los ciclos temporales han tratado de autoexplorarse en la capacidad de provocar el tránsito de lo extemporáneo a lo novedoso.

Sin embargo, el pensador alemán ha concebido otra sistematización en torno a lo moderno: la de establecer siempre una concordancia animosa con los preceptos de la investigación científica a partir primero de la nueva mentalidad experimentada en el Renacimiento y después desde la duda cartesiana. A partir de aquí se divisa una transformación en la seguridad inspirada en la ciencia con el propósito de procurar la consecución del progreso ininterrumpido de la razón con verdadero talante humanista. Esta es una expresión genuina de la conciencia moderna.

Tal mirada se localiza primero en tiempos de las Lumieres e ipso facto en la teleología de la vorágine revolucionaria de La Bastilla. Este segmento del tiempo, lógicamente, no se quedó intacto, es decir, inamovible. Ya para entonces la dialéctica era un medidor de categorías y dimensiones tanto en la investigación científica como en la praxis política. En el transcurso de la centuria decimonona el romanticismo le confirió un nuevo aliento a la Modernidad, pues arremetió contra los enquistamientos del historicismo: era una concepción de lo moderno que constituía un altercado tangible entre lo tradicional y el presente más inmediato.

Finalmente, para Habermas la peculiaridad de lo moderno es lo nuevo: aquello que es necesario superar porque ha pasado a ser lo viejo, esto es, lo antiguo como consecuencia del estilo envejecido que exhibe. Entonces, la Modernidad sustentada por Habermas tiene una matriz eminentemente estética y se sostiene claramente desde la Teoría y la Historia del Arte. La preocupación del teórico alemán es la de propiciar siempre un diálogo entre las nociones de estilo y clasicismo, respectivamente. El resultado es el siguiente: el estilo, per se, puede y debe pasar de moda, pero lo clásico constituye el soporte duradero, es decir, lo que posibilita la permanencia en la contemporaneidad.

Esta noción de moderno, cuya dimensión mayor es el análisis estético, termina por hacer reductiva la comprensión de Habermas. La Modernidad, vista exclusivamente desde el aparato categorial del arte, con certeza se hace incompleta porque no se detiene en el peso específico de las formulaciones del Contrato Social y los Derechos del Hombre: dos compendios originados en las nociones del liberalismo avanzado: primero en el ensayismo político, económico y social en tiempos del Iluminismo y luego fraguados en la avalancha republicana emanada de la Revolución Francesa de 1789.

ITINERARIOS DE INVESTIGACIÓN

Desde esa perspectiva, el caudal de la Modernidad estética es tal cuando desde el arte interpreta la praxis político-social de la Modernidad, o sea, con la mediación de la teoría del arte se hace visible la elevación del individuo a la condición de sujeto social: participativo y creador en el ámbito desde el cual le asiste el cumplimiento de un encargo social.

RESULTADOS

Desde la perspectiva de la elevación del individuo a la condición de sujeto social, Michel Foucault realiza un regodeo de varios razonamientos de Immanuel Kant en el artículo “¿Qué es la Aufklärung? Foucault apunta en Kant la Aufklärung (Iluminismo en alemán) como una consumación, esto es, una simetría con lo anterior que ha sido relegado a la obsolescencia. En concreto, Foucault retiene tres o cuatro rasgos que considera importantes para comprender el sentido en el cual Kant ha planteado la cuestión filosófica del presente.

En primer lugar, Foucault resalta en Kant una distinción de la Aufklärung como el programa social mediante el cual el individuo está llamado a ascender, necesariamente, a la mayoría de edad en su condición de ciudadano que ha dejado de ser vasallo. Específicamente se destaca el entendimiento de Kant con respecto a la salida de la “minoría de edad” y entrada a la “mayoría de edad”. Esta relación activa en el individuo una especie de disposición para poner en juego la racionalidad que constituye lo inmanente en la Modernidad. Una clave en el discernimiento en torno a ser moderno – según Kant– Foucault la ubica en la capacidad de cada ciudadano a la hora de aceptar la autoridad, pues la Aufklärung se puntualiza en la novedad de la relación “entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón”.

En Kant –mediado por Foucault– la Aufklärung ha de ser caracterizada como un proceso en pleno desarrollo; en consecuencia, es también un encargo social sostenido como obligación (acaso moral). Esto puede explicarse sobre la base del estado de minoría de edad del individuo recién salido del feudalismo. Aun cuando el feudalismo fue un sistema de poder desinstitucionalizado, tanto para Kant como para Foucault el individuo elevado a ciudadano, o sea, sujeto social, adquiere el compromiso de actuar responsablemente ante la nueva condición de ostentar la mayoría de edad en el ámbito

ITINERARIOS DE INVESTIGACIÓN

del desempeño social. Para ello, resulta imprescindible que ejecute con eficacia un cambio que es preciso lleve a cabo al interior de sí mismo.

Esto Foucault lo llama la divisa: una distinción, un talante que identifica al ciudadano como alguien cuya acción social lo hace un moderno capaz de irradiar una vocación de Modernidad. Y esto lo porta el ciudadano a manera de una consigna –o divisa– para el enaltecimiento de su propia mismidad. Y es, de paso, el único método para proponerlo a la otredad. Esa consigna es la siguiente: ten la osadía de conocer, de indagar para llegar a saber. En consecuencia, es razonable meditar que la *Aufklärung* es, al mismo tiempo, un proceso a través del cual los colectivos de personas perfilan sus respectivos ámbitos de desempeño social a partir del valor que sean capaces de ejercer, individualmente, en el ruedo de lo social.

Para tal desempeño del individuo convertido en sujeto social, Kant identifica los siguientes dos sistemas de atributos fundamentales: los espirituales e institucionales, más los éticos y políticos. Ambos se hacen visibles cuando aparece la obediencia más el por ciento que le corresponde a la acción de razonar. En el ámbito del desempeño de lo social, al nivel de lo institucional, como es lógico, se hace necesario ejecutar no pocas acciones de obediencia que se tornan pautadas por el compromiso con lo institucional, esto es, el sentimiento de pertenencia a una institución por la cual se testimonia un afecto especial y duradero. De esa forma, la obediencia es posible llevarla a cabo aun cuando el acto de razonar dé por resultado un diferendo con el mandato que es impostergable obedecer. Ese sentido de la obediencia pudiera incluso constituir una sublimación de la entrada del individuo en su mayoría de edad como ciudadano, o sea, como sujeto social con talante de Modernidad.

Lo anterior pone de manifiesto un nuevo diálogo que Kant entiende como únicamente posible en la Era Moderna: la puesta en juego del uso privado y el uso público de la razón, respectivamente. El individuo, hace efectivo el uso privado de la razón cuando tiene el encargo de llevar a vías de hecho una acción en el ámbito de lo social como persona pública (o sea, con cargos a ejercer en el servicio público).

A partir de aquí es que Foucault entiende la Modernidad como una actitud, lo cual implica mucho más que un período o una Era de la historia de la humanidad. De ahí, entonces, es que se transparentan las implicaciones éticas y políticas del ser moderno.

ITINERARIOS DE INVESTIGACIÓN

Tanto Habermas como Foucault procuran conseguir una apoyatura epistemológica en el pensamiento de Charles Baudelaire. Ello es quizás el único razonamiento en el cual coinciden. Pero el alemán busca en Baudelaire una perspectiva ubicada estrictamente en el campo de la estética. Foucault, sin embargo, insiste en la naturaleza revolucionaria mediante la cual los liberales de avanzada contrajeron en 1789, públicamente, un compromiso de futuro con las clases sociales a las cuales lideraron con el objetivo de concretar una revolución cuyo programa ha quedado trunco en cuestiones relacionadas con los derechos del hombre más allá de lo acontecido en el Primer Mundo y en lo concerniente al desigual desarrollo científico y económico. Baudelaire, apunta Foucault, se esmera en caracterizar la Era Moderna por la seriedad a través de la cual se perciben las rupturas del tiempo: se trata de grietas en la tradición acaso por lo que tiene de novedoso el acontecer. Y ello parece estar mediado por el proceso de secularización indetenible que constituyó el ropaje de gala de la Revolución Francesa.

Por eso Baudelaire se acerca a la Modernidad para conceptualizarla como aquello que es temporal, circunstancial. Aun así, Foucault se percata de la existencia en Baudelaire de una tendencia a reconocer, como vocación de ser moderno, la asunción de una dinámica social interminable, es decir, dialéctica, cuyo objetivo es adecuar las actitudes individuales a los intereses de tal dinámica. Así, la Modernidad se hace específica en las voluntades que facilitan la captación de cuanto se puede palpar como destacado en cada tiempo presente. Para vivir la Modernidad, entonces, es imprescindible conocer, reconocer y volver a visitar el inmenso caudal localizado en los postulados de John Locke y de Ernst Condillac; ambos, respectivamente, enaltecían la grandeza de lo sensorial cuando la tarea es explorar los destellos sociales de cada tiempo presente. Por consiguiente, ser moderno exige una vez más individuos dispuestos a protagonizar épicas sociales incluso a escala de la mismidad: siempre sobre la base de dar testimonio público en relación con la capacidad de decidir para sí mismo a partir de una elevación del rasero que brindan las razones totales, o sea, las de la pasión en franco diálogo con las de la conciencia.

La teoría de la comunicación social ha hecho un diagnóstico certero del estado de la cuestión en torno al extravío de las razones que han alejado al individuo de las sociedades actuales de la condición de ser moderno. El aparato categorial es el resultado de las indagaciones de Armand y Michelle Mattelart en el ensayo *El retorno al sujeto*. En ese texto se da cuenta del establecimiento de una aquiescencia profunda sobre la

ITINERARIOS DE INVESTIGACIÓN

disposición del sujeto social como ente activo en su condición de receptor-consumidor. Y con tal formulación, el diagnóstico reconoce en la elevación desmesurada del consumo como el flagelo que distorsiona la vocación real de vivir la Modernidad.

Esta perspectiva se desarrolla a tenor de la gran sacudida de método en la investigación social que está mediando la forma en la cual se perciben las discrepancias sociales. Aquí las dimensiones para medir categorías tales como recepción y consumo pudieran ser el poder, el valor y el valor de uso. Eso, si tomamos muy en cuenta la siguiente realidad: después de la clausura del socialismo real en 1991, con el desmontaje de la URSS, casi todo pugilato científico entre los investigadores de izquierda y de derecha ha consistido, en medida notable, en la búsqueda de vías para la reapropiación del valor como categoría de análisis con su correspondiente contenido, acaso resemantizado en la visión de la izquierda en consonancia con nuevas miradas al pensamiento de Marx. La derecha, por su parte, ha intentado repetidamente la desacralización de toda perspectiva cercana a la legitimación del espacio, del tiempo y del sujeto como dueños legítimos del valor de uso del tiempo, del espacio y de los saberes todos. En concreto –señalan los Mattelart– se trata de la lucha por el valor de uso de la existencia. Por eso, para comprender verdaderamente el debate político sobre las diferencias sociales es necesario repensar nuevamente la noción de valor de uso, pues el contenido de ella son las mediaciones discursiva y ética, respectivamente, que denotan la entrada del individuo en la mayoría de edad, es decir, a la condición de ser moderno.

La economía neoclásica entiende el valor de uso como independiente del valor de cambio. Esta es una visión positivista porque ubica al sujeto fuera de la sociedad, o sea, una especie de homo economicus estrictamente racional que no precisa de la socialización para evaluar sus propias expectativas. En el estructuralismo el valor de uso realiza únicamente una tarea de segundo orden, pues el valor de cambio augura la relación diferenciada entre el sujeto y el objeto. Desde esa perspectiva, el sujeto mismo actúa –y puede ser considerado– objeto de usos disímiles. Lo que interesa aquí es la lucha al interior del valor de cambio y para contrarrestarlo en el ámbito de la producción y la puesta en circulación. En este caso, los Mattelart afirman que el propósito final es reclamar la adjudicación del valor de uso para liberar a la ciencia del funcionalismo: visión que, tanto en la derecha como en la izquierda, ha sucumbido al positivismo dispuesto siempre a solapar conflictos sociales sin que éstos hayan sido resueltos.

ITINERARIOS DE INVESTIGACIÓN

En relación con el rescate de la condición del ser moderno, la perspectiva del retorno al sujeto –en la acepción de consumidor–, así como la asunción de una mirada renovada al valor de uso, favorecen la posibilidad de establecer una episteme desde la comunicología, a partir de la cual se puede explorar la teleología de los puntos de conexión entre las ciencias de la comunicación y la sociedad civil. De ese modo – señalan Armand y Michelle Mattelart–, es posible indagar en el centro de las teorías sobre la reproducción social. En este punto se sitúan los debates sobre la sociología de la cultura, de Pierre Bourdieu, así como sobre la teoría de la ideología, de Louis Althusser.

Pero en la obra de los Mattelart, la teoría de Bourdieu sobre la reproducción social, aun cuando constituye el único discurso que ha pasado la prueba de la caída de los paradigmas, acaecida al interior de las ciencias sociales, termina por sobreabundar en lugares comunes, sin los espacios por donde deba y pueda andar el sujeto desclasado en la sociedades actuales despojadas del aliento moderno.

Se trata de la reproducción y la distinción de los dominantes: un espacio restringido desde el cual es posible observar los diálogos entre la sociología de la reproducción y alguna noción de democracia (más exactamente de la socialdemocracia). La teoría de Bourdieu, ciertamente, es justiciera, al tiempo que exhibe glamour, es decir, talante. Pero, a pesar de ello, termina por mostrarse inadecuada para resolver los problemas que mantienen en la pesadumbre a las clases populares. El carácter limitante radica en la acción de relegar a las clases populares a un espacio muy distante del desarrollo cultural. La distinción de Bourdieu, al llevar a estos sectores poblacionales hacia lo material, los deja inertes: los inmoviliza. Esta acción, Armand y Michelle Mattelart la califican de exclusión de toda capacidad de elección individual. Estas teorías son aprovechables, pero, a juicio de Armand y Michelle Mattelart, no se aproximan a otras categorías más a fines con los reclamos de las clases más necesitadas.

La metodología que distingue, recomienda y ofrece la perspectiva del retorno al sujeto mira más a las prácticas culturales de las clases bajas de la sociedad. A través de estas prácticas pudiera pensarse en la construcción de aproximaciones novedosas: capaces de impugnar la propuesta hegemónica de existencia de colectivos inmovibles, habilitadas para investigar en torno a la cultura como espacio de producción de sentido para el establecimiento de metodologías contrahegemónicas.

ITINERARIOS DE INVESTIGACIÓN

Al respecto, la teoría de la comunicación, en la perspectiva del retorno al sujeto, ha enaltecido los resultados de las investigaciones de Jesús Martín-Barbero, quien ostenta la primacía de haber profundizado en el consumo de la producción de comunicación en la televisión sudamericana. Martín-Barbero ha buscado posicionamiento en los aportes de los filósofos Mikel Dufrenne y Michel de Certeau. El investigador español afincado en Colombia ha sintetizado los conflictos que bullen al interior del ecosistema constituido por la cultura popular, dentro de la cual brotan categorías de análisis y dimensiones que son el resultado de matrices culturales diversas y encorsetadas por la cultura hegemónica.

Martín-Barbero atiende a las prácticas culturales que se generan y alcanzan su esplendor en los mercados campesinos y suburbanos de América Latina, más específicamente en Colombia. Pero las unidades de análisis el investigador las amplía a través del reconocimiento de la importancia de los festejos barriales, de pueblos. Luego, en todas las socializaciones que se ponen en práctica es posible rastrear señas de identidades que hacen significativos discursos que producen tensión en las culturas en poder de la burguesía. Semejante conflicto entre clases sociales se convierte en una mediación que hace problemáticas las actividades mercantiles a partir del intercambio en el plano de lo simbólico.

En concreto, estas prácticas culturales son un testimonio del languidecimiento de los discursos tanto en toda la comunicación llevada a cabo por las personas en diálogos cotidianos, bien habituales, bien eventuales: los cuales pueden ser festivos o luctuosos. Estas formas, para Martín-Barbero traen como resultado una especie de comercialización de la vida en colectivo, es decir, en las comunidades. Pero también está la práctica de lo popular masivo. Aquí la cultura masiva es asumida como una reducción de la cultura popular porque es una cultura cuyo destinatario es la masa. De esa forma, el objetivo es masificar para controlar más; esta cultura disuelve las diferencias sobre la base de una homogeneización de todas las identidades, esto es, una reducción de la producción simbólica pública de los colectivos sociales en juego.

Tal homogeneización es factible porque lo masivo es, finalmente, un proceso de producción simbólica fomentado y realizado por el poder hegemónico y el foco de atención son las masas populares. Ese proceso se puede advertir cuando las masas reciben su propia imagen entregada por los medios masivos de comunicación. Así se

ITINERARIOS DE INVESTIGACIÓN

legítima esa imagen reductiva y con ello se procede a la reproducción de la hegemonía burguesa. Esta forma de hegemonía, aunque novedosa por ser eficaz para las clases dominantes, no data de la actualidad sino del ocaso del siglo XIX: cuando el capitalismo comenzó a dejar de ser revolucionario y se ocupó mucho más en la consecución de la acumulación del capital.

En ese proceso de reducción de lo popular a lo masivo se puede atisbar una mediación histórica refrendada en las esperanzas y en los sistemas de valoración de lo público como, por ejemplo, en el gusto de los colectivos de personas más comunes, los cuales suelen ser obtenidos por medio de la cultura masiva. Esa mediación la pone al descubierto Jesús Martín-Barbero en el libro *De los medios a las mediaciones*. Ella se puede palpar cuando el retorno a la cultura popular se metamorfosea en la manera de una construcción de lo simbólico enmarcada en una circunstancia libre de conflictos entre la producción industrial y el mercado.

En las antípodas se alza el paradigma del retorno al sujeto. Esta perspectiva defiende toda la producción de sentido –por diversa que pueda llegar a ser– para, mediante ella, empoderar a la comunicación social como proceso capaz de facilitar una comunicación en la cual no existirán verdades exclusivas al servicio del poder hegemónico, porque serán el resultado del intercambio de las subjetividades en franca recuperación de la condición del ser moderno.

En este punto del camino, para la construcción de la ciencia, la caída de los paradigmas, así como en su totalidad el proceso de secularización que sacude la construcción de lo simbólico en el ámbito de lo público, son sucesos que reportan ciertos beneficios si lo que se busca es enarbolar sistemas de pensamiento social de suma contemporaneidad: capaces de dar cuenta de la decepción de las clases populares ante las ideologías hegemónicas que han prevalecido desde el desenfreno de la producción industrial a gran escala, cuyo resultado ha producido un impacto enorme en el mercado, específicamente en la relación entre la oferta y la demanda hasta suscitar en las ciencias sociales un proceso flagelante de reversión en el consumo cultural como categoría de análisis hasta convertirla en cultura del consumo. Esta relación categorial, notablemente adversa en la praxis cultural citadina, debidamente indagada parece ideal para mostrar el sendero a través del cual se pueda hacer más viable el sueño de desarrollo y de regreso al programa de la Modernidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Habermas, J. (s/f). *Modernidad: un proyecto incompleto*. Curso de Análisis de textos. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Chile.

Foucault, M. (s/f). *¿Qué es la Ilustración? Mil y un textos*. Publicado por el Centro Teórico-Cultural Criterios, La Habana.

Mattelart, A. y M. (s/f). *El retorno al sujeto*.

Martín-Barbero, J. (2006). *De los medios a las mediaciones*. La Habana: Editorial Félix Varela.