

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA**

**SECRETARÍA DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA**

**DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES  
Y CIENCIAS SOCIALES**

**INFORME FINAL  
DEL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN:**

**CONTROL Y DOMINIO EN LAS PRÁCTICAS DE LOS  
MEDIOS MASIVOS DE COMUNICACIÓN EN LA  
SOCIEDAD ARGENTINA CONTEMPORÁNEA**

*Recibí J. V. D. S. A.  
26/03/98.*

1998

**EQUIPO DE INVESTIGACIÓN:**

**Director: Ricardo Etchegaray**

**Integrantes:**

**Pablo Armando García**

**Julio Antonio Corigliano**

**Silvia Chorroarín**

**Walter Federico Gadea**

**PRIMERA PARTE**

CAP. 1

## 1.- LAS TESIS Y CATEGORÍAS DE THEODOR ADORNO SOBRE EL PROBLEMA DE LA DOMINACIÓN EN LA INDUSTRIA CULTURAL<sup>1</sup>.

I. La industria cultural constituye un sistema, esto es, una totalidad interiormente articulada y estructurada. Es la forma que adopta la cultura en la sociedad tardo-industrial.

Los **media** conforman este sistema. En este sentido, lo que el autor analiza es el sistema en su conjunto (la industria cultural) y no los medios, los que son citados a modo de ilustración. En dos artículos posteriores que fueron consultados<sup>2</sup>, se refiere concretamente al caso de la televisión, pero aún allí toma este medio como un componente más del mencionado sistema.

Cuando se afirma que "la industria cultural constituye un sistema", ¿cómo hay que entender el concepto de sistema? ¿es un sistema en sí, cerrado? «Sistema» no quiere decir necesariamente totalidad cerrada, sino totalidad coherente. Adorno toma el concepto de la tradición marxista, donde se trata de pensar el sistema capitalista. Sin embargo, hay que tener en cuenta que hay distintos grados de abstracción: el sistema capitalista sería un grado de abstracción más amplio, dentro del cual habría una reproducción de las mismas leyes en distintos sub-sistemas, por ejemplo, el sistema de la industria de la cultura, de lo político, de las relaciones sociales o religiosas. Lo que estos subsistemas reproducen es la legalidad dada por la lógica tecnológica. Serían sub-sistemas con grados de generalidad equivalentes, pero no equivalentes al sistema capitalista sino entre sí, como lo es la sustancia spinoziana como sistema y los atributos como diferentes regímenes que, de algún modo, forman toda esta sistematicidad, con sus lógicas propias. También para Spinoza cada atributo tiene la misma legalidad que el sistema.

El sistema capitalista sería el nivel más alto de abstracción, y la industria cultural sería una reproducción dentro de la misma lógica de la producción económica. Los medios producen mercancías que son los productos culturales, así como el sistema económico produce mercancías en general.

Creemos importante señalar la concepción de "cultura" y de "arte" que subyace a esta generación de pensadores de la Escuela Crítica, entre los que se encuentran Th. Adorno, M. Horkheimer y H. Marcuse, quienes parten en su análisis de los lineamientos que sobre la cuestión había ya señalado Marx, de la caracterización de la *cultura* como superestructura, esto es, que lo determinante en una formación social son las relaciones de producción, y que las otras esferas de la vida social, que llamaremos cultura en sentido amplio, tienen por función mantener el estado de cosas vigente, para de ese modo perpetuarlo.

Si esto es lo propio de la cultura en general, ¿qué es entonces lo específico de la industria cultural que la presenta como un monstruo devorador de conciencias? Aquí parece residir la novedad que introducen los frankfurtianos en relación al análisis tradicional marxista, representado por ejemplo por G. Lukacs. Se trata de su concepción del arte que, con sus diferencias, y dicho de una manera muy breve y esquemática, podemos reducir a que veían en el arte burgués del siglo XIX, por ejemplo en la poesía o en

---

<sup>1</sup> Adorno, Th.: **La industria cultural. Iluminismo como mistificación de masas** en Adorno, Th.-Horkheimer, M.: *Dialéctica del Iluminismo*, versión castellana de H. Murena, Buenos Aires, Editorial Sur, 1971, pp. 146-200.

<sup>2</sup> Adorno, Th.: *Intervenciones. Nuevos modelos de crítica*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1969. (Prólogo a la **televisión** así como **La televisión como ideología** provienen de estudios efectuados por el autor en 1952-53 como director científico de la Hacker Foundation en los Estados Unidos).

la narrativa, cierta dosis de denuncia de la realidad social, y esta dosis crítica equivale, para ellos, a un nivel de la subjetividad que aún no ha sido enajenada. Esta dimensión desaparece en la era de la industria de la cultura<sup>3</sup>.

Dice Th. Adorno: «La cultura ha contribuido siempre a domar y controlar los instintos, tanto los revolucionarios como los bárbaros. La cultura industrializada hace aún algo más. Ella enseña e inculca la condición que es preciso observar para poder tolerar de algún modo esta vida despiadada»<sup>4</sup>.

La primera objeción que podría hacerse a esta tesis es su *determinismo* (la referencia a Spinoza no es en balde). Hay una determinación de los medios sobre los individuos. Los medios *conforman* la conducta de los individuos, *determinan* sus deseos, sus necesidades. No hay, por tanto, espacio para la libertad.

La caracterización de la cultura como superestructura, esto es, que lo determinante en una formación social son las relaciones de producción y que las otras esferas de la vida social que llamamos cultura en sentido amplio, tienen por función mantener o reforzar el estado de cosas vigente, puede ser vista como una postura optimista, porque dice que “refuerza” y “perpetúa”, no que amplía, ni le da ningún lugar protagónico a los medios, sino que es subsidiario. Pero ¿quién es el protagonista si no lo son los medios? La respuesta es: la estructura productiva, porque la función de la industria cultural es mantener y perpetuar. Pero, se podría objetar, retomando la crítica de Nietzsche a Darwin, que la vida no es conservación, no es mantener y perpetuar sino superar.

El análisis de los medios que hace Adorno hay que contextualizarlo en la falta de diversidad de los medios de la época: dos o tres emisoras de radio, el cine macarthysta de la postguerra. Está pensando en las grandes producciones del cine norteamericano, en Hollywood.

Estos estudios habría que enmarcarlos desde dos perspectivas: por un lado, está la tradición teórica del marxismo, que es muy fuerte. Es una tradición de determinación de todo lo superestructural por la estructura de la sociedad. Por otro lado, hay un elemento histórico, de la historia inmediata, que es: primero, que no se ha producido la revolución como se preveía desde ese marco teórico y, además, que el nazismo se ha ganado las masas trabajadoras. ¿Cómo se explica eso? Si hay una determinación de la estructura respecto de la conciencia, ¿cómo se explica que un partido contrarrevolucionario gane la

---

<sup>3</sup> Es interesante cotejar esta concepción con las afirmaciones de Walter Benjamin en su artículo **La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica**, en la página 18 dice: «La transformación de la superestructura, que ocurre mucho más lentamente que la de la infraestructura, ha necesitado más de medio siglo para hacer vigente en todos los campos de la cultura el cambio de las condiciones de producción. En qué forma sucedió, es algo que sólo hoy puede indicarse. Pero de esas indicaciones debemos requerir determinados pronósticos. Poco corresponderán a tales requisitos las tesis sobre el arte del proletariado después de su toma del poder; mucho menos todavía sobre el de la sociedad sin clases; más en cambio algunas tesis acerca de las tendencias evolutivas del arte bajo las actuales condiciones de producción. Su dialéctica no es menos perceptible en la superestructura que en la economía. Por eso sería un error despreciar su valor combativo. Dichas tesis dejan de lado una serie de valores heredados (como creación y genialidad, perennidad y misterio), cuya aplicación incontrolada, y por el momento difícilmente controlable, lleva a la elaboración del material fáctico en el sentido fascista (...)» (Benjamin, W.: *Discursos interrumpidos*, Editorial Planeta, Buenos Aires, 1994, pp. 15-83).

<sup>4</sup> Adorno, Th.: 1971, p. 191.

conciencia de los trabajadores, conciencia que por esencia debería ser revolucionaria? Una forma de explicarlo es suponer que la cultura reproduce por algún mecanismo imperceptible a simple vista, la misma legalidad que hay en la producción: la *alienación* del sistema productivo se traspasa a la cultura. Si la base es la industria, la producción, hay una matriz que se reproduce: «lo mismo» que se produce es la mercancía. Pero si esto es así, hay que demostrar que no hay ningún elemento crítico, porque de lo contrario la tesis no se sostiene. Por eso el mismo marco conceptual incapacita a los agentes sociales para ver cualquier anomalía. Esta es una tesis más interesante, porque en caso de defenderse habría que demostrar que el medio impide el desarrollo del discurso y, por lo tanto, del pensamiento crítico.

Adorno llama “industria cultural” a la cultura de masas<sup>5</sup> bajo el monopolio, que se reproduce a sí misma como industria: el modelo de la producción, esto es, la producción en serie de lo mismo, pasa a ser también la forma que adopta la producción de la cultura. En este diseño social, son los medios masivos de comunicación los que tienen a su cargo la producción y difusión de los productos culturales.

La expresión “industria cultural” abarca mucho más que un análisis de los medios propiamente tales, incluye asimismo la propaganda gráfica, la arquitectura, la música, y otras artes visuales, aunque el concepto de industria cultural está mentando las producciones mass-mediáticas más burdas, lo más estandarizado. Juega con dos niveles de conceptualización: por un lado, está la industria cultural y lo que se va a desarrollar en la segunda tesis (que los productos de la industria cultural tienden a una homogeneización), es decir, que hay una identificación de la industria cultural y de la homogeneidad como resultado. Y después, está la potencia crítica ubicada en lo que sería la «alta cultura» (la cultura del siglo pasado y sus recreaciones contemporáneas), que por definición son ajenas a las masas. Por ese carril se puede explicar mejor la continuidad en Marcuse, quien va a sostener que toda cultura es una cultura homogeneizadora y que la cultura crítica termina siendo absorbida por el mismo sistema. Pero, desde estos supuestos, desde la caracterización de una alienación total, la cuestión sería: ¿sobre qué puede asentarse la crítica?

Podría sostenerse que Adorno y Horkheimer se diferencian de Marcuse porque ellos ven un «afuera», que es un «afuera» crítico, de la libertad, o sea, que no es determinado, que no es un «afuera» sistemático. La crítica, así entendida, no se da desde un *fundamento*, sino desde un *horizonte*. Pero ello está sujeto a la objeción de que el concepto de «horizonte» no es compatible con la determinación por la economía o por la industria. Dice Adorno que con la industria cultural desaparece toda dimensión crítica.

Laclau ha advertido las dificultades para pensar lo social en términos de sistema: “El sistema es lo requerido para constituir las identidades diferenciales, pero lo único que puede constituir al sistema -la exclusión- y hacer así posibles esas identidades, es también aquello que las subvierte. [...] El sistema (...) está presente a través de su ausencia. Pero esto significa dos cosas. La primera, que toda identidad diferencial estará constitutivamente dividida; será el punto de cruce entre la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia. Esto introduce en ella una radical indecidibilidad. La segunda, que aunque la plenitud y la universalidad de la sociedad son inalcanzables, no desaparecen: se mostrarán siempre a través de la presencia de su ausencia. Nuevamente, vemos aquí anunciarse una íntima conexión entre lo

---

<sup>5</sup> Hannah Arendt dice al respecto: «Los movimientos totalitarios son organizaciones de masas de individuos atomizados y aislados. En comparación con los demás partidos y movimientos, su más conspicua característica externa es su exigencia de una lealtad total, irrestricta, incondicional e inalterable del miembro individual» (Arendt, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, Editorial Taurus, Madrid, 1974, p. 405).

universal y lo particular que no consiste, sin embargo, en subsumir al segundo en el primero”<sup>6</sup>.

## II.- Los productos de la industria cultural tienden a una homogeneización, la que se opera en diversos sentidos.

1. Los productos transmitidos se deben ajustar al medio que los contiene. Se da en este sentido una nivelación exigida por el medio mismo. Por ejemplo, la pérdida de la espesura de la realidad en el plano televisivo o cinematográfico o la música que debe limitarse a las posibilidades magnetofónicas de un disco o una cinta. El correlato inmediato de esto es un empobrecimiento progresivo de la realidad sensible.

Dice Adorno en su artículo sobre la televisión: «(...) que también el cine ha sido mudo, o que hay contradicción entre las imágenes planas y el sonido con la propia espacialidad corpórea. Tales contradicciones aumentan a medida que la industria de la cultura suprime más elementos de la realidad sensible»<sup>7</sup>.

En primer lugar está indicado que los productos culturales deben ajustarse al medio que los contiene y los transmite. En un reportaje publicado en el diario Clarín, Fernando Savater desarrolló una discusión en relación a que la televisión imposibilita el discurso como **diánoia** o pensamiento demostrativo, porque no permite la argumentación, por los cortos espacios de tiempo y por la primacía de la imagen. Esto es lo que para Savater explica por qué disminuyó la lectura de los niños y al mismo tiempo, hace manifiesta la necesidad de incrementar dicha lectura, puesto que sería la única forma para que se desarrollara algún tipo de conciencia crítica, que para él dependería del pensamiento discursivo. Si no hay discurso no hay crítica, y si la televisión imposibilita el discurso, también imposibilita la crítica.

En otros términos, la objeción sería que la tesis afirma que la homogeneización en la producción produce una homogeneización en la cultura, pero lo que pasa en realidad es que están apareciendo elementos heterogéneos en la misma producción. Aún manteniendo esta relación de determinación, habría que ver si, dada esta determinación, se mantiene lo determinante, porque si cambia lo determinante, también ha de cambiar lo determinado.

Hegel, por ejemplo, criticaría la tesis de la homogeneización advirtiéndole que es una perspectiva del *entendimiento*, que toma una particularidad (la televisión) como el todo y no entiende los medios en sus relaciones mutuas. Uno mira TV, pero *también* lee los diarios, y *también* escucha radio y *también* ve películas. Por ejemplo, quien ve un culebrón: es distinto si sólo ve culebrones y no tiene otro tipo de mirada. La *ironía* post-moderna consiste en la posibilidad de hacer culebrones *con un guiño*, la *ironía* en el arte post-moderno consiste en que el punto de vista no es ingenuo (tiene sólo una lógica); hay otras lógicas, y éstas lógicas se inmiscuyen aún con los productos más estandarizados.

Hay algo que es importante remarcar: Adorno habla del realismo y del pseudo-realismo de los medios; en ningún momento ve en los medios una producción artística. No sería una instancia estética lo que los medios nos dan, sino una reproducción de la realidad y, además, una reproducción *empobrecida*

---

<sup>6</sup> Laclau, E.: *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Editorial Ariel, 1996, pp. 97-8.

<sup>7</sup> Adorno, Th.: *Prólogo a la televisión*, op. cit..

de la realidad.

Los medios producen un empobrecimiento progresivo de la realidad sensible, a eso apunta la observación de Adorno de que los medios reproducen la realidad cotidiana y que por lo tanto tendrían pretensión de realismo. Pero, además, está diciendo que un medio deja de lado los otros medios. Es decir, si el medio de transmisión es acústico, entonces, lo visual, lo táctil, lo gustativo, etc., desaparece. Además hay un empobrecimiento del medio mismo, al menos tomando las posibilidades técnicas de los medios en la década el '50, lo que en el actual grado de desarrollo de la técnica sería insostenible, pues lo que resulta de la mediatización podría ser visto como un enriquecimiento de la realidad.

Aquí la objeción posible es que se toma la parte por el todo: se está generalizando a todos los medios, mientras que la homogeneización sería producto sólo de la televisión (y ni siquiera de la televisión tomada en su totalidad), sino que la televisión sería homogeneizante si hubiera sólo un espectador ideal monotelevisivo.

Pero, también se podría contraargumentar que el hecho de que aparentemente haya muchas posibilidades, no significa que *realmente* las haya. La tesis de Adorno parece apuntar justamente a que el producto es siempre el mismo bajo diferencias anecdóticas o superficiales.

Podríamos replantear el problema de Savater: ¿es posible que los otros medios maten la posibilidad de crítica que no se da en la televisión, o la televisión tiende a imponerse y suprimir los otros medios, o a imponerle su lógica a los otros medios? La consecuencia de esta lógica ¿es efectivamente una homogeneización o no lo es? ¿de qué modo la televisión está imponiendo o hegemonizando su lógica y transmitiéndola a los demás medios? Se trata de poner a prueba la hipótesis básica de Savater: primero, si la TV impide todo discurso argumentativo y segundo, si ésta es la única forma de crítica.

La hipótesis de Marcuse, en *El hombre unidimensional*, es que los medios podrían llegar a no homogeneizar, pero, lo que caracteriza a la sociedad unidimensional es que los productos son homogéneos, es decir, se elige entre una diversidad en el fondo homogénea, se elige entre una diversidad de lo mismo, y esto pondría coto a la libertad. La diferencia con Adorno estaría en que una cosa es que la homogeneización sea producto del medio y otra es que la homogeneización sea producto de los productos, de lo producido. El mercado es un ejemplo del segundo caso: la misma oferta sería homogénea.

El otro problema es que en la medida en que los productos culturales homogeneizan, además, conforman una psicología, es decir, conforman una mirada y una percepción. Esto está también presente en el análisis de Adorno y pretende explicar la masa como una sensibilidad estandarizada.

Una forma de “relativizar” la dureza de esta tesis es considerar que hay *tendencias* en la TV que apuntan hacia esto, y el criterio de homogeneización sería un buen parámetro para ponderar un producto.

Por su parte, Laclau dice: “la dimensión de universalidad -resultante del carácter incompleto de las identidades diferenciales- no puede ser eliminada, en la medida en que la comunidad no es enteramente homogénea (si *fuera* homogénea, lo que desaparecería sería no sólo la universalidad sino también la misma distinción universalidad/particularidad). Esta dimensión es, sin embargo, tan sólo un lugar vacío que unifica al conjunto de las demandas equivalenciales”<sup>8</sup>.

2. Si partimos de la premisa de que el móvil para la producción en general y para la producción cultural en particular (ya que obedece a la misma lógica) es el éxito, tenderán a imitarse y

---

<sup>8</sup> Laclau, E.: 1996, pp. 102-3.

repetirse aquellas producciones que hayan resultado exitosas. El producto será exitoso si pudo ser vendido a una buena cantidad de consumidores (público), o bien a aquéllos a quienes el producto en cuestión estaba destinado.

¿Hasta qué punto se podría defender esta hipótesis? Así señalada: como búsqueda del éxito, podríamos leer toda la historia de la cultura. Pero hay que considerar que acá se habla de éxito en el sentido del marketing. El éxito es la venta y para tener éxito hay que obedecer a su lógica. En cambio, lo propio de la «alta cultura», lo propio de la crítica no es hacer productos vendibles. El sistema reproduce lo vendible y esto es una autoconfirmación de sí mismo. Todo elemento crítico queda fuera de esta lógica.

Un sentido de la homogeneización es que cuando un producto resulta exitoso tiende a ser imitado, y en consecuencia, se produce un efecto de homogeneización. Se podría objetar, por ejemplo, que en la cultura griega también aparecen imitadores de todo tipo, pero la lógica del éxito es propia del capitalismo, porque éste se mueve con el principio del lucro. El éxito es el lucro.

Por otro lado, el aedo se desenvolvía ante un público muy distinto que la masa, el público de los señores, mientras que la industria cultural supone un público inferior, un público no ilustrado. El público de la industria cultural no es el público que tuvo Goethe o Racine. Esto ya lo advirtieron los románticos como Schiller, cuando señalaron que el artista no tiene que ser el favorito de su época para ser un verdadero artista. La defensa que hace Adorno de la «alta cultura» contra la industria cultural se inspira en la crítica que los románticos hicieron a la sociedad industrial, desde una visión más bien aristocrática.

Lo que está acentuado aquí es lo que podríamos llamar «la tragedia de las vanguardias artísticas», es decir, se quedan sin nadie a quien referirse. Si quieren estar fuera de la lógica del éxito entonces sus productos no pueden ser vendidos, esta es la tragedia del romanticismo. Fueron derrotados, porque hay productos que son imposibles de ser metabolizados por el mercado o que cuando se metabolizan ya no son los mismos, ciertos productos al ser vendidos se traicionan, vender la crítica o vender la revolución no tiene sentido. Es la misma tragedia de los movimientos de rock: si el rock se define como antisistema, cuando empieza a ser vendido traicionó sus propias bases. La única salida es, o acepta ser traidor y disfruta de las ganancias o se disuelve.

Adorno sostendría que con todo producto pasaría lo mismo: los productos pierden su valor de uso y sólo son valor de cambio.

3. Al configurarse como mercancía, el producto cultural (la «obra») corre la misma suerte que cualquier mercancía: progresivamente va perdiendo su valor de uso por su valor de cambio, y allí no hay ya criterios cualitativos sino sólo cuantitativos.

Todos los productos son mercancías, son vistos desde su valor de cambio y perderían el valor de uso, donde eventualmente estaría lo valioso. Es posible plantear la hipótesis general de que el mercado ha abarcado todo, que toda cosa vale no por lo que tiene de artístico, de bello, de sublime, sino por lo que vale en el mercado.

Por otra parte, Beaudrillard sostiene que la dicotomía valor de cambio/valor de uso está superada por el *valor de marca*. El objeto cultural, a diferencia de una taza, que tiene una lógica de costos y de comercialización, se rige por otro tipo de lógica. El premio a la genialidad rompe con esta lógica, porque esta lógica no tendría que permitir la genialidad. Ese es el elemento «romántico» de los autores de la Escuela de Frankfurt que rompe con esta lógica capitalista.

Esta reducción a la lógica de la eficiencia se puede retomar y ampliar desde Habermas, quien plantea que hay distintas lógicas: la lógica de la eficiencia o *estratégica* es la lógica de la dominación que funciona a nivel del mercado, pero hay otras lógicas que serían: la acción comunicativa y la representativa. De este modo Habermas deja los medios como “formas generalizadas de la comunicación”, o sea, que pueden participar tanto de la lógica de la dominación como de la lógica de la libertad.

4. La homogeneización (¿homologación?) llevada a cabo por la industria cultural tiene su correlato en la desaparición de las individualidades libres y su reemplazo por un público masificado y manipulable. Citamos a Adorno: «En la industria cultural el individuo es ilusorio no sólo debido a la estandarización de sus modos de producción. El individuo es tolerado sólo en cuanto su identidad incondicionada con lo universal se halla fuera de toda duda»<sup>9</sup>. Hay un efecto homogeneizante en la industria cultural.

El correlato de todo lo anterior es la desaparición de las individualidades libres y su reemplazo por un público masificado y manipulable. Es una tesis romántica más que marxista y totalmente ideológica. Por ejemplo, en la película “Todas las mañanas del mundo” se muestra cómo el público cortesano del siglo XVIII es tan adocenado como las masas de la industria cultural.

### **III.- Con la industria cultural ha desaparecido la tensión entre el ser y el deber ser. El pensamiento (la razón) pierde su dimensión liberadora y queda adherido a lo existente. Adorno describe los mecanismos por los cuales se produce esta absorción.**

Tomamos ésta como la tesis central del planteo de Adorno, por considerar que ofrece una herramienta conceptual valiosa para ponderar nuestra realidad y el papel de los medios masivos de comunicación. Esta tesis también es desarrollada por Marcuse, pero no la remite a la industria cultural sino a la época moderna en su conjunto: con la ciencia moderna desaparece todo elemento de valor y toda consideración moral se convierte en subjetiva.

Adorno caracteriza la industria cultural como *diversión*. Esto es, huida, pero no de la realidad sino de todo pensamiento de resistencia a esa realidad: «La liberación que promete la diversión es liberación del pensamiento en cuanto negación»<sup>10</sup>. «La diversión es la continuación del trabajo bajo el capitalismo tardío»<sup>11</sup>.

En sus estudios sobre la televisión, dice: «Puesto que no aterriza en la industria cultural el que nada en sus productos pueda tomarse en serio, salvo como mercadería y entretenimiento. De ello ha hecho,

---

<sup>9</sup> Horkheimer, M.-Adorno, Th.: *La dialéctica de la ilustración*, IV. **La industria cultural**, Editorial Trotta, Traducción de Juan J. Sánchez, Madrid, 1994, p.199.

<sup>10</sup> Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1994, p.189.

<sup>11</sup> Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1994, p.181.

desde hace tiempo, parte de su propia ideología»<sup>12</sup>.

En la industria de la diversión, la risa aparece como la máscara vacía de la felicidad, y vinculada a la burla y a la crueldad: «En la falsa sociedad la risa ha invadido la felicidad como una lepra y la arrastra consigo a su indigna totalidad. Reírse de algo es siempre burlarse (...) la risa se convierte en un instrumento de estafa a la felicidad»<sup>13</sup>.

La crítica de Adorno a la risa es débil. Recordemos la consideración que hace Hegel de la comedia clásica (Aristófanes) como crítica social y cultural. La historieta en nuestra época puede cumplir una función crítica similar a la comedia en la época clásica griega. Cuando Hegel analiza *Las Nubes* de Aristófanes, dice que esto es imposible de entender sin la *substancia ética* de ese momento. La risa es justamente ese desfase entre la substancia ética y lo que está pasando, por eso a nosotros se nos escapa en gran medida la comedia de Aristófanes<sup>14</sup>.

Si todo puede ser aligerado por el humor, ¿qué pasa con el sufrimiento? El *pathos* que domina en la industria de la cultura es la *compostura*. Nada es tan terrible. El sufrimiento forma parte de la vida y aparece como sufrimiento necesario. La compostura anula la rebelión y lleva al conformismo.

Estamos aquí en la dimensión de lo trágico. Sin embargo la industria cultural “liquida” lo trágico, lo diluye en la cotidianidad, hace desaparecer su hálito sublime. Veamos cómo: «Así como la sociedad total no elimina el sufrimiento de sus miembros, sino que más bien lo registra y planifica, de igual forma procede la cultura de masas con la tragedia (...) La tragedia hace interesante el aburrimiento de la felicidad censurada y pone lo interesante al alcance de todos. (...) La tragedia es reducida a la amenaza de aniquilar a quien no colabore, mientras que su significado paradójico consistía en otro tiempo en la resistencia desesperada a la amenaza mítica (...) así la industria cultural asigna a lo trágico su lugar preciso en la rutina. Ya la notoria existencia de la receta basta para calmar el temor de que lo trágico escape al control»<sup>15</sup>.

Esta cuestión merece ser explorada: de qué modo lo trágico es procesado, fagocitado, y por tanto controlado, en la industria cultural. ¿Cómo se presenta lo trágico en una cultura que no tenga la forma de la industria cultural? Lo trágico parece tener cierta potencia crítica, cuestionadora de lo dado. Tomemos por ejemplo una novela burguesa del siglo XIX, *Mme. Bovary* de Flaubert. Allí el sufrimiento que produce el desgarramiento entre la aspiración a lo grande y la chatura de la vida pueblerina, queda sin saldar. Lo trágico conserva su cualidad de conflicto sin salida, y esa tensión se sostiene y no se sacrifica a la naturalidad.

Una sola frase de Adorno, a modo de conclusión de esta parte: «La industria cultural ofrece como paraíso la misma vida cotidiana de la que se pretendía escapar».

Ahora bien, con la industria cultural ha desaparecido la tensión entre el ser y el deber ser. El pensamiento pierde su dimensión liberadora y queda adherido a lo existente. Con la industria cultural hay una verdadera “licuación” de los conflictos. Es una frivolidad de lo problemático que se produce por la repetición.

---

<sup>12</sup> Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1994, p. 86.

<sup>13</sup> Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1994, p.185.

<sup>14</sup> Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre estética*, traducción de A. Llanos, Siglo XX, Buenos Aires, 1985, Estética 8: La Poesía, p. 303.

<sup>15</sup> Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1994, pp.196 y 197.

En Marcuse el arte abre la dimensión de la utopía. Arte son las «alienaciones» o «ilusiones» que no se producen en la realidad y que de esa manera, impelen su fuerza creativa para que la realidad trate de alcanzar la utopía. Pero también en Marcuse esa dimensión de utopía ha perdido su fuerza motora al ser absorbida por la realidad. La industrialización ha realizado esas utopías y con ello les ha quitado su fuerza.

Podríamos objetar: ¿es posible que haya todo ser sin nada de deber ser? Adorno diría que lo que hay es una identificación de ser y deber ser: las cosas son como deben ser. Lo que se pierde es la tensión entre una cosa y la otra. Sin embargo, esto parece falso, aún desde la lógica capitalista, porque se supone siempre una lógica estable. El capitalismo, incluso como principio de acumulación, implica siempre un ir más allá. Pero subsiste la posibilidad de que sea un más allá dentro de lo mismo, como el «infinito malo» de Hegel.

Insistimos: es imposible suprimir la tensión entre el ser y el deber ser. Cualquiera sea el nivel de que se trate, siempre aparece un deber ser. Por otro lado, pareciera que lo que Adorno considera «deber ser» es *un modo particular de deber ser*. Pero en este caso, es decir, si esto es así, ya tiene predeterminada la historia, cae en un mecanicismo, que es justamente lo que le criticaba al marxismo tradicional. Si el deber ser está ya determinado, los hombres deben aspirar a lo que Adorno dice que es su esencia. Es decir, la realidad no es como a Adorno le gustaría o desearía que fuese y por eso afirma que «debe ser así».

Algunas interpretaciones sostienen que para Adorno se trata de un deber ser ético, mientras que el determinismo no es ético sino económico.

#### **IV.- Con la industria cultural la publicidad se convierte en el arte por excelencia.**

Se omite intencionadamente -y queda como un supuesto- la concepción del arte del autor, por entender que para nuestro propósito son más útiles las apreciaciones que realiza respecto de la publicidad.

Hagamos la salvedad de que la afirmación de Adorno es condenatoria y se refiere concretamente a Goebbels. La cita completa dice: «La publicidad se convierte en el arte por excelencia, con el cual Goebbels, lleno de olfato, la había ya identificado: el arte por el arte, publicidad por sí misma, pura exposición del poder social»<sup>16</sup>.

Lo enunciado a modo de tesis tendría hoy un carácter casi profético si observamos el enorme desarrollo que ha experimentado el arte publicitario, no comparable con las toscas consignas totalitarias ni con las propagandas comerciales en sus formatos iniciales.

La industria cultural toma la forma de la publicidad: «Tanto técnica como económicamente, la publicidad y la industria cultural se funden la una en la otra. Tanto en la una como en la otra la misma cosa aparece en innumerables lugares, y la repetición mecánica del mismo producto cultural es ya la repetición del mismo motivo propagandístico. Tanto en la una como en la otra la técnica se convierte, bajo el imperio de la eficacia, en psicotécnica, en técnica de manipulación de los hombres. Tanto en la una como en la otra rigen las normas de lo sorprendente y sin embargo familiar, de lo leve y sin embargo incisivo, de lo hábil y experto y sin embargo simple»<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1994, p. 208.

<sup>17</sup> Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1994, pp.208 y 209.

La publicidad aparece como la voz mediática de los grandes **Cartels**: «La publicidad refuerza el vínculo que liga a los consumidores a los grandes **Konzern**. Sólo quien puede pagar normalmente las enormes sumas exigidas por las agencias publicitarias, y en primer término por la radio misma, es decir, sólo quien forma parte del sistema o es cooptado a ello por decisión del capital bancario o industrial, puede entrar como vendedor en el pseudomercado»<sup>18</sup>.

La internalización del lenguaje propagandístico ejerce su influjo sobre los individuos, refuerza y reproduce el fenómeno de la captación de las conciencias y además de los comportamientos: «A través del lenguaje con el que se expresa, el cliente mismo contribuye también a promover el carácter publicitario de la cultura. Cuanto más íntegramente se resuelve el lenguaje en pura comunicación, cuanto más plenamente se convierten las palabras, de portadoras sustanciales de significado, en puros signos carentes de cualidad, cuanto más pura y transparente hacen la transmisión del objeto deseado, tanto más opacas e impenetrables se hacen al mismo tiempo esas palabras (...) La ceguera y la mudéz de los datos, a los que el positivismo reduce el mundo, pasan también al lenguaje, que se limita a registrar esos datos»<sup>19</sup>.

Más adelante: «Innumerables personas utilizan palabras y expresiones que, o no entienden ya, o las utilizan sólo por su valor conductista de posición, como símbolos protectores, que al fin se adhieren a sus objetos con tanto mayor tenacidad cuanto menos se está en condiciones de comprender su significado lingüístico»<sup>20</sup>.

La tesis de Deleuze en la *Postdata sobre la sociedad de control* es que el elemento de dominio en la sociedad actual es el marketing, la versión actualizada de la publicidad. Adorno está orientado en ese mismo sentido, pero para Deleuze la publicidad en el caso de nazismo funcionó motivando el deseo, no engañando. Cuando Umberto Eco habla de la catedral gótica como la publicidad audiovisual del cristianismo está planteando si toda sociedad no tiene sus propios medios propagandísticos. Y en última instancia ¿no estaría señalando algo que es la dinámica de toda sociedad establecida?

Se podría objetar que una cosa es que toda sociedad tenga sus propios medios de difusión y otra es que se pase el mismo aviso televisivo cada cinco minutos. Pero, aunque sólo sea formalmente, un aviso cada cinco minutos no es muy distinto de las horas de oración, que también tienen este efecto de redundancia, de repetición. En la *Dialéctica del iluminismo*, Horkheimer y Adorno tratan al mito desde este aspecto del ritual. En Marcuse hay un emparentamiento con esta reflexión: dice que los medios de comunicación reducen la conciencia a su condición de inmediatez, impiden la posibilidad de tomar distancia, de la reflexión, de la mediación y, en definitiva, es una forma de percepción primitiva, que no se despegas de lo que tiene allí ante los ojos. Hay una serie de ejemplos de la propaganda con mensajes que se repiten y se autovalidan a sí mismos.

La publicidad o la publicidad opuesta, en realidad refuerzan la totalidad. Aquí se daría el mismo efecto que señalábamos con la cuestión de la diversidad de *lo mismo* en el caso de los productos de la industria cultural. La diversidad de publicidades es más homogeneizadora que la repetición de una sola publicidad, aunque en los años 50 aparece la cuestión del monopolio vinculada a los centros de poder.

Una crítica que se podría hacer a todas estas tesis de Adorno es que está totalmente ausente la

---

<sup>18</sup> Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1994, p. 207.

<sup>19</sup> Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1994, p. 209.

<sup>20</sup> Horkheimer, M.-Adorno, Th.: 1994, p. 211.

dimensión del consumidor. En su planteo, las masas son brutas, incapaces de discriminar. Esta suposición se explica porque se está refiriendo a la experiencia de las masas captadas por el fascismo.

En este sentido, la posición de Deleuze es más rica: las masas ¿han sido captadas o interpretadas? Aunque el concepto de interpretación pudiese dar idea de que el deseo ya está siempre ahí y que no se suscita. Este es el argumento que toman los productores de algunos de los programas que aparecen en los medios; dicen: "los medios producen lo que la gente quiere". Deleuze piensa que las formas de poder contemporáneas trabajan sobre el deseo, son tecnologías que suscitan, producen deseos. La industria cultural produce, induce, suscita e interpreta deseos, que no son solamente deseos nobles. El deseo no es algo que necesariamente lleve a la libertad o a la revolución o a la liberación; un deseo también puede llevar a lo contrario. El deseo en tanto deseo no tiene ningún valor ético. Su valor le viene de los fines a los cuales se dirige.

Marcuse plantea que un pensamiento crítico tiene que crear otras necesidades, nuevas necesidades, porque las que hay están satisfechas. Esta sociedad satisface necesidades que son de orden secundario, pero no realiza al hombre sino que lo esclaviza cada vez más. Las *otras* necesidades tienen que ver con la dimensión propia de lo humano, que no está satisfecha. Ése es el problema en la sociedad contemporánea. Por eso, su crítica apunta a esa apariencia de satisfacción y tiene carácter de denuncia.

2

## 2.- LAS TESIS Y CATEGORÍAS DE HERBERT MARCUSE SOBRE EL PROBLEMA DE LA DOMINACIÓN EN LAS SOCIEDADES INDUSTRIALES AVANZADAS

Vamos a plantear el problema de la dominación en Marcuse basándonos centralmente en la obra *El hombre unidimensional*, publicada en EE.UU. en el año 1964. La unidimensionalidad se refiere a la pérdida de la dimensión dialéctica en la sociedad industrial avanzada, que implica la merma consecuente de toda posibilidad y capacidad de crítica. El subtítulo del libro es *Ensayo sobre una ideología de la sociedad industrial avanzada*. Se llama sociedades industriales avanzadas a las sociedades nortatlánticas (tanto las capitalistas occidentales como las que pertenecían a la órbita de la U.R.S.S.). La temática se sitúa desde el comienzo en el ámbito de la crítica de la ideología (y en el ámbito de la lógica). La tesis básica de esta obra es semejante a la planteada por Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental* (1947): la racionalidad de occidente se ha empobrecido con el transcurso del tiempo, y la razón moderna científico-tecnológica es el más alto grado de empobrecimiento de la razón. También Heidegger había hablado del "pensar por una sola vía" en los cursos que dictó en la Universidad de Friburgo en 1951-2, publicados bajo el título *¿Qué significa pensar?* a lo cual está ligado el concepto de unidimensionalidad del pensamiento.

La tesis central de la obra no tiene que ver directamente con los medios de comunicación sino con la tecnología y el pensamiento tecnológico, que es el que sirve como forma de control y coacción sociales y es el que hace más efectivo y agradable el dominio en las sociedades industriales avanzadas<sup>21</sup>.

Respecto de la tecnología, Marcuse tiene una postura que pone en cuestión la supuesta «neutralidad» de la técnica. La tecnología no es neutra sino que implica *a priori* una decisión política<sup>22</sup>. De aquí se deriva su tesis de que el medio es ya una decisión política, un condicionamiento. Al adoptar una tecnología nos vemos atrapados en una forma de orden social, que es el requerido por esa tecnología. Esta tesis posibilita un avance en los supuestos tradicionales del marxismo, para los cuales la dominación se asienta básicamente en la propiedad de los medios de producción. Sin desestimar la importancia de la propiedad de los medios, ya que es indudable que la formación de empresas de comunicación que concentran medios implica cierto control sobre el mercado de las comunicaciones, la cuestión es si el medio mismo no implica ya un dominio por sí. El problema no es la propiedad de los medios, sino la *racionalidad* de los medios, la lógica instrumental. Por supuesto, esta lógica no es privativa de los medios de comunicación, sino la legalidad básica de la sociedad. La discusión de esta tesis supera largamente los marcos de esta investigación y no puede ser abordada aquí.

La lógica tecnológica es una reducción y un empobrecimiento de las relaciones humanas a las relaciones de los hombres con las cosas, a relaciones sujeto/objeto o a (lo que Habermas llama) un uso cognitivo del habla. Dice Habermas: "En el caso del uso del habla puramente cognitivo y no comunicativo solamente está implícita una relación fundamental [por eso Marcuse la llama «unidimensional»].

<sup>21</sup> "La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas y más agradables" (Marcuse, H.: *El hombre unidimensional*, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, p. 26).

<sup>22</sup> "Ante las características totalitarias de esa sociedad no puede sostenerse la noción tradicional de «neutralidad» de la tecnología" (Marcuse, H.: 1985, p. 26).

Llamémosla relación entre frases, y algo en el mundo «sobre» lo cual las frases dicen algo. Por el contrario, si se emplea el lenguaje a efectos de entenderse con alguien (aunque sólo sea para dejar constancia de un desacuerdo) se dan tres de estas relaciones, por cuanto el hablante expresa algo *de* su opinión, comunica *con* otro miembro de su comunidad lingüística *sobre* algo en el mundo. La epistemología se ocupa de esta última relación entre el lenguaje y la realidad, mientras que la hermenéutica se ocupa al mismo tiempo de la triple relación de una manifestación que sirve *a)* como expresión de las intenciones de un hablante, *b)* como expresión para el establecimiento de una relación interpersonal entre el hablante y el oyente y *c)* como expresión sobre algo que hay en el mundo<sup>23</sup>. La «otra dimensión» a la que apela Marcuse para hacer posible la crítica es, desde la perspectiva habermasiana, la intersubjetividad implícita en todo uso comunicativo del habla.

“En virtud de la manera en que ha organizado su base tecnológica, la sociedad industrial contemporánea tiende a ser totalitaria”<sup>24</sup>. La tesis de que la lógica que preside el desarrollo de las sociedades industriales avanzadas tiende a ser totalitaria y no permite el desarrollo de las libertades y las alternativas está presente en toda la obra. No hay que dejar de advertir que esta concepción marcuseana concibe a la racionalidad de lo real teleológicamente. Desde la plenitud realizada de la razón, se lee lo existente, haciendo patente las dimensiones no realizadas de esa razón, que permiten ubicar las tendencias progresivas y regresivas de los hechos. Una concepción teleológica de la razón supone un cierre, una sutura, sin embargo, esta perspectiva se ha hecho completamente discutible a la luz de los resultados de la hermenéutica contemporánea, de modo que toda tendencia (por más totalitaria que parezca en los hechos) es en última instancia impredecible en sus resultados. Cuando Marcuse identifica la sociedad industrial avanzada con el totalitarismo se cierra toda posibilidad de alternativas o de salidas.

Marcuse cree que en toda sociedad hay dos tipos de intereses: los intereses particulares, ligados a los individuos, grupos, sectores o clases, y los intereses universales, los propios de todos los hombres en tanto que hombres. Obviamente, los primeros están subordinados a los segundos, los que son considerados valiosos en sí mismos. Los medios de comunicación de masas hacen aparecer los intereses particulares de ciertos grupos o sectores sociales como si fuesen los intereses de todos, los intereses generales de la sociedad<sup>25</sup>. Se plantea aquí, en vinculación a los medios, el problema de la relación entre lo particular y lo universal. Los autores enrolados en la «postmodernidad» han tratado de disolver este problema desechando los «grandes relatos» y los valores pretendidamente universales. Planteado en términos más cercanos a los de Marcuse, se podría decir que el respeto a las diferencias y a la singularidad, la aceptación de las particularidades *es el nuevo universal*. Es decir, que no es posible la particularidad por sí misma. No aparece un universal como generalización de una pauta cultural o de una consigna sino que aparece un universal planteado más como espacio conceptual que como contenido. El respeto a las diferencias supone además la aceptación de una ausencia de un criterio jerárquico. Por supuesto que la aceptación de este universal entendido como espacio conceptual tolerante respecto de las

---

<sup>23</sup> Habermas, J.: **Ciencias sociales reconstructivas vs. comprensivas**, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, pp. 36-7. Corchetes nuestros.

<sup>24</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 33.

<sup>25</sup> "Bajo estas circunstancias, nuestros medios de comunicación de masas tienen pocas dificultades para vender los intereses particulares como si fueran los de todos los hombres sensibles" (Marcuse, H.: 1985, p. 19).

particularidades admite la imposición de ciertos intereses particulares.

Los medios de comunicación son los que *median* entre la lógica totalitaria de la tecnología y los actores sociales particulares<sup>26</sup>. Son los medios los que transmiten a la sociedad en su conjunto la lógica de la dominación, imponiendo intereses falsos a los individuos.

Los hombres tienen necesidades. Algunas necesidades son «naturales» o «biológicas»: son las necesidades vitales, necesidades legítimas o verdaderas. Otras necesidades son creadas, suscitadas artificialmente: son las necesidades falsas. “La mayor parte de las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades”<sup>27</sup>. Esto plantea el problema, que Marcuse no logra resolver satisfactoriamente, de cómo establecer un criterio que permita distinguir las necesidades verdaderas de las falsas.

Marcuse pretende establecer ciertas unidades de medida, cuantificables, que permitan precisar lo que todo hombre necesita vitalmente para vivir. Partiendo de esta medición elemental, sería fácil establecer lo que una cantidad  $x$  de individuos de una sociedad necesitan para vivir. Estos cálculos posibilitarían mostrar que la sociedad industrial avanzada hace trabajar a la gente como si ello fuese necesario para vivir, pero que en realidad trabajan para que el sistema siga funcionando de la misma manera. La hipótesis de Marcuse es que con el avance de la mecanización y la automatización de los procesos productivos el esfuerzo y el trabajo humanos necesarios para satisfacer las necesidades vitales son cada vez menores y que la energía desperdiciada en mantener la forma de trabajo vigente podría ser dirigida a la construcción de un orden social más humano. El crecimiento de la desocupación en la última década puede ser tomado como una confirmación de la hipótesis del autor.

Marcuse insiste en que lo decisivo pasa por la tendencia totalitaria de la lógica de la tecnología que se extiende al conjunto social a través de los medios: “Nuestra insistencia en la profundidad y la eficacia de esos controles está sujeta a la objeción de que le damos demasiada importancia al poder de adoctrinamiento de los **mass-media**, y de que la gente por sí misma sentiría y satisfaría las necesidades que hoy le son impuestas. Pero tal objeción no es válida. El preconditionamiento no empieza con la producción masiva de la radio y la televisión y con la centralización del control. La gente entra en esta etapa ya como receptáculos preconditionados desde mucho tiempo atrás; la diferencia decisiva reside en la disminución del contraste (o conflicto) entre lo dado y lo posible entre las necesidades satisfechas y las necesidades por satisfacer”<sup>28</sup>. Marcuse retoma la hipótesis de Adorno, que contraponía el ser al deber ser, pero ya no planteada en términos morales. El concepto de lo posible no se refiere a la posibilidad lógica sino «técnica»: aquello que es posibilitado por los recursos [medibles, cuantificables] actualmente disponibles.

Pregunta retóricamente: “¿Se puede realmente diferenciar entre los medios de comunicación de

---

<sup>26</sup> “Los medios de transporte y comunicación de masas, los bienes de vivienda, alimentación, vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información, llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan de forma más o menos agradable los consumidores a los productores y, a través de éstos, a la totalidad” (Marcuse, H.: 1985, p. 42).

<sup>27</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 35.

<sup>28</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 38.

masas como instrumentos de información y diversión, y como medios de manipulación y adoctrinamiento?"<sup>29</sup>. Nosotros, a su vez, podríamos preguntar: ¿acaso los juegos no han sido y son en todas las culturas modos de adoctrinamiento? ¿No supone esto un espacio lúdico *no ideológico*? Es cierto que el juego abre un paréntesis sobre las reglas o leyes que ordenan la vida ordinaria y normal, pero sin dejar de tener él mismo sus propias reglas<sup>30</sup>.

La organización actual del trabajo en las sociedades industriales avanzadas, según Marcuse, produce un preconditionamiento que es reforzado por los medios de comunicación como instrumentos de información y diversión, los que lejos de abrir una vía de escape o creatividad, refuerzan los mecanismos de control. Se supone que mirar televisión nos permite «desenchufarnos» de las imposiciones del trabajo y la producción, pero no hay tal diversión sino un adoctrinamiento de individuos preadoctrinados.

“La identificación inmediata, automática (que debe haber sido característica de las formas de asociación primitivas) reaparece en la alta civilización industrial; su nueva «inmediatez» es, sin embargo, producto de una gestión y una organización elaboradas y científicas”<sup>31</sup>. La identificación inmediata con los productos ya no es meramente «natural» (en el sentido hegeliano del término) sino que es totalmente *mediada* por “una gestión y una organización elaboradas y científicas”. Esto es doblemente problemático: en primer lugar, porque implica una suerte de regresión a una forma de relación «primitiva», más pobre, más simplificada con las cosas; en segundo lugar, porque esta naturalidad ya no es natural sino artificialmente producida. Por otro lado, al parecer «natural» pasa por no-histórica, es decir, inmodificable.

Hay aquí una hipótesis interesante, que puede servir como marco para la segunda etapa de nuestra investigación: el problema de la *inmediación* en los medios. Por un lado, los medios de comunicación *mediatizan* las relaciones entre los hombres y de los hombres con las cosas. El concepto de lo mediato o lo mediado se opone al concepto de lo inmediato o no-mediado. Lo inmediato es lo natural, lo fijo, el punto de partida de un movimiento (y por eso mismo el momento más pobre y primitivo del movimiento), y es también lo más pobre en relaciones y donde las relaciones son exteriores. Lo mediado es por el contrario lo «espiritual» o cultural, el desarrollo de un movimiento (y en consecuencia, más rico y más maduro o pleno), lo que despliega sus relaciones de manera inmanente o interior. Hegel ha definido y caracterizado con mayor rigor este concepto, mostrando su conexión con lo que podríamos llamar un pensamiento crítico: quien sólo puede establecer relaciones inmediatas con las cosas y con los otros, es incapaz de «tomar distancia», de separarse o abstraerse de lo natural y de esa manera queda sujeto a lo natural. En cambio, las mediaciones posibilitan el pensamiento discursivo, argumentativo y con él la crítica, es decir, la comprensión de las potencialidades aún no realizadas de las cosas o de los hombres.

Por otro lado, los medios producen una suerte de identificación inmediata de los consumidores

---

<sup>29</sup> Marcuse, H.: 1985, pp. 38-9.

<sup>30</sup> Tal vez, un concepto cultural más adecuado para pensar la suspensión de toda regla sea el de fiesta.

<sup>31</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 40. “Si la conducta lingüística impide el desarrollo conceptual, si es contraria a la abstracción y a la mediación, si se rinde a los hechos inmediatos, rechaza el reconocimiento de los factores presentes en los hechos y, así, rechaza el reconocimiento de los hechos y de su contenido histórico. [...] El lenguaje unificado, funcional, es un lenguaje irreconciliablemente anticrítico y antidialéctico” (Marcuse, H.: 1985, p. 127).

con los productos o con las imágenes de las cosas o de los hombres. La relación mediata es la relación espiritual, cultural, propiamente humana. Cuando una cultura se ve reducida a relaciones inmediatas, ello es síntoma inequívoco de cosificación, de alienación. Dice Marcuse: "La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido"<sup>32</sup>. Hay una identificación con las cosas, con los productos y no una mediación con los otros. De esta forma, los medios *inmediatizan*, cosifican, establecen relaciones cósmicas entre los hombres.

Un segundo problema, ligado al anterior, es observar hasta qué punto los medios de comunicación son medios *sociales*, medios de integración social y hasta qué punto son una forma de interconexión entre cosas. Marcuse, siguiendo a la tradición marxista, supone que los medios son vehículos de cosificación en tanto las relaciones que establecen podrían ser reducidas, en última instancia, a relaciones entre mercancías, a formas de intercambio de mercancías en el mercado. "Si las comunicaciones de masas -dice- reúnen armoniosamente y a menudo inadvertidamente el arte, la política, la religión y la filosofía con los anuncios comerciales, al hacerlo conducen estos aspectos de la cultura a su común denominador: la forma de mercancía"<sup>33</sup>. Se plantea aquí la cuestión de si los medios permiten otras dimensiones de valor que no sean las del valor de cambio de las mercancías, por ejemplo: valoraciones morales, estéticas o religiosas. El problema es si todo otro valor no se pierde completamente y es reducido a valor de cambio. Algunos sostienen que no es posible establecer otras relaciones que no sean las mercantiles, afirmando que en el universo mediático las relaciones se juegan en ese plano. Otros afirman por el contrario, que todo elemento de valor de cambio juega al mismo tiempo otro papel. Por ejemplo, en el mero comprar jabón, donde parece que simplemente se están relacionando dos mercancías (dinero y jabón) ¿no están jugando otros valores? La lógica del valor de cambio es cuantificable, calculable; pero cuando alguien se identifica con un producto ¿en qué encuentra la identificación? ¿en un mero intercambio de mercancías? ¿no se trata de un replanteamiento de la dialéctica entre valor de cambio y valor de uso?

En relación a esta última pregunta, hay que recordar que Baudrillard ha planteado que la dialéctica entre valor de uso y valor de cambio ha sido superada por el *valor de marca*. El valor de cambio de la mercancía se determinaba a partir del valor del trabajo socialmente necesario para producirla. Desde esta perspectiva, dos productos de «la misma calidad» (los que requieren la misma cantidad de trabajo social para ser producidos) tienen un mismo valor de cambio. El valor de marca se rige por otra lógica: un producto que cuesta menos producir, pero «de marca», vale más que otro que cuesta más producir pero no tiene una marca reconocida. Esta lógica excede los términos del planteo clásico del valor de cambio, que está enmarcado dentro de la economía política. El valor de marca no tiene que ver con el intercambio de mercancías sino con el «intercambio» simbólico<sup>34</sup>.

Desde este registro, el problema ya no es el de la producción de objetos-mercancías sino el de la producción de deseo; es un problema de producción simbólica, no de producción material. ¿Se trata de

<sup>32</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 39. Cfr. p. 42.

<sup>33</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 87.

<sup>34</sup> Cfr. Baudrillard, J.: *La economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1974 (sobre todo el capítulo: *Más allá del valor de uso*) y *Las estrategias fatales*.

otro registro del mismo problema o más bien de otro problema?

Ya Hegel en la *Filosofía del Derecho* decía que en la sociedad civil se generan necesidades, que estas necesidades, a su vez, generan otras, y así sucesivamente, de manera infinita. Pero dentro de ese contexto al que califica como «mundo de la necesidad» y no como «mundo de la libertad», aparecen también necesidades espirituales, entre las que clasifica a la necesidad de distinguirse, de diferenciarse, de tener algo que me destaque respecto del otro. Hay por un lado una tendencia niveladora (querer tener lo mismo que tienen los demás), pero por otro lado hay una tendencia diferencial (querer tener algo que distinga de los demás). En este mismo sentido, en *La broma* M. Kundera describe a unos hombres en el régimen socialista que recibían la misma ropa del Estado, uniformada, de la misma calidad, y que progresivamente comienzan a introducir cambios distintivos (doblando el cuello, arremangando las mangas, etc.). De tal modo, *la diferencia irrumpe siempre*.

En las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Hegel analiza el nacimiento de la modernidad y dice: “aquí nacen las clases” (los campesinos, de los señores temporales, de los señores espirituales, de los burgueses, etc.). “Estas clases sociales que nacen en la modernidad también aquí se han convertido parcialmente en diferencias naturales, pero más esencial es que hayan sido determinadas y fijadas jurídicamente. Jurídico es sólo lo que emana de la voluntad, no simplemente de una ley moral reconocida universalmente a la vez por la parte contraria. Es de observar que se trata de clases de la sociedad civil pero que se han convertido a la vez en diferencias y determinaciones del poder político. Ambas cosas están entrelazadas. Hoy en día, se olvida que las clases tienen este carácter doble y suelen considerarse meramente en su significación política. No radican pues en la determinación que se funda en el diferente modo de vivir. Los señores, la más alta nobleza eran poseedores del poder político pero también los miembros de las ciudades tenían su propio valor político”. Este concepto de clase es dual: por un lado, es un concepto que se relaciona con la sociedad civil o con los medios de producción o con el circuito económico, pero, por otro lado, está relacionado también con lo cultural, con lo político. En ese sentido, el valor de marca es la demostración de la imposibilidad de una lectura marxista en términos estrictos, en términos de mercancía, porque siempre hay otra dimensión (política, cultural, simbólica) que interfiere o está en relación con la dimensión económica. Por eso, un análisis en términos de mercancía es siempre deficitario, escaso. La gran fuerza que tuvo este tipo de análisis es análoga a la de las matemáticas para la naturaleza: la hicieron calculable, medible, cuantificable, le dieron una racionalidad. Pero, como también le ocurre a las matemáticas respecto de la física moderna, se le escapan siempre partes esenciales del fenómeno.

Inevitablemente, el horizonte actual es el capitalismo, en el que los bienes están sometidos a la lógica del intercambio. El problema es cómo caracterizar ese intercambio: ¿se desarrolla con la lógica de la mercancía o con otra lógica? Pareciera que la lógica de la mercancía es una lógica económica: en términos de Hegel, es una lógica del «entendimiento», que permite calcular, medir, cuantificar, pero ésta es una lógica que no agota al objeto. No se trata de una lógica que piensa la sociedad como un mercado cerrado en el que se pueden calcular los intercambios a partir de una competencia entre los productores para ofrecer productos más baratos obteniendo una máxima ganancia (guiados por la relación costo-beneficio). Se trata más bien de una lógica que no es omnicomprendensiva y donde hay una competencia entre «marcas» que implican consideraciones de tipo cualitativo.

Baudrillard ha planteado la hipótesis de que las estadísticas, el cálculo, el marketing tienen la estructura de los sueños: son realizaciones de deseo. No se puede pensar la estadística como una mera equivalencia con la realidad, con un valor diagnóstico.

Los avances que plantean las hipótesis de Baudrillard aparecen como deficitarios en relación al problema de la intersubjetividad, mientras que Marx, la Escuela de Frankfurt, Marcuse y Habermas han tratado de mostrar cómo en la sociedad moderna las relaciones sociales y las relaciones humanas se convierten en relaciones entre cosas, se cosifican. De esa manera, las relaciones humanas se simplifican, se empobrecen, se naturalizan y rebajan la condición del hombre a la de la cosa. Las potencialidades reales del hombre son anuladas por el empobrecimiento producido por la lógica del mercado. Como Baudrillard no plantea el problema de las relaciones intersubjetivas, entonces, las relaciones con los otros se convierten en relaciones tan fantasmales como las relaciones con las cosas.

“Las ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden (no en el sentido de lo que está más allá de la lógica, sino aquello que muestra una instancia posible real alternativa a la sociedad existente o dada) por su contenido el universo establecido del discurso y la acción son rechazados o reducidos a los términos de este universo”<sup>35</sup>. La unificación de los opuestos se presenta en el discurso funcional de los medios de comunicación: “en y para la sociedad esta organización del discurso funcional es de importancia vital, sirve como vehículo de coordinación y subordinación. El lenguaje unificado, funcional, es un lenguaje irreconciliable, anticrítico y antidialéctico. En él la racionalidad operacional conductista absorbe los elementos trascendentes negativos y oposicionales de la razón”<sup>36</sup>. Paradójicamente, aquellos discursos que en las décadas del '50 y '60 eran percibidos como «rechazados», hoy han irrumpido en las sociedades industriales avanzadas como «diferencias», como los discursos de las minorías, de los negros, de las mujeres, de los jóvenes, de los homosexuales, de las etnias. Desde esta perspectiva, el problema que se plantea es si estos discursos han sido o no absorbidos por el sistema, si el costo que han debido pagar para ser mediatizados no ha sido el ser funcionalizados al sistema.

Más allá de los supuestos de esta tradición, es necesario plantear, por un lado, si la funcionalización de un discurso acaba con él. Pareciera que la perspectiva de Marcuse es que si un discurso es utilizado, si es inscripto en una jerarquía, no puede producir nada que salga de esa totalidad, de ese sistema. Si una totalidad puede «cerrar» y hacer a todas sus partes funcionales, entonces pareciera que no hay posibilidad de salida, de superación o de alternativas. Abordaremos estas cuestiones teniendo en cuenta los avances teóricos generados por la hermenéutica y el postestructuralismo, los que han mostrado que una totalidad cerrada es imposible y que toda totalidad significativa se constituye desde un

---

<sup>35</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 42. “Este tipo de bienestar, el de la superestructura productiva que descansa sobre la base desgraciada de la sociedad, impregna a los «mass-media» que constituyen la mediación entre los amos y sus servidores. Sus agentes de publicidad configuran el mundo de la comunicación en el que la conducta «unidimensional» se expresa. El lenguaje creado por ellos aboga por la identificación y la unificación, por la promoción sistemática del pensamiento y la acción positiva, por el ataque concertado contra las tradicionales nociones trascendentes”. [...] “Esta es la palabra que ordena y organiza, que induce a la gente a actuar, comprar y aceptar. Se transmite mediante un estilo que es una verdadera creación lingüística; con una sintaxis en la que la estructura de la frase es comprimida y condensada de tal modo que no se deja ninguna tensión, ningún «espacio» entre sus distintas partes. Esta forma lingüística impide todo desarrollo de sentido” (Marcuse, H.: 1985, pp. 115-6).

<sup>36</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 127. “La movilización total de todos los medios para la defensa de la realidad establecida ha coordinado los medios de expresión hasta un punto en el que la comunicación de contenidos trascendentes se hace técnicamente imposible” (Marcuse, H.: 1985, p. 98).

«afuera» y, en consecuencia, no tiene punto de sutura.

Por otro lado, Marcuse enfatiza desde el comienzo que está haciendo un análisis desde la perspectiva del poder, desde los propietarios de los medios de producción o de los medios de comunicación. Un discurso homogéneo desde el «emisor» no tiene necesariamente *una lectura* homogénea por parte del «receptor». Desde los supuestos marcuserianos, pareciera que el hombre sólo puede tener perspectivas de lectura *determinadas* históricamente, que no hay otro hombre posible en unas condiciones dadas. Si la lectura de los discursos está determinada, entonces hay que atender sólo a la perspectiva de los emisores (ya que los receptores van a leer solamente lo que permiten sus condiciones determinantes). Pero si pensamos que las condiciones no son determinantes, entonces las posibilidades de lectura son múltiples. En su ponencia para las Jornadas sobre «Dominación e identidad cultural», Armando Poratti haciendo un abordaje del tema desde la estética, mostró que “la sensación no sólo recibe un mundo no inmediato sino elaborado, sino que a su vez se lo apropia, lo fagocita y lo transforma”<sup>37</sup>.

Los supuestos de Marcuse como los de Adorno son «elitistas», piensan con la lógica del dominador (aún cuando sea *contra* el dominador), desde el amo (incluso, concediéndole al amo que sea uno, porque también es discutible que el discurso sea homogéneo del lado del emisor). En el plano político, la Escuela de Frankfurt (y Marcuse en particular) identificaban una homogeneidad entre el capitalismo de «libre» empresa y el «capitalismo de estado». Superada la guerra fría, podemos advertir que aún cuando tuvieran lógicas similares, aún aceptando la analogía entre las lógicas, la misma diferencia, el hecho de que perteneciesen a dos bloques de poder distintos generaba diferencias en los discursos y diferencias en las posibilidades que hoy son dramáticamente manifiestas. Si aceptásemos que las lógicas de las sociedades industriales avanzadas occidentales y orientales eran las mismas ¿cómo se explica que se hayan producido consecuencias diferentes en un bloque y en el otro al fin de la guerra fría?

“Los que hacen la política y sus proveedores de información de masas promueven sistemáticamente el pensamiento unidimensional. Su universo del discurso está poblado de hipótesis que se autovalidan y que repetidas incesantemente y monopolísticamente, se tornan en definiciones hipnóticas o dictados”<sup>38</sup>. Si bien estas referencias a lo hipnótico y a los dictados son demasiado simplistas y ya no pueden ser seriamente sostenidas, es interesante el tema de las hipótesis que se autovalidan. Si observamos los programas periodísticos que pretenden ser más creativos y abiertos a la multiplicidad y a las diferencias y analizamos su manera de preguntar se hace claro que aquellos que responden no pueden sino convalidar los supuestos de los que preguntan. Esta observación nos fue sugerida por el Dr. Ricardo Sidicaro en ocasión de ser consultado por radios locales sobre diversos temas, donde el planteamiento previo del problema, la formulación de las preguntas y los análisis y comentarios posteriores del conductor del programa condicionan a tal punto las respuestas que ellas no pueden sino «convalidar» o «autorizar» los supuestos o la opinión del que pregunta. Es decir, ¿hasta qué punto los medios posibilitan que las diferentes opiniones y puntos de vista argumenten desde sus diferentes principios y supuestos, o hasta qué punto ofrecen un «espacio» que sólo puede ser ocupado avalando el discurso del que conduce el medio?

Otro aspecto de este problema es que la lógica de los medios no acepta contextos particulares. El

---

<sup>37</sup> Poratti, A.: *Identidad, Aisthesis, Tecnología*, en VV. AA.: *Dominación e identidad cultural*, Estudios Sigma SRL, Buenos Aires, 1997, pp. 129-137.

<sup>38</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 44.

intento de contextualizar esos discursos es no ver que hay una lógica en los medios que se impone sobre el criterio del contexto. Alguien puede quejarse de que lo que ha dicho fue sacado del contexto original, pero es inevitable que el que escucha sea otro y que la lógica de lectura no sólo sea plural sino que sea ajena al contexto donde se dio. La lógica de los medios es un nuevo contexto que invalida cualquier particularidad en los otros contextos. En este sentido, sería interesante indagar cómo se validan las argumentaciones.

“Los medios dominados por la TV, cumplen otra función. Con el protagonismo de la TV, se da la construcción de un entorno mediático que transpasa la percepción y funciona como su aura permanente. A diferencia de los medios audiovisuales anteriores, en especial el cine, que cumplen una función didáctica en la lectura de la realidad que termina refluendo sobre ella, la TV directamente se instala como realidad (hiperrealidad); por lo tanto no produce ninguna didáctica, ya que no deja un afuera sobre el cual refluir. Habría que hacer una diferencia entre la vieja TV en blanco y negro, que todavía mantiene una distancia ficcional, y la TV en colores. Inclusive los sistemas locales (el inicial PalN modificado y los subsiguientes) logran una perfección mayor que el usual en los EE. UU., con manchas de colores crudos que se derraman sobre la imagen, y nos permiten disfrutar del grado máximo de obscenidad. La distancia se anula. Los hermosos rostros y cuerpos están con nosotros, las finas arruguitas del conductor persuasivo y la que por error le quedó a la conductora son más próximas que las de nuestra madre. Entonces podemos quererlos más, porque están más cerca”<sup>39</sup>.

El totalitarismo en el campo de la cultura se manifiesta en que “las obras y las verdades más contradictorias coexisten pacíficamente en la indiferencia”<sup>40</sup>. Juntamente con la supresión de la exigencia de fundamentar las argumentaciones y del razonamiento discursivo, desaparecen las posibilidades de disentir, de oponerse, de discutir y disuelven el conflicto porque hacen convivir los opuestos como indiferentes el uno al otro.

“Los puntos claves del mundo del lenguaje público, las proposiciones con valor propio, analíticas, funcionan como fórmulas mágico-rituales. Machacadas y remachacadas en la mente del receptor, producen el efecto de encerrarlo en el círculo de las condiciones prescritas por la fórmula”. [...] “Es la conocida técnica de la industria de la publicidad, donde se le emplea metódicamente para «establecer una imagen» que se fija en la mente y en el producto, y sirve para vender los hombres y los bienes. El lenguaje escrito y hablado se agrupa alrededor de «líneas de impacto» y «provocadores del público» que comunica la imagen. Esta imagen puede ser la de la «libertad», la paz, el buen muchacho, el comunista o Miss Rheingold. Se espera que el lector y el oyente asocie (y lo hace) con ellos una estructura fija de instituciones, actitudes, aspiraciones, y se espera que reaccione de una manera fija y específica”.

“En los sectores más avanzados de la comunicación funcional y manipulada, el lenguaje impone mediante construcciones verdaderamente sorprendentes la identificación autoritaria entre persona y función”<sup>41</sup>.

Es un problema interesante el que se plantea cuando se considera que un pensamiento crítico (que sería la base del desarrollo de la libertad) supone el ejercicio de una argumentación fundamentada, pero

---

<sup>39</sup> Poratti, A.: *Identidad, Aisthesis, Tecnología*, en VV. AA.: *Dominación e identidad cultural*, Estudios Sigma SRL, Buenos Aires, 1997, pp. 129-137.

<sup>40</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 91.

<sup>41</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 118, 121 y 122.

que la identificación de la imagen y la función o la imagen y el concepto imposibilita toda fundamentación y de ese modo toda crítica<sup>42</sup>. Todo esto supone que con la imagen no puede hacerse otra cosa que «imaginarla», volverla a tener en la mente, en el sentido de la imaginación reproductiva, y por lo tanto, identificarse con ella. Todo se reduce de esta forma a una suerte de psicología asociacionista donde no se piensa, sino que la imagen conduce inmediatamente a la imagen adherida, que juega como un refuerzo del condicionamiento. Esta perspectiva supone que la imagen es meramente reproductora, pero la imagen también «produce», es productora, tiene consecuencias más amplias en el terreno de lo simbólico, que la simple reproducción. La imagen convoca, arrastra consigo un plexo de significaciones, además, la imagen dispara nuevas significaciones, abre una producción de sentido que va más allá de la reproducción de lo visto, tiene alguna capacidad sintética, produce síntesis originales.

Por otro lado, no se puede dejar de tener en cuenta que no hay imagen sin palabras<sup>43</sup>. Por ejemplo: había una propaganda televisiva en la que aparecía un hermoso paisaje con el siguiente texto: «una imagen puede más que mil palabras». La pregunta que uno se hace inmediatamente es: y entonces, ¿para qué se agrega el texto? Si una imagen puede más que mil palabras, ¿por qué ponerle palabras? Pero no hay forma de decir que una imagen puede más que mil palabras sólo valiéndose de imágenes. Es decir, no se pueden ver las imágenes como si fuesen independientes de las palabras o como si las palabras no fuesen dichas.

Además, hay una diversidad muy grande. Todo el universo gestual, en algunos medios, adquiere un valor expresivo mayor que el discursivo, en primer lugar, por el acotamiento del medio, pero también por la hipocresía del anunciante. En cambio, el plano gestual desdibuja esto y en muchos casos desmiente o refuta al que está enunciando algo. Hay que enfatizar que los medios son audiovisuales, porque esto le aporta una complejidad mayor al problema, ya que genera una dialéctica entre lo que se dice, qué imágenes se usan para enfatizar lo que se dice, qué gestos se hacen al decirlo.

De todas maneras, subsiste el problema de la relación entre imagen y concepto, puesto que las palabras y lo auditivo no implican en un sentido estricto el concepto. Marcuse supone que sólo el concepto y la lógica dialéctica, mediada, posibilitan y potencian el desarrollo del pensamiento crítico y con él, la libertad. Desde su perspectiva, el discurso de los medios masivos tiende a imposibilitar el concepto, a anular toda alternativa crítica. El desarrollo del pensamiento crítico y de la libertad contiene un doble supuesto: por un lado, que quien crea la imagen ha desarrollado conceptos, pensamientos, que quiere plasmar en esa imagen; por otro lado, que en el receptor hay un plus, una formación que le

---

<sup>42</sup> "Este lenguaje, que constantemente impone *imágenes*, milita contra el desarrollo y la expresión de *conceptos*. Su inmediatez y su estilo directo, impide el pensamiento conceptual; así, impide el pensamiento. Porque el concepto *no* identifica la cosa y su función. Tal identificación puede muy bien ser el legítimo y quizá incluso el único significado del concepto operacional y tecnológico, pero las decisiones operacionales y tecnológicas son usos específicos de conceptos para propósitos específicos. Más aún, disuelven los conceptos en oraciones y excluyen el intento conceptual que se opone a esta disolución. Con anterioridad a su uso operacional, el concepto *niega* la identificación de la cosa y su función; distingue aquello que la cosa *es* de las funciones contingentes de la cosa en la realidad establecida" (Marcuse, H.: 1985, p. 125).

<sup>43</sup> Cfr. Bardavio, J. M.: *La versatilidad del signo*, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1975, capítulo II, donde se muestra cómo el texto se incorpora a la imagen.

permiten rescatar lo que está por detrás de las imágenes.

Cuando Gadamer analiza el concepto de arte como símbolo, advierte que el término «símbolo» tiene un doble sentido: desde el punto de vista del artista y desde el punto de vista del espectador. No se puede dejar de lado ni al productor ni al receptor. El receptor no es estanco o vacío. El símbolo es aquello que se arma, y en el armado participa el receptor. Esta es una característica del arte en general y del arte moderno en particular, que ha sido tematizado por las vanguardias en nuestro siglo. El surrealismo, por ejemplo, se ha desentendido de un mensaje explícito que se codifica y dan por supuesto que en toda obra siempre hay algo más, de lo cual ni siquiera el artista-productor se puede hacer cargo y que el espectador, por su parte, también lee de un modo análogo y en consecuencia se hará cargo explícitamente de algo, como en *Rayuela* de Cortázar. La única forma de leer el arte de las vanguardias a partir del surrealismo es sabiendo que no se poseen todos los códigos (*El placer del texto*, de Barthes), habitando dentro del símbolo y no por afuera como leyéndolo todo.

Subsisten dos problemas: por un lado, habría que analizar si las vanguardias artísticas consiguieron los objetivos que se propusieron (que el espectador se haga cargo del «armado» del símbolo, transformándose de esa manera en actor); por otro lado, las vanguardias artísticas se proponen ser críticas y producir un distanciamiento respecto de lo dado y es bastante dudoso que los medios de comunicación compartan estos objetivos.

La concepción que Marcuse tiene del pensamiento crítico y de la argumentación parece moverse todavía dentro del horizonte de la verdad, pero en la publicidad no se juega una lógica de la verdad sino una lógica de la seducción. Nadie pretende que se crea que lo que dicen los anuncios es verdadero, sino que se compren los productos. Dice Marcuse: "El nuevo recurso del lenguaje mágico-ritual consiste más bien en que la gente no lo cree, o no le importa, y, sin embargo, actúa de acuerdo con él, Uno no «cree» la declaración de un concepto operacional, sino que ésta se justifica en la acción: al conseguir que se haga el trabajo, al vender y comprar, al negarse a escuchar a otros, etc."<sup>44</sup>

Con respecto al segundo problema: que las intenciones explícitas de los agentes no agotan los efectos que realmente producen. Para que la dominación sea efectiva en los términos de Marcuse, hay que suponer un sujeto racional (en el sentido de que persigue sus intereses objetivos) que planifica y logra sus objetivos. Aún cuando aceptemos que los agentes sociales actúan persiguiendo sus intereses particulares «egoístas», de ello no se infiere que los consigan ni que produzcan *sólo eso*. Tal vez, lo más importante de lo que producen los medios no tenga que ver con el lucro y la ganancia de los anunciantes, sino con efectos que van más allá de lo buscado. ¿Por qué no pensar, como Adam Smith, que los individuos persiguiendo sus intereses egoístas lo que hacen es producir como efecto la integración de la sociedad? ¿No serán los medios masivos los que constituyen la forma de integración social contemporánea, mediatizando los conflictos, resolviéndolos o disolviéndolos?

---

<sup>44</sup> Marcuse, H.: 1985, p. 133.

cap. 3

### 3. DOMINACIÓN Y COMUNICACIÓN EN WRIGHT MILLS

#### Introducción

Intentamos hacer manifiesta la relación que Mills halló y desarrolló entre el control social y los medios de comunicación masivos en *La élite de poder*<sup>45</sup>. Para ello haremos algunas aclaraciones preliminares.

Sabemos que cuando se habla de poder y de control social aparecen inmediatamente cuestiones tales como: ¿qué se entiende aquí por poder?, ¿el poder es autoridad, manipulación, coacción, relaciones de fuerzas, influencia?, ¿es posible aceptar una única versión del poder?

Al mismo tiempo cuando hablamos de la crítica de Mills a los medios masivos de comunicación se generan interrogantes como éstos: ¿por qué Mills no desarrolló una teoría sobre la recepción?, al leer a Mills ¿no se está retornando a posiciones pasadas de moda acerca de la función de los medios masivos de comunicación?, ¿Mills no ha dejado de lado la importancia que tienen los **mass-media** para el desarrollo de una democracia moderna?

Un importante profesor de filosofía solía decir que los intelectuales abreviarían muchísimo sus obras si les quitaran aquellas críticas que son menores e inapropiadas, a saber, las que versan sobre lo que un pensador no escribió porque no quiso o porque no se interesó en ello, o sobre lo que no dijo o debería haber dicho. Críticas como éstas son las que aquí nos ahorraremos de realizar. Estas observaciones externas son triviales y no aportan nada a la cuestión.

Hay en cambio un tipo de críticas que sí nos interesan, a las cuales llamaremos internas, que efectivamente sirven para entender mejor a un pensador, que clarifican los razonamientos o echan luz acerca de un tema en particular. Por eso no nos ocuparemos de lo que Mills debió *haber dicho* o sobre lo que nosotros quisiéramos que hubiera escrito, sino solamente de lo que pensó y escribió acerca del tema en cuestión.

Respecto del concepto de poder, que es interno a la obra de Mills, sostenemos una visión multilateral. Con ello queremos afirmar que el poder no puede ser reducido a un sólo aspecto sino que está constituido por todos los aspectos que mencionamos anteriormente. El nivel manipulativo existe pero *es una parte* de lo que constituye al poder. El poder *también es* autoridad, coacción, relaciones de fuerzas, influencia, etc.

#### La preocupación democrática

El pensamiento de Mills se inscribe dentro de la gama de pensadores norteamericanos que siguen con preocupada inteligencia el derrotero de la democracia de masas. Considera que el público clásico de la teoría democrática está siendo reemplazado por uno masificado, en el que se pierde la condición de ciudadano al mismo tiempo que se ve despojado de las instancias informativas y lógicas que lo constituían como tal. El rasgo distintivo que califica al ciudadano democrático es el hombre de clase media que tiene el derecho y la posibilidad real de discutir públicamente, a partir de órganos autónomos, las cuestiones públicas.

En un sistema democrático las discusiones libres terminan convirtiéndose en los motivos de las

---

<sup>45</sup>Wright Mills: *La élite de poder*, F.C.E., México, 1953.

acciones de gobierno. La discusión libre de los ciudadanos deviene fuerza legal. La opinión pública equivale a la idea de un mercado libre de ideas, en donde éstas se exhiben y compiten. Las mejores ideas se pondrán en funcionamiento maximizando las tareas de gobierno. La autonomía de las discusiones públicas son el fundamento legitimador de las resoluciones democráticamente establecidas. Mills reconoce que este modelo responde a las concepciones del siglo XVIII y que no representa en lo más mínimo lo que sucede en la actualidad en los Estados Unidos.

El problema estriba en que el destino de los hombres en la sociedad de masas no está en las manos de los propios ciudadanos sino que la comunidad de públicos está siendo sustituida por una comunidad masificada y despolitizada, a través de operaciones de manipulación por parte de un estilo de poder que se define por la elitización de las decisiones sobre los asuntos públicos.

### **La sociedad de públicos democrática y la sociedad masificada**

La sociedad donde prima la opinión pública libre supone básicamente cuatro elementos:

A) Que la conciencia individual es el asiento definitivo del juicio y, por lo tanto, se define como una instancia suprema de apelación y legitimación de normas.

B) Que existe armonía de intereses en forma pacífica y natural. Por supuesto que Mills reconoce que esta doctrina fue reemplazada por una imagen utilitarista de la integración social y posteriormente por las teorías del conflicto social como la marxista.

C) Que toda medida de alcance público, para ser llevada a cabo, supone la discusión racional de los distintos actores sociales y entonces, el resultado de la discusión entre los individuos funciona como garante racional de la medida social adoptada por el gobierno. También en este punto Mills reconoce los enormes problemas que tiene este acuerdo racional a partir de la existencia de teorías que atacan la posibilidad de alcanzar la pretendida autotransparencia de la conciencia, sea el psicoanálisis freudiano o la concepción de la ideología de Marx.

D) Que una vez que el público ha captado a través de la discusión cuál es la solución más factible y racional se encargará de hacerla cumplir por medio de sus representantes. Este último aspecto parece ser también puesto en duda por una lógica del poder que separa cada vez más a los representantes de los representados.

La democracia actual para Mills se encamina en una dirección opuesta a esta lógica que supone una supremacía de la razón o de la conciencia. El mentado individualismo democrático ha sido sustituido por formas de organización social colectivistas y masificantes tanto en la vida económica como en la vida política. La armonía de los intereses ha sido reemplazada por la lucha de clases; y finalmente, las decisiones racionales de los individuos han sido minadas por las resoluciones de expertos y por el reconocimiento de la influencia que ejercen ciertos grupos que tienen intereses creados sobre el público masificado. Este reconocimiento produce conjuntamente con el cambio en la estructura social un alejamiento de la sociedad de públicos respecto de las decisiones políticas. Veamos ahora dicha transformación.

Mills se encarga explícitamente de aclarar que así como la sociedad norteamericana nunca fue una sociedad democrática prístina, al modo de la democracia de públicos antes descrita; tampoco es hoy una sociedad masificada acabada. Lo que analizaremos a continuación son los síntomas más o menos avanzados de esta transmutación.

Para poder captar las diferencias entre una sociedad de públicos y una masificada se plantean

nuevamente cuatro características distintivas.

I) Es necesario medir la proporción entre los que exponen la opinión y las que la reciben. Es decir, lo que debe medirse es el cambio en la proporción entre los que son capaces de exponer y producir opinión y los que solamente reciben opinión. Desde el punto de vista de la investigación científico-social se hace muy difícil poder establecer una cuantificación de este tipo si tenemos en cuenta que es fácil determinar cuántos comunicadores sociales masivos hablan ante qué cantidad de audiencia, pero no lo es poder cuantificar los "pasos intermedios" de la emisión; es decir, cantidad de oradores políticos, oradores en las reuniones de asociaciones intermedias, debates en los tribunales, en pequeños círculos polémicos, en los clubes, en las universidades, etc.

II) La segunda dimensión reside en la posibilidad de impugnar cualquier opinión sin miedo a sufrir ningún tipo de represalia interna o externa.

Mills supone que en la sociedad masificada la proporción entre los que emiten opinión y los que la reciben se ha vuelto muy desigual y al mismo tiempo implica que las condiciones técnicas de los medios de comunicación restringen sin intencionalidad inicial la posibilidad de contestarle a las opiniones que aparecen en los medios. Pero en este punto nuestro autor piensa múltiples alternativas. Es posible que las élites de poder mantengan un control exclusivo y excluyente sobre los medios y la sociedad sólo pueda recibir la opinión de los miembros oficiosos del régimen. Puede ser entonces que haya monopolio de medios y de opiniones, pero también es factible que la política sobre medios posibilite la aparición técnica y no técnica de condiciones que favorezcan la formación amplia y simétrica de la opinión pública. Lo primero que queremos descartar desde nuestra perspectiva es una imagen unilateral de pensadores que como Mills han sostenido una crítica dura al poder político en los Estados Unidos en los años sesenta, por ello subrayamos que si bien existe claramente la idea de un poder manipulador, también existe la posibilidad de que los medios permitan la crítica racional y democrática dentro de un orden técnico más desarrollado.

III) Se recalca la estrecha relación que existe entre la opinión pública y la aplicación de dichas opiniones al ámbito de la acción gubernamental. Existe una gran facilidad para que las opiniones públicas (el plural no es un descuido) influyan en las decisiones políticas de gran importancia. Nuevamente, aquí se plantean posibilidades optimistas y pesimistas. Es posible que el campo de la opinión pública se ensanche hasta constituir una sociedad altamente autoconciente o es posible que el área de discusión reduzca al mínimo la capacidad de acción de la ciudadanía. El caso más conocido es una comunicación que mueve a los ciudadanos solamente a votar periódicamente en los comicios.

IV) El último aspecto que hay que analizar para poder determinar la diferencia entre público y masa es el grado en que penetra la autoridad institucional con sus sanciones y sus restricciones, con su capacidad motivadora y movilizadora en el público. En un extremo encontramos que no hay ningún agente oficial entre el público autónomo, y en el otro nos hallamos ante la uniformización del público por miedo al poder político, sea por la sospecha o la infiltración. Mills habla en este último caso del nazismo o del stalinismo.

### **Los Dos Extremos.**

A partir de aquí Mills traza una suerte de diagrama que permitiría ver los niveles de formación de un público o de una masa. En un público democrático se dan las siguientes situaciones:

1) La cantidad de emisores que expresan sus opiniones tiende a igualarse con la cantidad de

receptores de opinión.

2) Las comunicaciones públicas tienden a organizarse de manera tal que se permita que cualquier opinión pueda ser respondida en forma inmediata o casi inmediata y en forma eficaz.

3) Las opiniones formadas en cada discusión encuentran salida en una acción efectiva, incluso contra el sistema de dominación vigente. Esta condición es más compleja de darse, pero debe entenderse como un ideal regulativo.

4) Finalmente: el público democrático no es permeable al mensaje de las instituciones autoritarias, de donde se desprende que las acciones de los sujetos son más o menos autónomas.

Al mismo tiempo que plantea condiciones para saber si una sociedad se endereza hacia la realización de una sociedad de públicos, esboza un marco opuesto y aterrador, tal vez más parecido a nuestro mundo. En una sociedad de masas se dan las siguientes características:

1) Es mucho menor el número de personas que emiten opinión que el de aquellas que la reciben, pues la comunidad de públicos se convierte en una colección abstracta de individuos que reciben impresiones proyectadas por los medios de comunicación de masas.

2) La comunicación está organizada de manera tal que sea casi imposible responder inmediatamente o con eficacia.

3) La masa no es independiente de las instituciones sociales, al contrario, los agentes de la autoridad penetran en la formación de opiniones por medio de las discusiones.

Desde nuestra visión se hace muy complicado diferenciar estos dos modelos comunicacionales. No obstante ello, para Mills la cuestión es fácilmente diferenciable, pues, por una parte, si el medio de comunicación privilegia la discusión, entonces nos encontramos ante el caso de una comunidad de públicos; pero por otro lado, si el canal de comunicación prioriza el medio oficial, entonces nos encontramos ante la presencia de una tendencia a la masificación y al mercado de comunicaciones.

### **Lenguaje y control social. Del verbo a la acción**

La pregunta que nos hacemos es cómo saber si estamos efectivamente ante una discusión o un medio oficial; toda discusión ¿termina ampliando el marco de racionalidad crítica de una sociedad?, o bien, podríamos estar ante la presencia de falsas discusiones sin enterarnos de ello, es decir, ¿cómo diferenciar una discusión de una aparente discusión? ¿Se trata de una cuestión lógica, de categorías filosóficas, como en Marcuse?

Mills no pone en juego más que dos posibles respuestas: por un lado, hay una lectura psicológica del poder a través del concepto de manipulación; y por otro, establece desde la sociología del lenguaje el concepto de "vocabulario de motivo", por el cual sostiene que el poder utiliza y provee un universo de significados que funciona como un fundamento adecuado para la acción de los individuos. En otras palabras, este vocabulario de motivo funciona como una estructura que controla el comportamiento del participante en un conjunto de acciones colectivas, y lo hace orientando la conducta hacia un repertorio de motivos que se dispone en el vocabulario otorgado por la comunicación masiva.

Mills analiza el vocabulario de motivo que denomina "hedonista". Dicho vocabulario, que se expresa en los medios de comunicación, condiciona a que toda conducta sea juzgada a partir del patrón placer/displacer, y dicho juicio sostiene que el dueto placer/dolor es una doctrina psicológica, social y ética que ha adquirido importancia a partir de pensadores de "clase media"... La consecuencia de ello es que el lenguaje es una forma de control social.

Llegados a este punto aparecen nuevos problemas. Si el o los vocabularios de motivo promueven formas fetichizadas de representación o estereotipos sociales válidos para una forma de comportamiento imitativo y reproductor del orden social: ¿es posible que exista un exterior a dicho orden o hay algunos sujetos que pueden resistir a dichas deformaciones? La respuesta que cabe se puede expresar en el marco de una filosofía de la conciencia en la que Mills se inscribiría no sin algunas aclaraciones.

Mills acepta en cierta forma que el complejo de representaciones sociales está constituido y atravesado por el lenguaje, es decir, sostiene sin problemas que el lenguaje no es un mero reflejo de lo social sino que permite constituir lo social. Por ello puede suponer que la idea de una superestructura determinada por lo económico no es del todo feliz, pues lo económico también está barrido por un vocabulario de motivo. La estructura económica es la expresión, en parte, de un mecanismo organizador lingüístico, nunca un fenómeno estructural puro. Pero al mismo tiempo Mills sostiene que hay un mecanismo de engaño (la manipulación de los motivos y de las conciencias), por el cual la conciencia se ve imposibilitada de acceder a la verdad. Este mecanismo de manipulación es el segundo concepto que Mills saca a relucir como elemento de análisis del poder y de la comunicación.

Por manipulación entendemos aquellos mecanismos que permiten la dominación de un grupo de personas sobre otras sin que las primeras lo reconozcan y las segundas lo sepan. Es decir, la manipulación es una de las formas de la falsa conciencia. La manipulación supone la ausencia de mediaciones que permitan el desarrollo tanto de la razón como de lo estrictamente social (las relaciones de los hombres en comunidad).

Para Mills las élites de poder generan un tipo de manipulación según el cual el poder se despliega sin que lo advierta el sujeto pasivo. La propaganda, la constitución de categorías que hacen posible el campo de experiencia de los objetos y de las motivaciones, el dotar a los individuos de alguna identidad son ejemplos de esta manipulación de la conciencia y de lo inconsciente. Pero, esta dominación a través de la manipulación de los gustos y de los vocabularios de motivo ¿es absoluta? La respuesta es no. Mills sostiene que, si bien la tendencia marca el camino hacia una sociedad masificada y estandarizada en sus gustos y en sus formas de representación simbólica, le cabe precisamente a las funciones de los medios y a la sociedad el poder detener dicha masificación. Este cambio en la función de los medios de comunicación no es independiente del cambio que se pueda establecer en las formas y funciones de las élites gobernantes. Es decir que Mills tiene absoluta conciencia de que si el poder político, económico, militar y financiero continúa concentrándose, entonces lo mismo sucederá con los medios de comunicación. Pero no obstante ello Mills piensa formas de poder que rechacen esta lógica de la concentración y de la elitización del poder. Las piensa como formas de organización social en donde todavía tenga vigencia la opinión pública. Y esto se da cuando las personas que no gobiernan reclaman el derecho de exponer libremente y públicamente sus opiniones políticas, y el derecho a que dichas opiniones influyan o determinen los métodos, las formas y los actos de sus gobiernos.

El segundo aspecto de esta organización social es, por supuesto, la participación voluntaria de los individuos en un ambiente en el que puedan expresarse opiniones razonables, luego, un organismo por medio del cual puedan emprenderse actividades razonables y, por último, una unidad con suficiente poder para distinguirse de las otras organizaciones.

Un tercer aspecto que hace a la capacidad de recobrar la opinión pública es contar con medios de comunicación que realmente compitan a partir de los distintos puntos de vista sobre la realidad. Es lo que Mills describe con la metáfora de "tirar un medio contra otro". Cuanto mayor competencia auténtica haya entre los medios, mejor podrá resistir el individuo a las mistificaciones y a los lugares comunes, mejor

podrá superar la sensación placentera de tener la realidad inmediatamente a su acceso sin desplegar las mediaciones lógicas y discursivas.

Como cuarto factor encontramos la necesidad de que los mismos medios masivos trabajen para que las personas puedan generar sus propios criterios de selección racional de información, para que los hombres puedan sentirse independientes con sus propios gustos y sus propios criterios de selección.

Como quinto y último factor surge la idea de que la comunidad de públicos puede trascender al medio ambiente mass-mediático (el cual parecería condenar a los individuos a la pérdida de la autonomía y de la identidad cultural) a partir de generar medios que permitan la reflexión, el debate de ideas, y la competencia sobre modos de vida y aspiraciones personales.

### **A modo de conclusiones**

1) No puede pensarse en Mills el fenómeno de la comunicación de masas independientemente de las formas de poder y de la concentración que el mismo sufre en manos de élites locales y nacionales.

2) Los medios de comunicación pueden tener fines disímiles. Es decir, que hasta cierto punto el soporte tecnológico se mantiene independiente de los fines para los cuales puedan ser usados los medios de comunicación.

3) El lenguaje de los medios de comunicación funciona negativamente cuando responde a la lógica de la masificación y positivamente cuando contribuye a la competencia de las ideas en el marco de una democracia de públicas opiniones.

4) La suerte de la democracia y de las libertades individuales depende en gran parte del uso que la sociedad le da a sus medios masivos de comunicación.

5) La pérdida de una imagen estructural<sup>46</sup> de la sociedad significa ni más ni menos que la pérdida de la autoconciencia que la comunidad tiene de sí misma.

6) La recuperación de dicha autoimagen (en tanto experiencia que trasciende el estereotipo cultural) depende en gran medida de la utilización que se haga de los medios masivos de comunicación.

---

<sup>46</sup>Se está haciendo referencia al saber que una comunidad tiene de sí a partir de las discusiones públicas libremente desarrolladas.

#### 4.- TESIS Y CATEGORÍAS DE JÜRGEN HABERMAS SOBRE EL DOMINIO Y LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DE MASAS

Intentamos ordenar los conceptos fundamentales que permiten a Jürgen Habermas repensar los medios de comunicación de masas en las sociedades actuales.

En su conclusión a la *Teoría de la acción comunicativa* nos dice: "Pues bien, la teoría de la modernidad cuyas líneas básicas acabo de trazar nos permite darnos cuenta de lo siguiente: en las sociedades modernas los espacios de contingencia para las interacciones desligadas de contextos normativos se amplían hasta tal punto, que tanto en las formas desinstitucionalizadas de trato en la esfera de la vida privada-familiar como en la esfera de la opinión pública acuñada por los medios de comunicación de masas «se torna verdadera en la práctica» la lógica propia de la acción comunicativa..."<sup>47 48</sup>

Esta cita parcial del último párrafo de la *Teoría de la acción comunicativa*, nos permite valorar el relieve que los medios de comunicación de masas tienen en la modernidad; pero además, nos permiten introducir el problema a través de una afirmación clave, según la cual en las sociedades actuales existen "espacios de contingencia" que posibilitan que las interacciones entre los agentes cobren márgenes más o menos generosos de independencia de los contextos normativos.

(1) Pues bien, estos márgenes de indeterminación, estos "espacios de contingencia", estos ámbitos de no determinación, nos brindan una puerta de acceso al modo que Habermas piensa a los medios de comunicación de masas.

Podríamos, en función de ellos, ensayar una vía negativa. Y en este caso nos parece significativa, porque en ella se diferencia de los planteos que al respecto formularan Horkheimer y Adorno; pensadores que enmarcan la tradición filosófica en la que Habermas se alista, aunque por cierto, de un modo crítico<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*, traducción de Jiménez Redondo, Editorial Taurus, Buenos Aires, 1990, p. 572.

<sup>48</sup> Quizá no esté de más recordar que lo que para Habermas caracteriza a la lógica de la modernidad es la licuación del sujeto, de la subjetividad, o la filosofía de la conciencia, y frente a ello prioriza la lógica de las relaciones, cuya mejor expresión es la lógica comunicativa. La crítica que Habermas le hace a las filosofías anteriores es que son filosofías de la conciencia (incluyendo a Hegel, Marx e incluso Heidegger en tanto piensa la historia como un sujeto, el ser temporal como un sujeto que crea época). En cambio en Habermas la racionalidad no es una conciencia o un sujeto, sino que es la relación entre los sujetos. Por eso es que el tema no son los contenidos, los conceptos, sino los mecanismos a través de los cuales circulan estos conceptos, y por eso es que esta es una "pragmática trascendental", la comunicación estaría garantizada por la posición horizontal de los sujetos en el diálogo, y esto iría contra cualquier tipo de sociedad organizada autoritariamente. Que los integrantes de la comunicación se otorguen una mutua fe en el diálogo implica que la palabra de cada uno vale tanto como la del otro, es decir, no hay jerarquía, en términos políticos es la democracia; y esto está insito en el proceso de la modernidad. Por eso es que la verdad trascendental está en el orden del discurso, el ágora misma es la verdad (es) este sentido hay un cierto formalismo en el planteo).

<sup>49</sup> El planteo habermasiano supone que la vía seguida por Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica del iluminismo* es una vía muerta, entonces intenta recuperar la tradición crítica de Frankfurt volviendo a los

(4) Pienso

(2) em

relevante

(3) por esta coofonia

(6) em

- (1) ~~subrayar~~ subrayar de algo para 30
- (2) copiar em
- (3) resaltar significativos x relevantes
- (4) poner Pienso
- (5) Insertar "lo otro"
- (6) para em p 3

Habermas interpreta que Horkheimer y Adorno no han percibido este "espacio de contingencia" y por ello han visto sólo un aspecto del "ambivalente potencial de los medios de comunicación de masas"<sup>50</sup>. Ello los ha llevado a suponer que en las sociedades capitalistas avanzadas, los medios anulan el espacio propio de la "opinión pública". Rescatemos el concepto de "ambivalencia", este doble valor o esta duplicidad potencial frente a quienes han subrayado solamente la unidimensionalidad mediática<sup>51</sup>. En efecto, según los antiguos frankfurtianos "los flujos de comunicación controlados a través de los medios de comunicación de masas *sustituyen* a aquellas estructuras de la comunicación que antaño habían posibilitado la discusión pública y la autocomprensión del público que formaban los ciudadanos y las personas privadas"<sup>52</sup>.

Si esta mediación resulta en realidad una *sustitución* del espacio de discusión y de acuerdo, entonces los medios de comunicación de masas producirían una homologación del discurso conducente a formas cada vez más sutiles y elaboradas de totalitarismo.

Los medios serían así un "aparato que penetra y se adueña por entero del lenguaje comunicativo cotidiano", y de ese modo realizarían tres metas: a) convertir cualquier contenido cultural auténtico en estereotipos inertes, asépticos, reproducibles y multiplicables; b) producir un efecto de pasteurización

*reemplazar? (v) la misma sigue la lógica del positivismo*

trabajos de la década del treinta, pero por otro lado, también plantea que no se puede cuestionar la racionalidad científica, se puede cuestionar el modo como la entiende el positivismo, pero no se puede cuestionar la ciencia como tal, y por ello aparece este rescaté del iluminismo. Pero esto se hace desde una postura que no quiere ser una filosofía de la historia porque no puede haber una justificación teleológica. No se trata de una razón científica porque se trata de una teoría falibilista, no hay teleología histórica, no se puede volver a la metafísica, etc., pero lo que podemos pensar es si a veces Habermas no hace afirmaciones que son demasiado fuertes para estar parado en una teoría falibilista que no pretende dar cuenta de la totalidad. Ahora bien, también es cierto que hay habermasianos como Mc Carthy que sostienen lo contrario, que para hacer las afirmaciones que hace su teoría es muy consistente, y que podría ser más débil, más hermenéutica.

<sup>50</sup> En este aspecto, la propuesta habermasiana es vecina a la que formula Vattimo, esto es un estado de indecisión acerca del papel de los medios, esa ambigüedad que también en Vattimo es explícito según la cual los medios pueden llevar a la dominación o a la liberación. En Habermas los medios son un "espacio de contingencia", algo que no está determinado y que puede ser de un modo o de otro, es decir, no es un espacio de determinación ni un espacio de libertad. En terminología habermasiana: puede incluirse tanto dentro de la acción estratégica como en la acción comunicativa.

<sup>51</sup> En algún sentido, podríamos decir que, ni Adorno ni Marcuse respecto de los medios van mucho más allá que Habermas, también para ellos el espacio de los medios es de contingencia, para ellos el problema de la dominación no está en los medios sino en la lógica de la dominación, en la lógica tecnológica o en la lógica de la producción.

Esa inclusión dentro de una lógica más basta que hacen Adorno, Horkheimer y Marcuse otorga a los medios una filiación que impide la ambigüedad; de lo contrario, podría pensarse que estos mismos medios podrían usarse de otro modo, pero en los frankfurtianos clásicos esto no es así. En cambio en Habermas no podemos ahorrarnos el trabajo de pensar en qué ocasiones y por qué sirven a la dominación y en qué ocasiones y por qué sirven a la libertad.

<sup>52</sup> Habermas, J.: 1990, p. 551.

*(v) que respecto de los medios ni Adorno ni Marcuse van mucho más allá que Habermas*



supercomplejidad de los contextos de acción orientada al entendimiento, pero siguen dependiendo del lenguaje y del mundo de la vida (aunque se trate de un mundo de la vida racionalizado), b) no sustituyen al entendimiento lingüístico, sino que simplemente lo condensan y, por lo mismo, permanecen ligadas a los contextos del mundo de la vida; c) se trata de una especialización de los procesos lingüísticos de formación de consenso, que sigue dependiendo de la posibilidad de echar mano ~~de los recursos del~~ trasfondo que para la acción comunicativa representa el mundo de la vida. Por ejemplo, la influencia y el compromiso valorativo, exigen actos ilocucionarios y dependen, por tanto, de los efectos de vínculo que tiene el lenguaje cuando se lo usa con vistas al entendimiento<sup>55</sup>. En este sentido los medios de

posibilidades. Si la razón se formaliza, se formaliza dentro de la intersubjetividad, por lo que esa formalización no implica el contrabando de contenido propio de las formalizaciones. El otro problema es si el planteo mismo no es demasiado formal. Cuando se plantea que la acción comunicativa es la única sostenible en términos de lo deseable, podríamos preguntarnos si esto no es un formalismo, es decir, qué es aquello que la hace más deseable o preferible a una acción estratégica.

La crítica que hacen Gadamer o Ricoeur es que la acción comunicativa no puede ser formadora de comunidad, sino que supone una comunidad determinada, no es un trascendental ético político, por otra parte, señalan que hay ~~una~~ variedad de instancias comunicativas que no suponen esta horizontalidad. En cambio Habermas supone que toda comunicación termina por admitir sus trascendentales que son, entre otros, la horizontalidad.

Podemos pensar que en un planteamiento formal el contenido es arbitrario, y donde podemos pensar esa arbitrariedad es en terreno de los sujetos que participan de la comunicación: que se dan como legítimos sin estar legitimadas.

<sup>55</sup> En Habermas la cuestión parece un poco más clara, porque frente a las posiciones unidimensionales de Adorno y Horkheimer, él sostiene una posición dual expresada por los dos tipos de acción, y los medios, como formas de comunicación generalizada no son incluidos necesariamente en uno de estos tipos.

Aquí debiéramos recordar que cuando Habermas se refiere a la acción estratégica, dice explícitamente que se trata de una acción por la dominación. En esta medida el planteo de Habermas implica una posición dual: hay una lógica de dominación y hay otra lógica que implica libertad que es la acción comunicativa.

Por eso es importante el concepto de "contingencia", si hay dos lógicas: una que está más cercana a la dominación y otra más cercana a la libertad, a la contingencia. En realidad el carácter contingente de los medios señala que pueden ser incluidos tanto dentro de la acción estratégica, y en ese sentido dentro de una lógica de dominación, como dentro de una acción comunicativa, y en ese sentido dentro de una lógica de la libertad. En ese sentido la contingencia es previa a la acción estratégica y a la acción comunicativa. Por esta razón podemos pensarlo como "contingente" o "ambiguo" entre la libertad y la necesidad, o entre liberación ~~y~~ dominación.

Lo problemático estaría en la ~~conexión~~ <sup>relación</sup> de estas dos lógicas. Porque es un espacio de contingencia en tanto lo que determina los contenidos serían estos tipos de acción, porque los contenidos serían indeterminados. Lo curioso aquí es que el medio funciona como contenido, no como aquello que da forma. Esto es así porque hay muchos estratos del "mundo de la vida" en el cual los medios no intervienen. Por eso es que los medios no tienen un papel estructurante de la conciencia, o el "mundo de la vida" tiene una variedad y una riqueza mayor que el mundo mediático. Por ello relativiza el papel de los medios en la sociedad moderna.

comunicación de masas como formas de comunicación generalizada no están determinados como propios de la *acción comunicativa*<sup>56</sup>, ni tampoco de la *acción estratégica*<sup>57 58 59</sup>.

<sup>56</sup> La "acción comunicativa" tiene un papel primario, aún en la "acción estratégica" existe como base una "acción comunicativa" sin la cual no podría haber acción estratégica.

<sup>57</sup> Con el planteo de estas dos lógicas se supera el problema de la "totalización totalitaria" que plantea Marcuse, porque estas dos lógicas están arraigadas en la naturaleza humana y no se las puede reducir una a la otra, ni hacer desaparecer una; de modo que siempre existiría una instancia de libertad o de comunicación que no permitiría que la lógica del poder o la lógica de la economía cierre y absorba todo.

<sup>58</sup> En un artículo de Laclau en el que se discuten los temas del particularismo y el universalismo, Habermas es colocado en la perspectiva del universalismo (dentro de la tradición universalista de la Ilustración), pero por otro lado es un universalismo formal. Lo que plantea Laclau es que ninguna de las dos lógicas se sostienen por sí mismas, sin la referencia a la otra. Y por eso es que una lógica de la diferencia pura no tiene ningún sentido porque para diferenciarse del otro hay que tener algún elemento común, algún límite que comunique con el otro. Esa es la dimensión de la equivalencia. Y esto es así porque plantea que la lógica de la modernidad es esa lógica equivalencial, en la que las diferencias se piensan como equivalentes a otras. Y este es el problema del universal: cuando quiero reivindicar una particularidad mía y digo "tengo derecho a esto", en realidad me remito al derecho que los demás tienen a eso, es decir, para hacer aceptable mi particularidad debo hacerla equivalente.

<sup>59</sup> Habermas supone que por el solo hecho de entrar en un proceso de argumentación, tenemos las presuposiciones de inteligibilidad, de verdad, etc. que son las que los analíticos, por ejemplo, aceptan. Pero, por otro lado, por el solo hecho de entrar en una comunicación presupone una comunidad libre de argumentación que puede durar tanto como sea necesario, pero que además cualquiera en cualquier momento puede intervenir y decir lo que sea de su interés o su deseo.

Nosotros hablamos de un dualismo, pero en realidad Habermas plantea un tercer tipo de acción: la "acción dramaturgica" que se define como la presentación de sí que hace un agente, y en esta presentación de sí encontraríamos elementos del lenguaje como el valor poético, taumatúrgico, etc., todo valor que dentro de la comunicación no forman parte de la argumentación comunicacional.

Podríamos plantearnos si existe algún tipo de "acción comunicativa" que no se encuentre teñida por la "acción estratégica", pero Habermas sostiene que la argumentación fáctica está siempre afectada por todo tipo de intereses, pero de todos modos, por el hecho de entrar en un proceso de argumentación estoy presuponiendo algo que es contrario a los hechos, que probablemente no se da, pero que es el hecho de que estoy aceptando discutir con el otro y dar argumentos. Esto puede ser analogado a lo que sostiene Adorno en la *Teoría sociológica* cuando dice que en cuanto aparece una justificación del absolutismo, el absolutismo está muerto porque el hecho de justificarlo teóricamente acepta que es criticable y por eso no puede ser sostenido.

Las características generales de la comunicación son que: cada sujeto que es capaz de lenguaje y acción puede participar en los discursos argumentativos (cada uno puede cuestionar cualquier propuesta, cada uno puede introducir cualquier propuesta en el discurso, cada uno puede expresar sus actitudes, deseos y necesidades), nadie puede ser impedido por una compulsión ya sea interior o exterior al discurso a los derechos establecidos anteriormente. Las dos primeras reglas son simplemente para una argumentación limpia, la tercera regla intenta impedir el engaño o la distorsión, la regla más importante de

(1) objeto  
(2) el otro

(2) objeto que interviene en análisis

(3) objeto a la tercera regla

Por eso es que los medios de comunicación de masas, como formas generalizadas de la comunicación no son una realización plena y necesaria de esta homologación. Habermas enumera los reparos a esta visión unilateral; los medios encierran contradicciones no resueltas que, como tales, implican un potencial no desarrollado. Por eso nos dice que se han subrayado con no menos energía las contradicciones que resultan:

1) "De que los centros emisores estén expuestos a intereses rivales y de que en modo alguno puedan integrar sin discontinuidades los puntos de vista económicos, político-ideológicos, profesionales y los relativos a la estética de los medios".

Este primer punto parte del reconocimiento fáctico de que existen distintos propietarios de los centros emisores, que los centros emisores se encuentran en competencia mutua y que, por lo tanto, es posible la diversidad.

Pero no dejemos de ver que estos intereses rivales "darían" lugar a una diversidad, lo cual no significa que necesariamente sea así: intereses rivales podrían dar lugar a la unidimensionalidad. En ese sentido podría ocurrir que los intereses rivales sean los que viabilizan la unidimensionalidad.

Si analizamos esto último, deberíamos tener en cuenta que generalmente las teorías que señalaban lógicas unidimensionales, a su vez, suponían que la propiedad de los medios de comunicación entraban en una dinámica de concentración.

En este aspecto Laclau plantea que en estas lógicas los monopolios son determinantes y las diferencias son contingentes porque no tienen posibilidad de acceder al monopolio. Sin negar que hay fuerzas mayores y otras menores, fuerzas que se imponen y otras que se subordinan, lo que plantea Laclau es que no está decidido el juego y que además no cualquier fuerza da lo mismo. Para que una fuerza pueda llegar a ser hegemónica tiene que llegar a convencer a otros grupos, pero estos bloques hegemónicos no están determinados -digámoslo así- "ontológicamente". Por eso es que utiliza el concepto de "hegemonía", que se refiere a las fuerzas triunfantes que son siempre alianzas de distintos sectores, lo cual no imposibilita que existan otras fuerzas que se opongan hasta que, incluso, puedan desplazar a esas fuerzas y hegemonizar ellas el proceso. Y por eso es que la diferencia o la multiplicidad no puede mantenerse indefinidamente sino que la dinámica lleva más bien a la unificación.

2) "De que los medios de comunicación de masas normalmente no puedan substraerse sin conflictos a las obligaciones provenientes de su misión periodística".

Esta "misión periodística" está haciendo referencia a una instancia exterior al mismo centro emisor. Mientras en el primer punto la cuestión se centra en la problemática del emisor, aquí el mensaje está sujeto a una cierta misión periodística por lo cual es necesario informar acerca de algo, no pueden generar toda la información, y por lo tanto, también aquí habría diversidad. Y en este caso podemos ver que hay posibles contradicciones entre sus intereses y lo que emiten.

Aquí podríamos ver esta cuestión como existiendo una cierta "moralidad" (profesional o de otro tipo) que los medios no pueden evitar. Pero también esto mismo puede leerse que estas obligaciones son funcionales y que exceden el ámbito de estos centros.

La lectura que hace Laclau a este respecto trata de mostrar que el conflicto de oposiciones, pero estas pertenece al contexto de acción.

no necesariamente de contradicciones, porque para que haya contradicciones tiene que haber un sistema que sea homogéneo y cerrado, y no es posible que ningún sistema cierre. Esto sería complementario al planteo de Habermas: no hay posibilidad de que el sistema cierre, no hay un discurso homogéneo, pero aún cuando intentase ser homogéneo, eso no podría cerrar nunca, siempre habría un elemento de exterioridad y conflictividad que generaría una ruptura.

3) "De que las emisiones en modo alguno responda sólo o predominantemente a los estándares de la cultura de masas, y que incluso cuando adoptan las formas triviales de entretenimiento popular, puedan muy bien contener mensajes críticos, **popular culture as popular revenge**". (u) (3)

Lo interesante sería determinar en qué consiste lo crítico de estos elementos críticos, porque sería el único modo de rastrearlos en los casos concretos.

En este aspecto no se encuentran distantes de las posiciones de Marcuse y Adorno; ellos no niegan la posibilidad de mensajes críticos, sino que ese mensaje es despotenciado por la unidimensionalidad.

4) "De que los mensajes ideológicos no den en el blanco de sus destinatarios porque el significado pretendido, bajo las condiciones de recepción que impone un determinado trasfondo subcultural, se transforma con frecuencia en su contrario".

Un mensaje que puede tener una intensión de sojuzgamiento o de dominación puede transformarse en su contrario, en una instancia de liberación.

En el artículo de Zizek *La "Lógica de la esencia" de Hegel como una teoría de la ideología* se trata de mostrar que en la teoría de las decisiones no hay una concatenación de los argumentos que lleven necesariamente a tomar una decisión determinada. La decisión rompe esa cadena o reconstruye una cadena para sí, la decisión pone sus propios fundamentos retrospectivamente; por eso es que lo que aparece desde la cadena de las relaciones como teniendo un resultado determinado, desde las decisiones que se toman efectivamente ocurre todo lo contrario. El ejemplo que pone al respecto es que uno puede decirle a otra persona "tu marido es alcohólico, no trabaja, te pega, etc., te aconsejo que lo abandones", y la mujer responde: "por las mismas razones que me das no lo voy a dejar porque necesita mi ayuda".

5) "De que la lógica propia de la práctica comunicativa cotidiana ponga a la defensiva contra las intervenciones directamente manipuladoras de los medios de comunicación de masas".

Lo que aquí aparece como novedoso es la referencia a la "práctica comunicativa cotidiana". En el caso anterior se refería a que los mensajes no llegan al destinatario con la misma intensión con que fue emitido, y en ese sentido el problema se genera en el pasaje de la emisión a la recepción; ahora el problema se centra en el receptor y estas prácticas comunicativas cotidianas permiten una decodificación crítica o una decodificación defensiva frente a los intentos manipuladores de los medios.

Lo que se encuentra como fondo de todo esto es el "mundo de la vida" que tiene un funcionamiento propio y que sería lo que permitiría la defensa de lo que ocurre en los otros niveles.

este es un poco el papel de la tradición en la perspectiva hermenéutica.

6) "De que la evolución técnica de los medios electrónicos no discorra necesariamente en la dirección de una centralización de las redes, aun cuando el "video-pluralim" y la "television democracy"

*(2) En este sentido, esto es el papel que desempeña la tradición en la perspectiva hermenéutica.*

~~Apesar de tener...~~

(1) Transformarse  
(2) aparece en

(5) Responde a lo que se dice

(3) solo a  
(4) se permite a...

sean por ahora poco más que visiones anarquistas”<sup>60</sup>.

Aquí la cuestión tiene que ver con los progresos técnicos, en este sentido estarían facilitando la pluralidad. Este es un aspecto interesante, porque la cuestión nos invita a no pensar los medios con determinaciones esencialistas, es necesario reconocer que los medios tienen una historia, y en particular esa historia también es una historia de los progresos técnicos. Por ejemplo, los primeros frankfurtianos tenían frente a ellos un escaso desarrollo los medios audiovisuales, por ejemplo, la televisión recién se iniciaba; por lo cual era impensable un debate televisivo con participación de televidente o, en otro sentido, esferas de elección por parte del espectador.

---

<sup>60</sup> Habermas, J.: 1990, pp. 553-4.

condado de Apurcan proyectos etnohistóricos  
sobre este subgrupo al que

## 5.- LAS TESIS Y CATEGORÍAS DE MICHEL FOUCAULT SOBRE EL DOMINIO EN EL MODO DE INFORMACIÓN CONTEMPORÁNEO

Se suele ubicar a Foucault en el marco del postestructuralismo, pero también (y el mismo Foucault lo ha hecho en algunas de sus entrevistas) se puede considerar su obra como un replanteamiento de los supuestos básicos de la tradición marxista occidental y en particular de la Escuela de Frankfurt. Ambas posturas se relacionan con la búsqueda de respuesta a algunos hechos del siglo XX de los que no puede dar cuenta la teoría marxista clásica, como el surgimiento del fascismo, el desplazamiento de la U.R.S.S. hacia el stalinismo y los acontecimientos de mayo del '68 en Francia. En el plano teórico uno y otros intentaron una recuperación del pensamiento de Nietzsche y Freud, que permitiera complementar los aspectos críticos del marxismo. Finalmente, uno y otros desplazaron el interés teórico desde los problemas de los medios y las relaciones de producción hacia los problemas sociales y culturales. Más que por el método o por los supuestos teóricos, la producción de la Teoría Crítica y de Foucault se relacionan por los problemas abordados en algunas temáticas comunes. Foucault ha declarado que si hubiese conocido antes los estudios de los frankfurtianos se habría ahorrado mucho trabajo.

Si pensamos la obra de Foucault como una continuidad y un desplazamiento de la tradición marxista podremos encontrar algunas tesis y categorías que nos permitan cuestionar y reformular algunos de los supuestos básicos de aquella tradición. Mark Poster<sup>61</sup>, a quien seguimos en este desarrollo, ha señalado que la obra de Foucault permite cuestionar tres supuestos: (1) el concepto de que los seres humanos, mediante el trabajo, actúan sobre la naturaleza para transformarla; (2) la idea de la razón y de que el intelectual puede representar la realidad conceptualmente como una totalidad; (3) el método dialéctico como explicación del cambio histórico. (1)

(1) Foucault ha cuestionado la concepción que hay en Marx de la naturaleza del hombre como ser productivo. Es de esta concepción que se deriva la crítica de la economía política y la teoría del «modo de producción» capitalista, donde -según Marx- la forma mercancía se generaliza.

“La pregunta que resulta necesario plantear en lo concerniente a la premisa de Marx es ésta: ¿se pone mejor de manifiesto la dominación por el hecho de que se constituya el campo social como un campo en el cual hombres y mujeres actúan sobre las cosas?”<sup>62</sup>. Según Poster, la premisa de Marx adolece de varias debilidades y diversos argumentos la ponen en cuestión. Para Foucault estos problemas se resuelven partiendo de otra premisa: hay “una red de tecnologías de poder que actúan sobre el cuerpo”. “La premisa de las tecnologías del poder afirma que los discursos y las prácticas están imbricados en formaciones articuladas que tienen como característica primaria el dominio de unos grupos sobre otros”<sup>63</sup>. El análisis no busca sujetos y objetos sino técnicas de dominación.

La premisa de Marx recibió una apoyatura de la experiencia inmediata (revolución industrial en el siglo XIX europeo), pero el contexto histórico ha cambiado a tal punto que ya no se puede tomar “como

<sup>61</sup> Cfr. Poster, M.: *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información*, traducción del Ramón Alcalde, Buenos Aires-Barcelona-México, Editorial Paidós, 1987, capítulo II, pp. 69-101.

<sup>62</sup> Poster, M.: 1987, p. 77.

<sup>63</sup> Poster, M.: 1987, p. 79.

(1) resume cual lo Razón o el intelectual pueden -

paradigma de la práctica seres humanos que trabajan sobre cosas". En las sociedades industriales avanzadas la mayor parte de la población está empleada en el sector de los servicios (que no se basa en la relación que los hombres establecen con las cosas a través del trabajo). En esas sociedades el trabajo reviste la forma de "individuos que actúan sobre la información, y de la información que actúa sobre los individuos"<sup>64</sup>.

Peter Drucker diferencia las tres últimas revoluciones producidas en el curso de la historia de occidente a partir de la relación del saber con su objeto: (a) la revolución industrial (el saber aplicado a las máquinas); (b) la revolución de la productividad (el saber aplicado al trabajo); y (c) la revolución de la gestión (el saber aplicado al saber)<sup>65</sup>. La revolución en la gestión, cuyos efectos y resultados, según Drucker, aún no podemos vislumbrar, es el nuevo acontecimiento que la conceptualización foucaultiana trata de explicar, mostrando al mismo tiempo, la insuficiencia de los presupuestos marxianos y marxistas. Lo que caracteriza la actividad humana ya no son las relaciones de producción, *sino las relaciones de información*. "La producción, transformación y desplazamiento de la información son el objeto de la mayor parte de las tecnologías importantes que se introducen en la economía. Se informa que muy pronto el movimiento en el campo social afectará exclusivamente a la información (procesada electrónicamente) y no a las personas o las mercancías. Las personas permanecerán inmóviles en su lugar, en tanto que las pulsaciones de la información electrónica fluirán a través del espacio social"<sup>66</sup>. La tesis de Poster es que la categoría foucaultiana de «discurso/práctica» permite explicar la revolución en curso en las sociedades industriales avanzadas.

(2) Contra Althusser, Foucault trata de mostrar que la «revolución teórica de Marx» dejó inalterado el concepto tradicional de verdad y el supuesto «idealista» ligado a él de que el intelectual puede y debe dar cuenta de la totalidad.

"Lo que distingue verdaderamente al idealismo del materialismo es su afirmación sobre el carácter conceptual último de lo real; por ejemplo, en Hegel, la afirmación de que todo lo real es racional. El idealismo, en el sentido de lo opuesto al materialismo y no al realismo, no consiste en la afirmación de que *existen* objetos externos a la mente, sino que la naturaleza más íntima de estos objetos es idéntica a la de la mente -es decir, son en última instancia *pensamiento* (no pensamientos de mentes individuales, por supuesto; ni de un Dios trascendente, sino *pensamiento objetivo*). Ahora bien, aún cuando el idealismo en este sentido sólo se da en forma totalmente coherente y desarrollada en Hegel, los filósofos de la antigüedad son también predominantemente idealistas. Ambos, Platón y Aristóteles identificaron la realidad última de un objeto con su *forma* -es decir, con algo «universal» y así conceptual. Si digo que este objeto frente a mí es rectangular, marrón, una mesa, un objeto, etc., cada uno de estos determinantes podría aplicarse también a otros objetos -son entonces «universales», o sea, *forma*. Pero ¿qué hay acerca de lo individual que recibe todas estas determinaciones? Obviamente, es irracional e incognoscible, ya que conocerlo sería subsumirlo bajo una categoría universal. Este último residuo individual, irreductible al pensamiento, es lo que los filósofos antiguos denominaron *materia*. Y fue precisamente este último residuo el que fue eliminado por una filosofía idealista consistente como la de Hegel: afirma la

---

<sup>64</sup> Poster, M.: 1987, p. 80.

<sup>65</sup> Cfr. Drucker, P.: *La sociedad poscapitalista*, traducción de María Isabel Merino Sánchez, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1993.

<sup>66</sup> Poster, M.: 1987, p. 81.

racionalidad última de lo real y así se convierte en idealismo absoluto”.

“De este modo, la forma es, al mismo tiempo, principio organizador de la mente y la realidad última de un objeto. Como fue señalado, la forma «atraviesa las categorías de la epistemología y la ontología porque el ser de lo particular es definido exhaustivamente de acuerdo a los requerimientos del conocimiento... Pensamiento, palabra y cosa se definen en relación a la forma pensable, y la forma pensable se encuentra en sí misma en una relación de definición recíproca con el concepto de entidad»<sup>67</sup>”.

[...] “¿Dónde encaja Marx en todo esto? La respuesta no puede ser ambigua. En un sentido, Marx permanece claramente dentro del campo idealista -es decir, dentro de la afirmación última de la racionalidad de lo real. La conocida inversión de la dialéctica no puede sino reproducir la estructura de la última. Afirmar que la ley última del movimiento de la Historia está dada no por el cambio de ideas en las mentes de los seres humanos sino por la contradicción en cada etapa, entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción existentes, no modifica las cosas en absoluto. Porque lo idealista no es la afirmación de que la ley del movimiento de la Historia es una más que la otra, sin la idea de que existe una ley última de movimiento que puede ser aprendida conceptualmente. Afirmar la transparencia de lo real al concepto equivale a afirmar que lo real es «forma»<sup>68</sup>. Si se afirma que la realidad es en última instancia concepto, se confiere al mismo tiempo poder a quien tenga la capacidad de comprender el concepto (Marx mismo o el intelectual marxista).

Coherentemente con lo anterior, la doctrina de Marx y de los marxistas sigue valiéndose (aunque corregido) del concepto de universalidad. La denuncia de Marx respecto a este punto consistió en haber mostrado que la pretendida universalidad de los derechos del hombre y del ciudadano no es sino aparente y que oculta la imposición de una particularidad (la burguesa) sobre las demás. Sin embargo, a continuación Marx insiste con el concepto de universalidad, al sostener que la universalidad verdadera es la del proletariado. Ello se debe a que “Marx participaba de un discurso colectivo donde se daba por supuesto que la razón podía y debía definir la naturaleza de lo universal. Aunque la solución que Marx dio al problema fue audaz y original, perpetuó un discurso teórico que, lejos de consumir la ruptura epistemológica con el pasado, prolongaba y hasta expandía el poder de la razón. En un nivel, la crítica del modo capitalista de producción, el discurso de Marx lleva a cabo una crítica de la dominación; en otro nivel, establece y refuerza un modo de dominación peculiar al discurso mismo”<sup>69</sup>.

Por el contrario, Foucault parte del supuesto de que toda lucha por la verdad es local y contingente. Mientras que el supuesto de Marx obligaba al teórico a plantear un único conflicto fundamental (el del trabajo asalariado y el capital) al cual estarían subordinados todos los otros; el supuesto foucaultiano permite dar cuenta de una multiplicidad de luchas locales, sin necesarias relaciones de subordinación. Desde el abordaje foucaultiano el discurso emancipatorio no necesita atribuir lo universal a un grupo social en particular y no necesita teorizar la totalidad. Cuando así lo hace, entra en conflicto con la práctica emancipadora en dos aspectos importantes: 1) quita a las fuerzas populares la posibilidad de definir los límites y objetivos de la práctica; 2) otorga al intelectual un poder sobre el movimiento de liberación.

---

<sup>67</sup> H. Staten: *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, 1985, p. 6, citado por Laclau y Mouffe.

<sup>68</sup> Laclau, E. & Mouffe, Ch.: *Postmarxism without apologies*, publicado en *New Left Review*, N°166, 1987, pp. 87-8.

<sup>69</sup> Poster, M.: 1987, p. 87.

Si se cuestiona el concepto de verdad supuesto por el marxismo, es necesario criticar también el concepto de «ideología». Dice Foucault: “La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones: la primera es que, se quiera o no, siempre está en oposición virtual con algo que sería la verdad. Y creo que el problema no está en dividir entre lo que en un discurso responde a la cientificidad y la verdad, y lo que responde a otra cosa, sino en ver históricamente cómo se producen efectos de verdad en el interior de discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. El segundo inconveniente es que se refiere necesariamente, creo, a algo como el sujeto. Y en tercer lugar, la ideología está en posición segunda con relación a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas razones creo que es una noción que no puede utilizarse sin precauciones”<sup>70</sup>.

“Detengámonos un poco en la primera objeción. En efecto, para Marx, la ideología es ocultante, hace pasar como «natural» lo que se ha gestado históricamente y que responde a relaciones de dominación (por ejemplo: el egoísmo, el afán de poder, etc.). La ciencia de la sociedad permitiría poner al descubierto estas falsedades. Ahora bien, la idea de ciencia que había en la época de Marx era bastante diferente de la actual. La epistemología moderna -hablando muy «grosso modo»- tiende a prescindir de la idea de verdad y a concebir la ciencia como un conjunto de procedimientos tendientes a obtener un control sobre los procesos, a predecir, a operar sobre la realidad. O sea, la ciencia nunca es «pura». Es difícil probar que las ciencias de la naturaleza (sus conceptos, no sus objetivos) dependen de relaciones sociales de poder. Pero quizás no sea así en el caso de las ciencias de la sociedad, de la psicología, de la medicina, etc. Por eso Foucault prefiere la palabra *saberes*, sin pronunciarse acerca de si son conocimiento legítimo o no. Además, la producción de saber no necesariamente necesita ocultar cosas. Puede conseguir objetivos de dominación proponiendo temas, jerarquizándolos, abordándolos con cierto enfoque, con cierta perspectiva. Algo parecido a lo que Nietzsche llamaba «crear valores». Por ejemplo, la obligación de decir la verdad sobre uno mismo, sobre sus sentimientos, sobre sus actos, a una persona especialmente calificada para escucharlo genera para Foucault un tipo de poder característico de Occidente, que él llama «poder pastoral»; el cual puede conservarse perfectamente con «ideologías» totalmente diferentes, como el cristianismo y el cientificismo, y que puede sobrevivir a formas de sociedad diferentes”.

“En Marx la ideología, si bien no es una maquinación diabólica de los dominadores, objetivamente contribuye al dominio de una clase social sobre otra: «Las ideas dominantes son las ideas de las clases dominantes». Ya vimos que hay formas de dominación tales que resulta difícil hacerlas derivar de una dominación de clase. Por último, la ideología es vista por Marx como falsa conciencia, y para Foucault muchas formas de dominación, incluso no violentas, no pasan necesariamente por la conciencia, o por ideas. Hasta el diseño de una casa, o de una ciudad, pueden contribuir a la dominación”<sup>71</sup>.

(3) Respecto de la razón dialéctica en Marx, se podrían hacer, muy esquemáticamente las siguientes observaciones: (a) La comprensión dialéctica de la historia le permitió a Marx disolver las pretensiones de los economistas políticos de explicar la sociedad y las leyes del mercado como un orden

<sup>70</sup> Foucault, M: *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Buenos Aires, segunda edición, 1992, p. 136.

<sup>71</sup> Tzveibel, A.: **El poder en Foucault**, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 2, La Plata, Editorial Al Margen, octubre de 1996, pp. 93-4.

1) vocar  $\square$  porque el plabe que sigue el pize con  
consonante  
41

natural. Al mostrar las raíces históricas de la sociedad capitalista, se hacía explícito al mismo tiempo su transitoriedad y caducidad. El método genealógico foucaultiano permite obtener los mismos efectos sin necesidad de recurrir a la dialéctica. (b) El movimiento dialéctico contiene una *teleología* inmanente que supone al mismo tiempo el problemático concepto iluminista de «progreso» y la creencia de que todo movimiento histórico busca *totalizarse* en un resultado<sup>72</sup>. (c) La dialéctica implica la *necesidad* del desarrollo y ella elimina del análisis toda contingencia e introduce en los analistas una cierta miopía para registrar lo nuevo e inesperado.

### El dispositivo de poder-saber

“Tras haberse apartado, por un lado, de los tratamientos clásicos del poder que se centraban en el análisis del Estado o de la cuestión de la legitimidad, y por el otro de los análisis marxistas que ponían el acento en la dominación de clase, asentada ésta en modos de producción, Foucault se ve impelido a intentar una vía diferente de análisis, y a poner el acento en el *cómo* del poder, en la tecnología y el funcionamiento concreto de las estrategias del poder. [...] Si el análisis del poder no debe comenzar por el Estado (que para Foucault es más bien una forma «terminal» del poder), y si las nociones de dominación de clase y de ideología no son aptas para entenderlo adecuadamente; entonces se impone la necesidad de elaborar un concepto que ubique al poder, que permita señalar un lugar del mismo, ya que de otro modo, las relaciones de poder, o de saber-poder, por lo múltiples y cambiantes que son, podrían llegar a presentarse como un caos. La propuesta de Foucault, para evitar esta situación, es la idea de un *dispositivo* de poder-saber (**agencement**). El mismo es, sencillamente, un acoplamiento de tres elementos: discursos, prácticas no discursivas e instituciones. Por ejemplo, en el caso de la psiquiatría, hay un discurso que posibilita un ejercicio del poder, hay prácticas, como la asistencia, el encierro, la inhabilitación judicial para el manejo del patrimonio en el caso de los alienados, prácticas que comportan un ejercicio del poder; y por último hay instituciones (que pueden tener un lugar físico o no), donde se ejerce el poder psiquiátrico. El dispositivo es un complejo que se conecta e interactúa con otros dispositivos, en este caso la familia, el sistema judicial, etc. No tiene límites fácilmente determinables, puede avasallar a otros dispositivos; ponerlos a su servicio, y a la vez ser colonizado (dominado) por otros dispositivos más globales, como el Estado. El conjunto de dispositivos, en una sociedad determinada, siempre tiene una estructura reticular, es una red. Además, esta red se modifica, no es estable, precisamente porque hay estrategias de poder, hay avasallamientos, procesos de lucha, más o menos evidentes, que tienen por resultado a veces la aparición de nuevos dispositivos o un reacomodamiento de los ya existentes”.

“(1) (X) (1) Esta es, en síntesis, la «microfísica» del poder, el funcionamiento del poder a partir de focos

<sup>72</sup> "Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) pueden dar cuenta de lo que es la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos. Frente a esta inteligibilidad, la «dialéctica» es un modo de esquivar la realidad siempre azarosa y abierta, plegándola al esqueleto hegeliano; y la semiología es un modo de esquivar su carácter violento, sangriento, mortal, plegándola a la forma apaciguada y platónica del lenguaje y del diálogo" (Foucault, M.: **Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana**, en *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Buenos Aires, 1992, pp. 133/4).

(1) Faltó la cita?

dispersos, de unidades menores". *Ue 7*

Gilles Deleuze ha tratado de explicar qué es un dispositivo<sup>73</sup>, presentándolo como “un ovillo o madeja, un conjunto multilineal”. Básicamente, el dispositivo está compuesto de cuatro tipos de líneas que nunca constituyen un sistema o una totalidad. Ellas son las líneas de visibilidad y de enunciación (saber), las líneas de fuerza (poder) y las líneas de fuga o subjetivación (sí mismo). En este mismo artículo, sostiene que “en todo dispositivo debemos desenmarañar y distinguir las líneas del pasado reciente y las líneas del futuro próximo, la parte del archivo y la parte de lo actual, la parte de la historia y la parte del acontecer, la *parte de la analítica y la parte del diagnóstico*. [...] Las diferentes líneas de un dispositivo se reparten en dos grupos, líneas de estratificación o de sedimentación y líneas de actualización o de creatividad”. Esta distinción es pertinente para los objetivos de nuestra investigación. Habrá que distinguir, por lo tanto, aquello que el modo de información ha dejado de ser y aquello en lo que se va convirtiendo.

Hemos desarrollado hasta aquí algunos elementos de la obra de Foucault que permiten ir más allá de ciertos supuestos y conceptos tradicionales del marxismo para comprender y explicar el dominio en las sociedades contemporáneas, pensándolas como «modos de información» y no como «modos de producción».

“La forma de *dominación* característica del capitalismo avanzado no es la explotación, ni la alienación, ni la represión, ni la anomia, ni la conducta disfuncional. Es una nueva pauta de control social que está encastrada en la práctica en varios y numerosos puntos del campo social, formando una constelación de estructuras que está a la vez en todas partes y en ninguna”<sup>74</sup>.

“La producción de poder abarca un espectro de gran extensión y profundidad. Se extiende desde la creación de las relaciones de tipo «dominante-dominado» políticas, culturales, ideológicas y económicas (abiertas o encubiertas) hasta la creación de todas las variadas formas de conducción, dirección, orientación e influencia de las relaciones sociales en busca de sus objetivos y finalidades. Luego, toda desigualdad (atenuada o fuerte) generada en cualquier relación social puede originar una realización o una dominación. De esta manera, el poder puede producir trabas, obstáculos, prohibiciones, obligaciones, «cosificaciones», etc., en algunos miembros (colectivos o individuales) de la relación social, como también las líneas de fuerza que se oponen a esas determinaciones y las que dirigen las relaciones hacia proyecciones mayores. De allí que el poder puede ocasionar una sujeción, un colapso o una emancipación y el complejo cuadro entrecruzado de todas estas posibilidades en la vida social”<sup>75</sup>.

Las relaciones de poder son immanentes a todas las relaciones, ya sean procesos económicos, relaciones de conocimiento o relaciones sexuales<sup>76</sup>. El Estado no es más que “un efecto de conjunto o una

<sup>73</sup> Cfr. Deleuze, G.: *¿Qué es un dispositivo?*, en *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1990, pp. 155-163.

<sup>74</sup> Poster, M.: 1987, p. 114.

<sup>75</sup> Labourdette, S.: *Política y poder*, Buenos Aires, AZ Editora, 1993, pp. 31-2.

<sup>76</sup> Foucault, M.: 1992, p. 114. Laclau dice que es errónea la concepción “que sostiene que el poder es una realidad empírica que caracteriza a las relaciones entre fuerzas sociales, pero que estas últimas pueden ser concebidas en su identidad específica al margen de toda relación de poder” (Laclau, E.: 1993, p. 48).

“Para nosotros -dice, por su parte, Labourdette-, el sistema de poder es un sistema analítico, y se diferencia del resto de los sistemas, sean éstos políticos, económicos, culturales, etc. [...] Sostenemos que

resultante de una multiplicidad de engranajes y de núcleos que se sitúan a un nivel completamente distinto, y que constituyen de por sí una «microfísica del poder»<sup>77</sup>. No hay un *locus* privilegiado, sino multiplicidades<sup>78</sup> que forman redes y hay «tecnologías» que unen distintos tipos de instituciones, aparatos, grupos, elementos, para “hacer que converjan”. El poder “no es local o localizable puesto que es difuso”, pero tampoco es nunca global<sup>79</sup>.

Gilles Deleuze ha señalado que Foucault había sido el primero en replantear el problema del poder, mostrando la necesidad de abandonar ciertos supuestos que habían determinado todas las aproximaciones anteriores al problema. Uno de esos supuestos es el que postula que el poder tendría dos modalidades alternativas o complementarias, “actuaría a través de la violencia o de la ideología, unas veces reprimiría, otras engañaría o haría creer, unas veces policía y otras propaganda”<sup>80</sup>. Ya en la temprana monografía sobre Hume, Deleuze advertía que la interpretación hobbesiana del poder como represivo resultaba necesariamente del supuesto egoísmo inherente a la naturaleza humana. Para que la sociedad sea posible, los egoísmos deben limitarse, reprimirse (contrato, del que surge el Estado, la ley, la moral y la justicia). “Respecto de las simpatías, el asunto cambia: hay que integrarlas, e integrarlas en una totalidad positiva. Lo que Hume les reprocha precisamente a las teorías del contrato es: presentarnos una imagen abstracta y falsa de la sociedad, definir la sociedad sólo *negativamente*, ver en ella un conjunto de limitaciones de los egoísmos e intereses, en lugar de comprenderla como un sistema positivo de empresas inventadas”<sup>81</sup>.

“El poder más que reprimir «produce realidad», y más que ideologizar, más que abstraer u

---

el poder compone todo tipo de acción social, de sistema social, de estructura social” (Labourdette, S.: 1984, p. 158). “Para unos, donde hay poder hay política; para otros, donde hay política hay poder. Para nosotros, en cambio, la resolución de esta alternativa queda supeditada a una resolución previa: la de que el poder interviene en todos los subsistemas sociales, y es, a su vez, intervenido por éstos” (Ibidem, pp. 181-2).

<sup>77</sup> Deleuze, G.: 1987, p. 51.

<sup>78</sup> Cfr. Eco, U.: *La estrategia de la ilusión*, Editorial Lumen-De la flor, Buenos Aires, 1986, p. 337: “El poder no es «uno» y mientras se insinúa allí donde no se le percibe en primera instancia, es «plural», una legión como los demonios. [...] «El poder está presente en los mecanismos más sutiles del intercambio social: no sólo en el Estado, las clases, los grupos, sino también en las modas, la opinión corriente, los espectáculos, los juegos, el deporte, la información, las relaciones familiares y privadas y hasta en los impulsos liberadores que intentan contestarlo»”.

<sup>79</sup> “El orden del poder atraviesa a una sociedad de uno al otro extremo”. [...] “Lo ideológico y el poder se encuentran en todas partes. Dicho de otra manera: todo fenómeno social puede «dearse» en relación con lo ideológico y en relación con el poder”. [...] «Ideológico», «poder» [son términos que] remiten a *dimensiones de análisis de los fenómenos sociales*, y no a «cosas», a «instancias» que tendrían un «lugar» en la topografía social”. (Verón, E.: *Semiosis de lo Ideológico y del Poder. La mediatización*, Buenos Aires, U.B.A. - C.B.C., 1995, pp. 12, 14-5).

<sup>80</sup> Deleuze, G.: 1987, p. 54.

<sup>81</sup> Deleuze, G.: *Empirismo y subjetividad*, traducción de Hugo Acevedo, Editorial Gedisa, Barcelona, 2a. edición, 1981, p. 33.

ocultar, produce verdad”<sup>82</sup>. El poder no es tanto represivo y desfigurador/ocultador, como productor de realidad y de verdad, es activo, no reactivo<sup>83</sup>. “En realidad el poder es siempre una producción de dominación-liberación, según el contexto histórico y social. Una producción que incluye desde la instrumentación, «cosificación» y supresión de las personas y grupos sociales hasta la construcción, emancipación, liberación, pasando por todas las instancias intermedias”<sup>84</sup>. En las teorías liberales, el concepto de Estado quedó ligado a aquella modalidad negativa del poder, por la cual se le veía como a un monstruo (Leviatán) al que debe reducirse a la mínima expresión para que realice sus funciones estrictamente necesarias (garantizar la seguridad de la vida y de la propiedad). Pero hay en algunas teorías liberales, también una concepción del poder como positivo: la iniciativa privada. Algo semejante ocurre en el marxismo determinista: las relaciones de producción se convierten (en un determinado momento del

(A)

<sup>82</sup> Cfr. Foucault, M. : [1992b], p. 198: “Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: «excluye», «reprime», «rechaza», «censura», «abstrae», «disimula», «oculta». De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción”.

En este supuesto, Sergio Labourdette advierte que “conviene realizar algunas distinciones sobre el poder, pues sus insumos surgen de la misma realidad que produce, en un movimiento claramente paradójico y circular. Veamos algunas de estas características. El poder se conforma con todos los elementos que componen la realidad social: acciones y praxis de todo tipo, instituciones y organizaciones, mitos, creencias, valores y conocimientos. La peculiaridad del poder consiste en que configura esos elementos en compuestos organizativos dotados de capacidad creativa e impositiva. De esta manera se producen asimetrías en los conjuntos de las relaciones sociales. Asimetrías de distinto carácter y significación. Estos compuestos dan lugar a intervenciones, influencias, liberaciones o dominaciones de toda índole, según las circunstancias históricas y sociales y el comportamiento de los actores, tanto grupales como personales. Así dijimos, en otra oportunidad, que el poder es una capacidad para tomar decisiones y abrir cursos de acciones variadas; es una capacidad para retardar, obstaculizar e inmovilizar esos cursos y esas decisiones; y puede ser también una capacidad para ofrecer alternativas distintas y opuestas” (Labourdette, S.: *Política y poder*, Buenos Aires, AZ Editora, 1993, p. 30. Cfr. Labourdette, S.: *El poder. Hacia una teoría sistemática*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1984).

<sup>83</sup> Umberto Eco sostiene que la noción de poder en Foucault presenta dos características: “en primer lugar, el poder no sólo es represión e interdicción, sino también incitación al discurso y producción de saber; en segundo lugar, y como señala también Barthes, el poder no es uno, no es macizo, no es un proceso unidireccional entre una entidad que ordena y sus propios súbditos” (Eco, U.: 1986, p. 339).

Con una terminología nietzscheana, tomada de Foucault, Melossi define estas caracterizaciones opuestas del poder de la siguiente manera: “La forma de control social que se desarrolló dentro de las sociedades que se caracterizaron por el uso generalizado del concepto de estado, fue la de control social *reactivo*. Es decir, a la manera del comportamiento inhibitor de la censura. En la segunda parte de este estudio, en cambio, planteo la tesis de que el mayor grado de comunicación, que es característico de las sociedades democráticas (las que se distinguen por constituir una «composición demográfica» más racional), se desarrolló junto con un concepto de control social *activo*, es decir, que produce un comportamiento en vez de prohibirlo” (Melossi, D.: 1992, p. 17. Cursivas del autor).

<sup>84</sup> Labourdette, S.: 1993, p. 45.

W) una concepción del poder como algo positivo  
o  
→ una concepción positiva del poder.

desarrollo histórico) en trabas (negativo) para el desarrollo de las fuerzas productivas (positivo).

“La problemática del poder sigue estando en manos reduccionistas, ya sea desde una perspectiva «ideologista» o desde una «juridicista»<sup>85</sup>. Las conceptualizaciones de la represión y la ideología “no explican nada, sino que suponen siempre un agenciamiento o «dispositivo» o configuración<sup>86</sup> en el que actúan”.

---

<sup>85</sup> Labourdette, S.: 1993, p. 28.

<sup>86</sup> “El campo de las luchas culturales tiene un rol fundamental en la construcción de las identidades políticas. La hegemonía no es un tipo de articulación limitada al campo de lo político en su sentido estrecho, sino que implica la construcción de una cultura nueva -y esto afecta todos los niveles donde los seres humanos modelan su identidad y sus relaciones con el mundo (la sexualidad, la construcción de lo privado, las formas de entretenimiento, el placer estético, etc.). Concebida en este sentido, la hegemonía no es, por supuesto, la hegemonía de un partido o de un sujeto, sino de un conjunto vasto de operaciones e intervenciones diferentes que cristalizan, sin embargo, en una cierta configuración -en lo que Foucault llama *dispositivo*. Y en el área donde los *mass media* juegan un rol capital en la formación de las identidades culturales, toda ofensiva hegemónica debe incluir, como uno de sus elementos centrales, una estrategia que les concierna” (Laclau, E.: **Building a new left: an interview with Ernesto Laclau**, *Strategies Collective*, N°1, marzo de 1988, pp. 21/2).

## 6.- LAS TESIS Y CATEGORÍAS DE ERNESTO LACLAU Y CHANTAL MOUFFE SOBRE EL DOMINIO, LA HEGEMONÍA Y LA REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA

El derrumbamiento fáctico de los "socialismos realmente existentes", por un lado, y los resultados de las investigaciones teóricas contemporáneas [abiertas por corrientes de pensamiento tan variadas como el post-estructuralismo, las filosofías analíticas (como el último Wittgenstein), la radicalización del proyecto fenomenológico en la filosofía de Heidegger, las revisiones epistemológicas de Kuhn o Feyerabend, las reflexiones sobre los fundamentos de la democracia de Rorty y Claude Lefort, el funcionamiento de los "dispositivos" de Michel Foucault, el pensamiento de lo político/cultural en la tradición marxista de Gramsci o Althusser, etc.], por el otro, han puesto de relieve la insuficiencia de los conceptos y las categorías de las ciencias humanas para dar cuenta del "objeto social".

En esta compleja trama de relaciones Laclau y Mouffe se preguntan: ¿Cuáles son las posibilidades de un proyecto de sociedad que profundice los discursos emancipatorios y libertarios abiertos por la "revolución democrática" y que evite los efectos represivos y destructivos del "imaginario jacobino"? ¿Cómo disolver las pretensiones absolutistas de los discursos esencialistas?

Laclau y Mouffe se incorporan decididamente a la *praxis* de radicalización de la democracia, que implica la dislocación teórica de los discursos que pretenden descubrir, detrás de los fenómenos históricos, la esencia verdadera del hombre y de la sociedad. Para estos autores es imposible una filosofía de la historia unitaria o dialéctica (tal como la pretendían los iluministas con su concepción del progreso, Hegel con el desarrollo del Espíritu Absoluto, Marx con su determinación de las luchas políticas por la infraestructura económica de la sociedad, o Fukuyama con su "desembozada victoria del liberalismo político y económico"). Lo es porque la sociedad nunca consigue constituirse como "objeto"<sup>87</sup>, en la medida en que no logra suturar completamente y siempre requiere un "afuera" *que la constituye*. Sucede como en la concepción de la lengua en Saussure, donde cada término se define por su diferencia con todos los demás, pero al mismo tiempo, nunca llega a definirse completamente.

La noción de *discurso* es central en la obra de Laclau y Mouffe y con ella pretenden criticar y reformular la categoría foucaultiana de «discursos/prácticas». "Una formación discursiva no se unifica ni en la coherencia lógica de sus elementos, ni en el *a priori* de un sujeto trascendental, ni en un sujeto que es fuente de sentido -como en Husserl- ni en la unidad de una experiencia. El tipo de coherencia que atribuimos a una formación discursiva es cercano al ~~que caracteriza~~ al concepto de «formación discursiva» elaborado por Foucault: la regularidad en la dispersión. En la *Arqueología del saber*, Foucault rechaza cuatro hipótesis acerca del principio unificante de una formación discursiva -la referencia al mismo objeto, un estilo común en la producción de enunciados, la constancia de los conceptos y la

<sup>87</sup> "Cuando el movimiento tiene éxito esta creación aparece como la objetividad de un orden y un repertorio de instituciones funcionales a ese orden. Se entiende entonces que el analista quede magnetizado por el orden dominante, por el carácter objetivo del orden instituido a partir de la división social y la lucha. Pero esto a su vez nos aclara un poco más la importancia de entrar al análisis de la dominación (devenida orden y objetividad) a través de la resistencia y la lucha contra la dominación, que revela, como ninguna otra cosa puede hacerlo, que esa objetividad no es tal" (Gorlier, J. C.: **Movimientos sociales, identidad y narrativas contra-hegemónicas**, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires* N°3, Editorial Al Margen, La Plata-Buenos Aires, septiembre de 1997, p.108).

referencia a un tema común- y hace de la dispersión misma el principio de unidad, en la medida en que esta dispersión está gobernada por reglas de formación, por las complejas condiciones de existencia de los elementos dispersos”<sup>88</sup>

[...] “Nuestro análisis rechaza la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas y afirma: a) que *todo objeto se constituye como objeto de discurso*, en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia; b) que toda distinción entre los que usualmente se denominan aspectos lingüísticos y prácticos (de acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas, o bien deben tener lugar como diferenciaciones internas a la producción social de sentido, que se estructura bajo la forma de totalidades discursivas. Foucault, por ejemplo, que ha mantenido una distinción -incorrecta en nuestra opinión- entre prácticas discursivas y no discursivas, cuando intenta determinar la totalidad relacional que funda la regularidad de las dispersiones de una formación discursiva, sólo puede hacerlo en términos de una práctica discursiva”<sup>89</sup>

A partir de una cita de la *Arqueología del saber*, los autores subrayan dos puntos: 1º) “que si se analizan los presuntos complejos no-discursivos -instituciones, técnicas, organización productiva, etc.- solamente nos encontraremos con formas más o menos complejas de relaciones diferenciales entre objetos, que no brotan de una necesidad exterior al sistema que las estructura y que sólo es posible concebir, por tanto, como articulaciones discursivas”. En otros términos: toda acción no lingüística también tiene un significado. 2º) “que la lógica misma del argumento de Foucault acerca del carácter articulante del discurso clínico implica que, al menos parcialmente, la identidad de los elementos articulados debe ser modificada por dicha articulación; es decir, que la categoría de dispersión permite pensar sólo parcialmente la especificidad de las regularidades. El estatus de las entidades dispersas se constituye en alguna región intermedia entre los elementos y los momentos”<sup>90</sup> (1)

Con estas reservas críticas respecto a la noción foucaultiana, Laclau y Mouffe definen la categoría de *discurso* como una totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora, es decir, una práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. “Usamos [el término discurso] para subrayar el hecho de que toda configuración social es una configuración *significativa*. Si pateo un objeto esférico en la calle o si pateo una pelota en un partido de fútbol, el hecho *físico* es el mismo, pero su *significado* es diferente. El objeto es una pelota de fútbol sólo en la medida en que él establece un sistema de relaciones con otros objetos y estas relaciones no están dadas por la mera referencia material de los objetos sino que son, por el contrario socialmente construidas. Este conjunto sistemático de relaciones es lo que llamamos discurso”<sup>91</sup>

A diferencia de la tradición del marxismo occidental de la Escuela de Frankfurt y del estructuralismo de Saussure, la totalidad mentada por el concepto de discurso no es clausa o cerrada. A diferencia de Habermas, la totalidad no es un más allá ideal que permitiría regular toda acción

<sup>88</sup> M. Foucault, *Archeology of knowledge*, Londres, 1972, pp. 31-39 (citado por Laclau-Mouffe).

<sup>89</sup> Laclau, E.-Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 119-21. Cursivas nuestras.

<sup>90</sup> Laclau, E.-Mouffe, Ch.: 1987, p. 122.

<sup>91</sup> Laclau, E.-Mouffe, Ch.: *Postmarxismo sin pedido de disculpas*, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pp. 114-5.

(1) "status"  
o "estado"  
48

→ No vale los catalanizos.  
pues hoy se habla catalán  
e catalán.

comunicativa. Por el contrario, el exterior o afuera es *constitutivo*. Es decir, que el cierre del universo de discurso o la suturación de la totalidad son, en sentido estricto, imposibles. El teorema de Gödel ha demostrado que la matemática no puede dar cuenta de todos sus signos y Paul Ricoeur ha extendido la demostración a toda lengua o estructura lingüística. Análogamente, Laclau sostiene la imposibilidad de que la lógica relacional de un discurso pueda realizarse hasta sus últimas consecuencias sin ser limitada por un exterior. "Si aceptamos, por el contrario, que una totalidad discursiva nunca existe bajo la forma de una positividad simplemente *dada y delimitada*, en ese caso la lógica relacional es una lógica incompleta y penetrada por la contingencia. La transición de los «elementos» a los «momentos» nunca se realiza totalmente. Se crea así una tierra de nadie que hace posible la práctica articuladora. En este caso no hay identidad social que aparezca plenamente protegida de un exterior discursivo que la deforma y le impide suturarse plenamente. Pierden su carácter necesario tanto las relaciones como las identidades. Las relaciones como conjunto estructural sistemático, no logran absorber a las identidades; pero como las identidades son puramente relacionales, ésta no es sino otra forma de decir que no hay identidad que logre constituirse plenamente. En tal caso, todo discurso de la fijación pasa a ser metafórico: la literalidad es, en realidad, la primera de las metáforas"<sup>92</sup>.

¿Cómo pensar la externalidad que emerge dentro de la estructura? Sólo es posible si la estructura no puede totalizarse por estar habitada "por una falta originaria, por una radical indecibilidad que necesita ser constantemente superada por actos de decisión"<sup>93</sup>.

Si no hay una esencia de la sociedad que se revele en la historia, deberemos suponer que las acciones humanas son siempre contingentes e históricas. Es decir, que las identidades de los agentes sociales se van configurando a través de sus acciones y sus luchas, sin poder nunca fijarse definitivamente. No hay, por tanto, esencias eternas transhistóricas o necesarias, sino sólo construcciones sociales falibles, inestables y precarias. "No hay base para lo social diferente de las decisiones de los hombres en el proceso de la construcción social de sus propias identidades y su propia existencia"<sup>94</sup>. No hay ninguna ley *a priori* de la historia (Destino, Dios concebido a la manera de los maniqueos, ni siquiera el liberalismo de Fukuyama) que garantice la victoria de alguna de las posiciones de sujeto en lucha.

Esta teoría de lo social permite la comprensión de los fenómenos contemporáneos, tales como las luchas por la autonomía regional (por ejemplo, en Yugoslavia o Checoslovaquia), el resurgimiento de los conflictos religiosos/culturales (como en Irak o Irán), la democratización de los países del Este, y los nuevos movimientos sociales de las sociedades occidentales (feminismo, ecologismo, homosexuales, minorías étnicas, regionalismos, etc.), cuya comprensión ofrece dificultades a la conceptualización marxista de la clase social y en general, a la concepción moderna del sujeto-substancial.

Laclau habla de "posiciones de sujeto" (y no de sujetos, individuos, clases, o naciones) porque nunca se llega a plasmar completamente la propia identidad, ya que siempre hay algún otro que la niega (parcial o totalmente), amenazándola. Estas relaciones por las cuales, ciertos agentes sociales o "posiciones de sujeto" luchan por afirmarse a sí mismos y niegan, consecuentemente, otras identidades, definen la experiencia del "antagonismo". en la que se muestra la contingencia radical de lo social. Así

---

<sup>92</sup> Laclau, E.-Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 127.

<sup>93</sup> Laclau, E.: *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Editorial Ariel, 1996, p. 162.

<sup>94</sup> Laclau, E.: **Building a new left: an interview with Ernesto Laclau**, *Strategies Collective*, N°1, 1988, p. 16, traducción nuestra.

como no hay ninguna legalidad que garantice la permanencia de una identidad (que siempre está sujeta al resultado del antagonismo), así tampoco hay nada que imposibilite la creación de nuevas posiciones de sujeto. Esta invención de las identidades, esta construcción de sujetos sociales, es lo que Laclau llama "articulación".

La articulación es una práctica que opera sobre elementos fragmentarios de una totalidad estructural u orgánica perdida, constituyendo y organizando las relaciones sociales<sup>95</sup>.

Los teóricos marxistas (y también los conductores de los llamados «socialismos reales») han considerado a la democracia como una tarea propia de la clase burguesa y como consecuencia, *implícita* en todo proyecto socialista. "Nuestro argumento central -sostienen Laclau y Mouffe- es que el socialismo es una parte integral de la «revolución democrática» y no tiene significado fuera de ella, (lo cual es muy diferente a decir que el socialismo es axiomáticamente democrático"<sup>96</sup>, como sostiene la mayor parte de la tradición marxista. No se trata, entonces, de abandonar el ideario o el proyecto socialista (entendido como la búsqueda de una sociedad que suprima la explotación capitalista), pero sí su supuesto advenimiento como consecuencia *necesaria* de las contradicciones immanentes del capitalismo o el supuesto de que la realización de una sociedad socialista implique *necesariamente* una sociedad democrática. En síntesis, lo que hay que abandonar es la filosofía esencialista de la historia que subyace a las teorías y prácticas de la tradición marxista. De aquí, el *post-marxismo*.

¿Por qué "democracia radical"? Porque la raíz última de la democracia, es una concepción del poder como un "lugar vacío"<sup>97</sup>. "La ausencia de poder encarnado en la persona del príncipe y vinculado a una autoridad trascendente impide la existencia de una garantía final o de una fuente de legitimación"<sup>98</sup>, supone la disolución de todo garante último: ni el individuo liberal-burgués, ni la clase marxista, ni la nación moderna-europea pueden ya afirmarse como sujetos esenciales permanentes y últimos del poder. En resumen: no hay objeto social, *pero tampoco sujeto*.

La radicalización de la democracia lleva a una politización creciente de la sociedad, extendiendo los antagonismos y la proliferación de nuevas identidades sociales. Y es esta concepción de la primacía de lo político, la que permite una comprensión de los acontecimientos históricos, más allá de la rígida teorización sostenida en los conceptos de individuo o clase.

### La primacía de lo político

Entendemos por política toda **praxis** tendiente a la construcción de un orden social nuevo y a la supresión de una relación de subordinación o desigualdad. Es cierto que el concepto de la política ha

---

<sup>95</sup> Cfr. Laclau, E./Mouffe, Ch.: 1987, pp. 105 ss. "Llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de esa práctica articuladora la llamaremos *discurso*" (p. 119).

<sup>96</sup> Laclau, E./Mouffe, Ch.: *Post-Marxism without apologies*, New Left Review, 166, pág. 103.

<sup>97</sup> Cfr. Lefort, C.: **Democracia y advenimiento de un "lugar vacío"**, en Lefort, C.: *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.

<sup>98</sup> Mouffe, Ch.: **La radicalización de la democracia ¿moderna o postmoderna?**, *Revista Unidos*, Año VI, N° 22, diciembre de 1990, p. 170.

conservado desde la remota antigüedad una ligazón (no disuelta aún) con lo que buscaba suprimir, es decir, con el despotismo y las relaciones de dominio, que ha hecho que se la interprete como el arte de extender y conservar el poder *de la dominación*. También es cierto, que *desde esta interpretación* la definición antedicha *parece* meramente negativa y «reactiva». Sin embargo, entendemos la **praxis** política como activa y positiva. Pensamos la acción política como *articulación*, como construcción de identidades. Ello supone, que las identidades sociales no están *ya* definidas, y por lo tanto, que no hay una estructura o *totalidad* desde la cual sean determinadas. Ni una totalidad hegeliana, donde los agentes políticos se agotan en un sistema de diferencias; ni una totalidad economicista, donde la contradicción de los intereses de clase decide y delimita los dos únicos sujetos posibles.

La economía política se *imagina* lo imposible: concibe la sociedad como un mercado, es decir, como una totalidad en la que sólo hay una forma de relación (intercambio) y dos términos (compradores y vendedores). Quedan instituidas de este modo, identidades fijas y definidas desde la totalidad. El marxismo quiso derivar de estas relaciones la lucha de clases y la consumación/superación de la totalidad, del sistema, pero es imposible deducir el antagonismo y la lucha de los conceptos de vendedores/compradores. Por el contrario, estos conceptos se requieren mutuamente y se complementan<sup>99</sup>. *Una lógica de la totalidad imposibilita el antagonismo y con él la creación y construcción de lo radicalmente nuevo.*

El antagonismo sólo es posible, cuando una totalidad no logra totalizarse, cuando no puede cerrarse o completarse, cuando tiene un «exterior» que resiste la asimilación. Ello ocurre en todo orden político por sus propias lógicas (que son irreducibles a la de la totalidad) en la medida en que toda esencia social, identidad o posición de sujeto es inestable o histórica. Queremos decir, que toda posición política nunca logra definirse definitivamente, porque simboliza algo más de lo que es como mero momento o función en el todo.

Si pensamos la sociedad desde una lógica de la diferencia (que determina sus momentos desde la totalidad), el movimiento y el cambio terminan por detenerse en un punto. Ello ocurre, cuando las diversas identidades se estabilizan en sus funciones propias (es el caso de la **polis** justa para Platón y es el caso del fin de la historia para Hegel y para Fukuyama). Esta lógica política tiende a reducir todas las posiciones o identidades sociales a funciones definidas desde la totalidad: cada uno tiene una función fija o móvil, pero integrada desde el conjunto. “La comunidad organizada”, “el socialismo nacional”, “la reorganización nacional”, “la democracia”, “la estabilidad”, etc., se piensan desde esta lógica como totalidades que integran todas las diferencias, eliminando el antagonismo al reducirlo a no-ser. Existe una versión «mediática» de esta misma lógica: los medios de comunicación masiva determinarían no solamente la (falsa) conciencia de las masas sino también sus gustos, sus necesidades, sus deseos. Desde esta perspectiva, los medios son concebidos como una fuerza todopoderosa y omnipresente que inhibiría toda capacidad creativa o productiva autónoma.

La proliferación de los antagonismos<sup>100</sup> indica, que la totalidad no se estabiliza, no cierra. La razón de ello estriba en que todo antagonismo requiere un «exterior», porque toda identidad es inestable,

<sup>99</sup> Para un análisis detallado de este punto ver Laclau, E.: 1993, pp. 21-57.

<sup>100</sup> Con el concepto de voluntad de poder “concibe Nietzsche lo que hace tales a todas las cosas finitas y las mantiene en movimiento en el antagonismo de la discordia y de la lucha” (Fink, E.: *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1976, p. 96.).

toda esencia es «abierta», «histórica». Toda identidad está -desde este punto de vista- desbordada, simboliza más que su mera función dentro y desde el todo. Si pensamos la sociedad desde una lógica de la equivalencia, en la que las distintas posiciones se equivalen porque se igualan *contra* un enemigo común, el movimiento se disuelve cuando el «frente» debe definirse positivamente y no sólo negativamente<sup>101</sup>. Se establecen así, series de significantes equivalentes antagónicos: “Leales-traidores”, “gorilas-pueblo”, “imperialismo-nación”, “patriotas-subversivos”, “demócratas-autoritarios”, etc. Las equivalencias dentro de los campos antagónicos se establecen a partir del exceso de significado que tienen las identidades, y no desde su “esencia” positiva<sup>102</sup> que las fija como diferencias dentro de lo mismo.

El punto más cercano de la lógica de la equivalencia a la lógica de la totalidad es la concepción de los antagonismos alineados en *dos* campos antagónicos. La diversificación y multiplicación de los antagonismos permitiría profundizar esta lógica; pero la condición necesaria para ello es que no se conciban a las distintas luchas como expresiones de una sola oposición estructural (pueblo-antipueblo, imperialismo-antiimperialismo, burgueses-proletarios, etc.). No hay un único antagonismo substancial, que determine la accidentalidad del resto. No hay una oposición esencial, que determine la apariencia de las otras. Es a la inversa: las situaciones en que la lucha política se divide en dos campos antagónicos, resultan de la articulación de los múltiples antagonismos, que no tienen positivamente nada que ver los unos con los otros<sup>103</sup>. Ellas se equivalen sólo desde el aspecto negativo de *estar contra* los efectos injustos proveniente del «ajuste». Y es en este sentido, que permiten una profundización de los procesos políticos. Los antagonismos diferentes potencian la equivalencia de las diversas posiciones.

La primacía de lo político, supone el juego de dos lógicas contrarias y complementarias: una negativa, equivalencial, (extensión de la idea de igualdad), que permite la identidad de diferentes posiciones *contra* una situación de dominio; otra positiva, diferencial, (extensión de la idea de libertad), que construye articulaciones en torno a un proyecto de orden posible.

Que los «sujetos» políticos y sociales no puedan determinarse desde la totalidad, no conduce a la inacción o la indiferencia. Por el contrario, ello posibilita la «creación», la «construcción» de diferentes e infinitas posiciones políticas y sociales inéditas. Pero estas construcciones y su articulación con otras posi-

---

<sup>101</sup> Esto, en general ocurre, cuando obtiene una victoria (por ejemplo, cuando se gana una elección) y hay que determinar *posiciones*. Hasta entonces, las posiciones se determinaban negativamente, por el enfrentamiento con el enemigo común. Cuando ese enemigo ha sido vencido (aunque sea parcialmente), el «frente» se atomiza y cada uno de los componentes retoma sus posiciones definidas diferencialmente respecto de la totalidad. Esto podría retardarse casi indefinidamente, cuanto más poderoso sea el enemigo; pero no puede evitarse.

<sup>102</sup> Por ejemplo: en el «frente nacional» (opuesto al imperialismo) los momentos diferentes (“burguesía”, “trabajadores”, “demócratas”, “socialistas”, etc.) que en cuanto *diferentes* son identidades irreductibles y con funciones propias, se *equivalen* como «nacionales» y enfrentadas al imperialismo.

<sup>103</sup> La lucha de los jubilados por la recuperación de los aportes efectuados durante años, las marchas de los maestros, padres y alumnos para asegurar la enseñanza pública, o las protestas de los bancarios por el deterioro de sus ingresos (por tomar algunos ejemplos) son diferentes (tanto por sus contenidos como por sus formas, tanto por sus objetivos como por los agentes que las llevan adelante). No se trata ni de distintas manifestaciones de las luchas de la clase obrera, ni del activismo de algún partido de oposición que trate de desestabilizar al gobierno.

ciones, no está garantizada por ningún fundamento estructural ni por necesidad histórica alguna. Se saben contingentes y precarias y sin duda, esta condición es mejor que «imposible».

### **Dominio y medios de comunicación**

Resulta claro a partir de lo anterior que los medios de comunicación no pueden ser concebidos como sujetos de dominación, sino sólo como medios o instrumentos en las prácticas de los distintos agentes sociales o “posiciones de sujeto”. Por esta razón, desde este marco teórico, el análisis del dominio en los medios de comunicación se desplaza al análisis de las prácticas de los agentes sociales en lucha. Como dice Juan Carlos Gorlier: “no es posible hablar de dominación sino a través de los fenómenos de resistencia y de lucha contra la dominación. Los movimientos sociales aparecen así como formas de acción colectiva que revelan el carácter arbitrario de un orden social dado, mostrándolo como opresivo”<sup>104</sup>.

Otra consecuencia que se sigue de estos supuestos es que los análisis estadísticos y las muestras sobre las tendencias de opinión llegan siempre tarde y resultan incapaces de predecir las rupturas o la aparición de fuerzas nuevas. Cuando los conflictos y las luchas (manifiestos o latentes) se incrementan y articulan, haciendo al sistema social más inestable, las lecturas cuantitativas y “objetivistas” obtienen datos más imprecisos, cuando no erróneos. Estas lecturas suponen un orden social “objetivo” y estabilizado, cuyas fuerzas estructurantes y ordenadoras son aprehendidas por los instrumentos estadísticos; pero si se supone que todo orden social es esencialmente inestable, el análisis debe dirigirse a la captación de las fuerzas y de los elementos nuevos, que puedan llegar a constituirse en factores reordenadores de la estructura social.

También se sigue de este marco, que los análisis sobre el papel de los medios de comunicación no puede restringirse a los “mensajes”, sino que tiene que desentrañar su conexión con las prácticas sociales que subyacen a ellos.

---

<sup>104</sup> Gorlier, J. C.: **Movimientos sociales, identidad y narrativas contra-hegemónicas**, en Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires N°3, Editorial Al Margen, La Plata-Buenos Aires, septiembre de 1997, p. 104.

## 7.- EMMANUEL LEVINAS Y LA DOMINACIÓN

### El discurso y la trascendencia

→ <sup>ya saca tanto</sup> Toda ontología, de la estabilidad y la esencia tanto como de la impermanencia y la contingencia no son sino modos de la guerra, de la subsumción de lo otro en las redes del mismo. Pero es posible entablar una relación que se funde justamente en la imposibilidad de la posesión, en la inviabilidad de todo poder; que se realice entonces en tanto el otro permanezca tal, y el yo pueda liberarse de la condena de defenderse o agredir. Esta es la relación «metafísica».

→ Una cuestión que podemos ir perfilando para evitar en lo posible algunos malos entendidos es la de establecer cuál es el lugar del encuentro con el otro, dónde se efectúa esta relación metafísica que estamos tratando de delimitar. La respuesta no se deja esperar: "Trataremos de mostrar que la relación del Mismo y del Otro -a la cual parecíamos imponer condiciones tan extraordinarias- es el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes en esta relación, que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo. La relación del Mismo y del Otro -o metafísica- funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de «yo» -de ente particular único y autóctono- sale de sí"<sup>105</sup>.

A continuación deberemos precisar qué particular comprensión del lenguaje como discurso le permite al autor sostener esta afirmación, pero antes creemos que es necesario aclarar cuál es el concepto de lo propio, de lo idéntico, de lo que ha dado en llamar el Mismo. Es importante tener esto en claro pues de lo contrario podríamos creer que Levinas estaría ejercitando la crítica de un concepto demasiado estrecho de identidad, lo estaríamos, según ello, emparentando con las más habituales críticas a la identidad que se orientan a cuestionar al sujeto en tanto esencia o sustancia que permanece a pesar de los cambios. Para nuestro autor la identidad del Mismo no se define sino por la obra original de la identificación, por el proceso identitario. Esta obra, incluirá diferentes contenidos, pero supondrá la contingencia siempre en vilo de la identificación de hecho y actual que se reconoce en la facticidad de su emergencia. Es decir, la Identidad no es en Levinas sino un proceso, una acción que identifica. Así, la crítica de la mismidad, de lo propio, del yo, se dirige entonces a cualquiera de sus formas, tanto a la que se ha tematizado en el marco de la estabilidad de la presencia como en la impermanencia del azar y la contingencia.

→ Pero volvamos ahora sí a nuestra consideración anterior, según la cual decíamos que la relación metafísica se instaura en el lenguaje. Al respecto se nos recuerda: "El ser separado está satisfecho, autónomo, y sin embargo, busca al otro en una búsqueda no agujoneada por la carencia de la necesidad -ni por el recuerdo de un bien perdido- tal situación es lenguaje. La verdad surge allí donde un ser separado del otro no se abisma en él, sino que le habla. El lenguaje que no toca al otro, ni aún tangencialmente, apunta al otro al interpretarlo, o al mandarlo o al obedecerle en toda la rectitud de estas relaciones"<sup>106</sup>. Dos cosas nos interesan destacar, la primera es que las funciones del lenguaje que se especifican en la cita son dos: interpretar y mandar y obedecer, es decir una teórica-hermenéutica y otra ética. Por otro lado cabe señalar también una peculiaridad en la enunciación del texto que no es casual ya

<sup>105</sup> Levinas, E.: 1977, p. 63.

<sup>106</sup> Levinas, E.: 1977, p. 85.

que necesariamente volveremos sobre ella para aclararla y descubrir así su riqueza: “La verdad surge allí donde un ser separado del otro... le habla”, y destacamos esta característica que enmarca el lenguaje en una situación de discurso, por la cual se toma distancia de los análisis estructurales o pragmáticos de la lengua.

Los análisis estructurales tanto como los pragmáticos no son suficientes para destacar la dimensión metafísica que según Levinas comporta el lenguaje, cuya esencia trascendente se juega en el gesto elemental de su fundación, la interpelación. El lenguaje antes que código que transporta un mensaje y que pone en relación un emisor y un receptor cumpliendo sus respectivas funciones, es un llamado, una vocación, una interpelación, no a tal o cual sentido, sino a despertar al sentido mismo, a despertar al significar. Antes que a acceder a cualquier mensaje determinado el lenguaje me incorpora a su juego cuando advierto que me están llamando en el significar, me están desafiando a hablar. En el proceso por el cual ingresamos al habla vamos construyendo secretamente un sentido elemental: ¿qué significa *significar*? Ahora bien, esto sólo puede tener lugar en la interpelación por la cual el otro nos llama y convoca “ánimate a nombrar”, y en la respuesta, también de carácter interpelante, que damos al llamado: “oye mis nombres”. Nos dice nuestro autor: “La pretensión de saber y de alcanzar al Otro, se lleva a cabo en la relación con otro, la cual transcurre en la relación del lenguaje cuya esencia es la interpelación, el vocativo. El otro se mantiene y se confirma en su heterogeneidad tan pronto como se lo interpela y aunque sea sólo para decirle que no se le puede hablar, para ficharlo como enfermo, para anunciarle su condena a muerte; al mismo tiempo que apresado, herido, violentado, es «respetado». El invocador no es alguien a quien comprendo: no está en categorías. Es alguien a quien hablo. Sólo tiene una referencia de sí, no tiene quiddidad”<sup>107</sup>. Hay que destacar dos cosas, por un lado el sentido o referencia del lenguaje, que intencionalmente es la violencia, o sea, el lenguaje cumpliendo su función en tanto asigna, distribuye, ordena, jerarquiza el ser, establece una ontología, una quiddidad. Pero por otro lado, en tanto viabiliza un plus de excedencia sobre o bajo esa función de dominio, establece una fisura, una fuga, que instaura una dimensión crítica de la institución de todo rol. El lenguaje asigna y dispone «términos» y al mismo tiempo los disuelve en una relación que cuestiona toda fijeza, ya que abre la guerra de las subjetividades que se disputan un espacio en el marco de las oposiciones insuperables del sistema o la estructura, a una relación que instaura otro plano desde el cual los términos en tanto tales no pueden eliminarse, no pueden violentarse, poseerse, sino reconocerse en la forma del respeto. El lenguaje que consagra la guerra de las libertades al mismo tiempo contrabandea una relación ética que cuestiona toda consagración. El amo que nombra, ordena y ejecuta sobre el cuerpo del esclavo, al mismo tiempo instituye con su interpelación una respuesta que es mucho más que subordinación, aceptación o rebeldía. El esclavo, con cualquiera de sus palabras, abre el campo de una relación que desestructura el eje de las complementariedades y las oposiciones, y pone sobre el sentido manifiesto una referencia que lo excede y lo cuestiona, la referencia al Otro, que aún cuando se dirija al amo, no lo refiere sólo en cuanto amo, sino en cuanto término de una relación incapturable, en cuanto a quien me llama a significar el significado, en cuanto, entonces, no es ni se agota en lo que él mismo está significando o refiriendo, sino que irrumpe como dador de sentido, como quien significa. La proposición de cualquier significado es al mismo tiempo y de modo más elemental aún la proposición del significar; la invocación, el llamado a despertar al significar, y esta proposición no puede ser dirigida y sostenida sino desde un otro a quien se habla. Esta relación que vincula términos que se absuelven de su relación en la misma medida en que se efectiviza tal relación, Levinas la denomina

<sup>107</sup> Levinas, E.: 1977, p. 92.

ética. El lenguaje inviste entonces una exterioridad a toda semántica, a todo sentido, que nuestro autor caracterizará como ética y que debemos profundizar. ←

El discurso es el topos metafísico, el lugar de la presentación de lo impresentable, por ello en su análisis debemos superar la tematización referencial que cree ver en ello su esencia, tanto como el formalismo estructural que hace de la distinción de términos relacionales en un sistema sincrónico la clave de su desciframiento. En la medida en que el discurso es básicamente donación de sentido desde el otro el discurso está sostenido por esta presencia. El interpelado es convocado a hablar, su palabra consiste en «auxiliar» a su palabra, en estar presente. Este presente no está hecho de momentos misteriosamente inmovilizados en la duración, sino de un recobrar incesante de instantes que transcurren por una presencia que los auxilia, que responde. Este incesante produce el presente, es la presentación -la vida del presente. Como si la presencia del que habla invirtiese el movimiento inevitable que conduce la palabra proferida hacia el pasado de la palabra escrita. La expresión es esta actualización de lo actual. El presente se produce en esta lucha si se puede decir contra el pasado en esta actualización. La actualidad única de la palabra la arranca a la situación en la que aparece y que parece prolongar. Aporta aquello de lo que ya la palabra escrita está privada: el señorío<sup>108</sup>. El don del otro, significar que nunca se agota en lo significado, es este señorío que sólo el discurso vivo nos entrega. El otro y su posible réplica, su reenvío, su constante fuga desde el sentido dado hacia la donación del sentido está ausente. El otro ausente, nos somete al imperio del Mismo. ←

Sólo lo absolutamente extraño nos puede instruir. La libertad del otro funda mi significar como palabra que interpreta, pero al mismo tiempo que responde, o sea que señorea sobre el discurso tematizado, colocándose a su vez en un afuera donante y libre de sus propias objetivaciones. La libertad del Otro instruye nuestra libertad.

La cuestión ahora es saber de qué modo esta distancia del otro amén de que como distancia misma, efectiviza su presencia como contenido que se brinda todo. La respuesta de Levinas es clara, la instrucción del otro es ética. La relación del discurso inaugura un encuentro que se realiza más allá de la ontología o el discurso mismo en su inmanencia, un encuentro que consagra la ética por sobre toda ontología. La libertad del Otro, que el otro permanezca otro en y a pesar de su relación al Mismo, supone un imperativo que cuestiona y limita el imperio del Mismo. Este imperativo metafísico es esencialmente ético. “El sujeto es para sí: se representa y se conoce desde que es. Pero al conocerse o al representarse, se posee, se domina, extiende su identidad a aquello que, en él mismo, viene a refutar esta identidad. Este imperialismo del Mismo es toda la esencia de la libertad. El para sí como modo de la existencia indica un arraigo a sí tan radical como el deseo ingenuo de vivir. Pero si bien la libertad me sitúa descaradamente frente al no-yo, en mí y fuera de mí, si consiste en negarlo o en poseerlo, sin embargo frente a Otro retrocede. La relación con el Otro no se convierte, como el conocimiento, en gozo y posesión, en libertad. El Otro se impone como una exigencia que domina esta libertad, y a partir de aquí, como más original que todo lo que pasa en mí. El otro, cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética de matarlo, en la que me encuentro, indica el fin de mis poderes”<sup>109</sup>. El otro fundado en su libertad me rehuye como la imposibilidad de procesarlo en la lengua propia, que se traduce en el imperativo de la imposibilidad de legislarlo. “Una separación del Yo que no es la recíproca de la trascendencia del otro con ←

---

<sup>108</sup> Levinas, E.: 1977, p. 92.

<sup>109</sup> Levinas, E.: 1977, p. 109.

respecto a mí, no en una eventualidad en la que sólo piensen los buscadores de la quinta esencia. Se impone a la meditación en nombre de una experiencia moral concreta. Lo que exijo a mí mismo no es comparable a lo que tengo derecho de exigir al Otro. Esta experiencia moral tan trivial, indica una asimetría metafísica; la imposibilidad radical de verse desde fuera y de hablar en el mismo de sí y de los otros; en consecuencia también la imposibilidad de la totalización<sup>110</sup>. La posibilidad de toda ética se juega en un plano distinto al de la negociación de las libertades enfrentadas. En este punto no hay moral posible sino el arte y la estrategia por las cuales se saca ventajas de los contratos o de ser factible se sojuzga sin más al vencer en la guerra. La ética inaugura el ámbito en el que mi libertad no es la última palabra, sino se halla frente o mejor bajo una libertad absoluta. Pero la ética es el don del otro al ser propio, es una excedencia, un lujo para el ser, que inaugura el reino del respeto al otro, que me libera de la clausura obsesiva en mi constante empresa de afirmación, para limitarme e instalar el deber de no matar que a su vez se vuelve un imperativo por el cual no soy muerto en tanto me constituyo en el Otro del otro. Así la moral sólo es posible en tanto una diferencia absoluta se introduce como un plus que libera de la confrontación inevitable de la lucha de los discursos, en tanto ya no es la última instancia de todo encuentro.

¿Cuál es la última palabra de la hermenéutica sobre el ser? Es muy dura. La lucidez de tematizar el conflicto irreductible que subyace entre las interpretaciones, la guerra de las libertades en el seno del ser develado. "La lucidez (-apertura del espíritu sobre lo verdadero- ¿no consiste acaso en entrever la posibilidad permanente de la guerra? El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales. Proyecta su sombra por anticipado sobre los actos de los hombres. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra (la política- se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad: [...] el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico; que la guerra no sólo lo afecta como el hecho más patente, sino como la patencia misma -o la verdad- de lo real"<sup>111</sup>. No es una evidencia sino la evidencia o la verdad de la conciencia que piensa el ser, o en el horizonte de su donación de sentido, la que instaura su saber a una como un gesto de dominio. Saber es poder en el mismo sentido y al mismo tiempo. La naturalidad o ingenuidad del Yo se posesiona del mundo. Ese es su destino, su modalidad espontánea. El mundo es la estancia, la casa del poseedor. Habitar el mundo es economizarlo, legislarlo, administrarlo en función sólo de la posesión. La ontología es violencia, testimonia la insubordinable aspiración del Yo en pos de su imperio, despliega la colonización del mundo, su economía. El proceso identitario que constituye la identidad del Mismo se lanza sobre el mundo como captura, como toponimia de la guerra, dispuesta para la lucha, la destrucción o mejor aún la rendición de las cosas. "La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresarlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo. Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo. La tematización y la conceptualización, por otra parte inseparables, no son una relación de paz con el Otro, sino supresión o posesión del Otro. La posesión, en efecto, afirma lo Otro, pero en el seno de una negación de su in-

<sup>110</sup> Levinas, E.: 1977, p. 77.

<sup>111</sup> Levinas, E.: 1977, p. 47.

dependencia. «Yo pienso» se convierte en «yo puedo» en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad. La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia<sup>112</sup>. La violencia es la reducción de lo otro a lo propio, su malversación, su captura, su instrumentalización, su servicio. «La prueba de fuerza es la prueba de lo real. Sin embargo, la violencia no consiste tanto en herir o aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar, no sólo compromisos, sino su propia sustancia; en la obligación de llevar a cabo actos que destruirán toda posibilidad de acto<sup>113</sup>. Este interrumpir la continuidad de las personas tiene lugar principalmente cuando las conduzco a mi propio territorio, bajo mis leyes, y según mis necesidades: “[...] como toda la historia occidental, la relación con el Otro se concibe produciéndose en el destino de los pueblos sedentarios, poseedores y edificadores de la tierra. La posesión es la forma por excelencia bajo la cual el Otro llega a ser el Mismo llegando a ser mío<sup>114</sup>”.

El conflicto central al que remiten los análisis de Levinas es el de la prioridad de la libertad o de la justicia, de la ontología o de la ética, la primacía del Mismo o del Otro. La relación al ser pone la libertad del mismo sin cuestión, ya que aún como filosofía sin sujeto donde el hombre es dispuesto por los apriori de los efectos de la historia, es la libertad del ser anónimo quien se realiza sin cuestión. Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. “La ontología [...] que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general -aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente- permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía.[...] El ser antes que el ente, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro<sup>115</sup>. La ontología testimonia y produce el movimiento espontáneo de la immanencia, pero aún así, su plenitud, su desarrollo sin inhibición alguna, se halla cuestionado ya no desde sí, desde alguna carencia o algún poder propio, sino desde la vocación de la exterioridad. No es la voz de la conciencia sino una mucho más inquietante la que no dejará de conmover, de desestabilizar el imperio de lo propio, es la voz del Otro que se desliza inevitablemente aún en el monólogo más autista del Mismo, que no podrá amén de delectarse en la retórica megalómana de la autoexposición, sino dirigirse a un Otro como todo discurso supone. “La relación con un ser infinitamente distante es tal que su autoridad de ente es ya invocada en toda pregunta que pudiéramos plantearnos sobre la significación de su ser. No se interroga sobre él, se lo interroga. Siempre nos da la cara. Si la ontología es imposible [...] es porque la comprensión del ser en general no puede dominar la relación con el Otro. Esta domina a aquélla. No puede salirse de la sociedad con el Otro, aun cuando considere el ser del ente que él es. La comprensión del ser se dice ya al ente que vuelve a surgir detrás del tema en el que se ofrece. Ese decir al Otro - esa relación con el otro como interlocutor, esa relación con un ente- precede a toda ontología. Es la relación última del ser. La ontología supone la metafísica<sup>116</sup>. Aún cuando la ontología despliegue su horizonte de poder, el otro subyace como el ausente que sigue sosteniendo el diálogo, como la voz silenciada. El horizonte ontológico de toda hermenéutica es un claro en el bosque

<sup>112</sup> Levinas, E.: 1977, p. 70.

<sup>113</sup> Levinas, E.: 1977, pp. 47-48.

<sup>114</sup> Levinas, E.: 1977, p. 70.

<sup>115</sup> Levinas, E.: 1977, pp. 70-71.

<sup>116</sup> Levinas, E.: 1977, p. 71.

del ser que impide ver el don de la palabra detrás de todo territorio, que impide ver el rostro de quien interpela y ha sido privado de respuesta por quien se ha apropiado a sí mismo en el interior del don, del lenguaje. "La esfera primordial que corresponde a lo que llamamos el Mismo sólo se vuelve hacia lo absolutamente otro por la llamada del Otro. La revelación, con relación al conocimiento objetivante, constituye una verdadera inversión"<sup>117</sup>.

El discurso que se despliega en el horizonte de la posesión del otro es finalmente retórico; habla al otro sólo como instancia necesaria del reconocimiento. Solicita su aquiescencia, su sumisión. Domina. Violenta. "No es el interlocutor nuestro maestro al que abordamos más frecuentemente en nuestro discurso, sino un objeto o un niño, o un hombre de la multitud, como dice Platón [Fedro 273 d]. Nuestro discurso pedagógico o psicológico es retórica, en la posición del que especula con su prójimo. [...] La retórica, que no está ausente en ningún discurso, y que el discurso filosófico busca superar, se resiste al discurso, ~~o~~ lo guía: pedagogía, demagogia, psicagogía). Abordan al otro no de frente, sino oblicuamente, no ciertamente como una cosa, ya que la retórica sigue siendo discurso y que, a través de todos sus artificios, va hacia el Otro, solicita su asentimiento. Pero la naturaleza específica de la retórica (de la propaganda, de la adulación, de la diplomacia, etc.) consiste en corromper esta libertad. Por esto es violencia por excelencia, es decir injusticia. No violencia que se ejerce sobre una inercia -no sería violencia- sino sobre una libertad, la cual precisamente como libertad, debería ser incorruptible. A la libertad le sabe aplicar una categoría, parece juzgarla como una naturaleza, y plantea la cuestión contradictoria en sus términos: ¿cuál es la naturaleza de esta libertad?"<sup>118</sup>. El discurso retórico violenta la libertad del otro al disponer del otro de manera tal que el otro acepte la mirada del Mismo y se asuma definido por las categoría y juicios del mismo. La retórica es el discurso de la perversión y la manipulación del otro, quien finalmente es obligado a rendirse o a traicionarse. La retórica es el polo opuesto a la justicia. La retórica dirige, conduce, por tanto no responde, no permite la expresión de quien no puede sino expresarse y caer así en la red de la tematización, pero que siempre es más que lo expresado como idea que rompe su ideatum, como lo infinito, y que se mantiene y se salva permanentemente en el discurso atento al expresarse, al rostro, a la réplica que corrige con su presencia lo dicho, o siquiera, lo suspende en la presentación incesante como don. La retórica es el discurso de la rapacidad y el saqueo, que ha tomado la palabra para violentar toda libertad menos la propia.

"Renunciar a la psicagogía, a la demagogia, a la pedagogía que la retórica implica, es abordar al Otro de frente, en un verdadero discurso. En ningún grado, pues, es el ser objeto, está fuera de toda dominación. Esta separación frente a toda objetividad significa positivamente, para el ser, su presentación en el rostro, su expresión, su lenguaje. Lo Otro en tanto que otro es Otro. Es necesaria la relación del discurso para dejarlo ser: el develamiento puro, en el que se propone como un tema, no lo respeta suficientemente. Llamamos justicia a este acceso de cara, en el discurso"<sup>119</sup>. Así, con el inevitable discurso sobre los otros y el mundo clausuramos la emergencia del don, que sólo es posible si al mismo tiempo que arrojamos nuestra respuesta, nuestra interpretación, nuestra ontología privada, la suspendemos críticamente, al reconocerla respuesta que responde a quien nos ha dirigido la palabra y aún es dueño de ella, pues con su presencia está allí para retomarla y proponerla nuevamente. La justicia usa de la palabra

Cfr. cita

<sup>117</sup> Levinas, E.: 1977, p. 90.

<sup>118</sup> Levinas, E.: 1977, pp. 94-95.

<sup>119</sup> Levinas, E.: 1977, p. 94.

como el don que permanentemente se ofrece, pero que cuando se roba deja de donarse para convertirse en una maldición para quien de allí en más sólo se habla a sí mismo en la soledad más absoluta del poder propio. Pero la retórica no padece ni sufre su megalomanía sino la difunde, en un mundo que ha caído en boca de las disputas de los hombres en torno de lo propio, en un mundo antagonizado en la violencia de las autoafirmaciones. El gran desafío a la universal manipulación y administración de los seres es la aceptación libre de la libertad del otro, es la conversión del egoísmo a una escucha discipular que no rompe el diálogo con quien jamás lo ha dicho todo. Por eso afirma Levinas: "El discurso oral es la plenitud de todo discurso. [...] La significación parte del verbo en que el mundo es, a la vez, tematizado e interpretado, en el que el significante [el donante] no se separa nunca del signo que emite, sino que recobra siempre al mismo tiempo que expone. Este auxilio dado a la palabra que plantea las cosas, es la esencia única del lenguaje"<sup>120</sup>. Esta relación que instauro el lenguaje en esencia es ética, es sin más la dimensión de la justicia. "Si llamamos conciencia moral a una situación en que mi libertad es cuestionada, la asociación o el recibimiento del Otro, es la conciencia moral. [...] La sociedad es el lugar de la verdad. La relación moral con el Maestro que me juzga, sostiene la libertad de mi adhesión a lo verdadero. Así comienza el lenguaje. El que me habla y que a través de las palabras, se me propone, conserva el extrañamiento fundamental del otro que me juzga; nuestras relaciones no son jamás reversibles. Esta supremacía lo sitúa en sí fuera de mi saber, y con relación a este absoluto el dato adquiere un sentido"<sup>121</sup>. La sociedad es el lugar de la verdad, la verdad en su intencionalidad no objetivante busca un otro que pudiera permanecer tal en su relación conmigo. La sociedad que persigue la justicia es aquella fundada en la relación que no posee al otro sino que aún en los límites de toda manipulación, de toda tematización ha dejado abierta la dirección trascendente que apunta a permitir y oír la palabra del otro. La metafísica es esta relación que, en el lenguaje abierto al que siempre me habla, instauro la justicia como camino correctivo de la conflictividad inherente también a todo discurso. El problema está en saber si la guerra o la ética tendrán la última palabra.

### Los medios de comunicación y la dominación según el marco conceptual de Levinas

Levinas llamará metafísica a una particular relación cuya función es impedir el cierre de todo discurso, de toda comunicación. Aquello que denominará "una curvatura en el espacio de la ética". Una exterioridad que dé cuenta de la imposibilidad de la sistematización absoluta. Esto lo ubicaría en las antípodas del análisis de Adorno y Horkheimer para quienes, como hemos visto, la magnitud de la alienación es tan profunda y generalizada que se hace de todo punto imposible incluso este mismo concepto de alienación ya que no aparece el sujeto cultural del cual pudiera decirse que está alienado, no hay lugar para una identidad no alienada. Una totalidad positiva ha excluido toda posibilidad de negatividad crítica.

La experiencia cultural desde la cual Levinas desarrolla su producción es por un lado la tradición hebrea y por otro los totalitarismos del siglo veinte. Desde su tradición hebrea recibe el legado de las «disputas de las interpretaciones», de aquí la prevención ante la anarquía de las diferencias en pugna que no sólo fracturarían la sociabilidad sino hasta la imposibilitarían. De la experiencia del totalitarismo procederá su advertencia contra la totalidad, el sistema, el universo que cierra ontológicamente en un

<sup>120</sup> Levinas, E.: 1977, p. 119.

<sup>121</sup> Levinas, E.: 1977, pp. 123-124.

sentido determinado cualquier otro sentido posible.

En principio debemos desentrañar cuál es esta función del discurso que hace imposible el cierre del mismo en una identidad única. Entenderá por identidad el proceso de identificación, la recuperación de lo propio a través del cambio. Sólo que lo propio es puesto por esta empresa misma de identificación, por tanto será identificación de lo propio en tanto es así nombrado a través de la impermanencia. La identidad es de este modo contingente, no está dada ni en la estabilidad de lo que subyace ni en la dirección de lo que se desarrolla, supone un acto de reconocimiento, de instauración como acontecimiento presente. Por otro lado si bien la identidad es declarada contingente esto no supone no hacerse cargo de que una identidad que ha tratado de autofundarse y ha constituido la historia de la modernidad. Por el contrario, es necesario partir de esta empresa de autonomía para comprender cómo es posible su cuestionamiento. El para sí de la historia moderna deberá asumirse como el punto de partida que no hace sino indicar que el proceso de identidad no debe nada a la exterioridad que la cuestiona, ya que tal cuestionamiento no se efectúa como poder, como saber, sino como ética, como la libertad del deber que no es nada sin contar con el asentimiento. La exterioridad no cuestiona identitariamente a la identidad, no lo hace como ontología, sino como apelación, como respeto. Desde su lógica el proceso identitario podrá destruir toda otra libertad que se le oponga en tanto identidad en pugna, podrá instaurarse como universalidad autosustentada y repetida en el eterno retorno de su propia afirmación. Jamás encontrará frente a sí la exterioridad que habría que dominar o frente a la cual habría que rendirse. La exterioridad no violentará la identificación en su mismo terreno, no la violentará en absoluto, sólo la apelará, juzgará, la investirá de una experiencia extraña a sí misma, de una experiencia inédita, imposible en su propia lógica, la experiencia de la ética, el juicio, la apelación, la condena al de otro modo incommensurable proceso de expansión y dominio hacia el que toda identidad tiende. Que una identidad no alcance el tamaño de todos los mundos, la totalidad, depende en un punto de una lucha de fuerzas contingentes, es decir que no han asegurado nada antes del combate. Que una identidad no deba alcanzar la totalidad, depende de que se someta al juicio de la ética, que no manda sino respetar la palabra del otro, porque el otro no es siquiera su palabra sino su dar la palabra, donar el sentido, la expresión de lo expresado. Esta exterioridad de la expresión la llamará Levinas, el rostro. El otro es la permanente apelación a volver a recuperar la palabra, es así el significante, y en cuanto tal el interpelante al que asiste el derecho de hablar. Esta apelación no es sino una retraducción del antiguo mandamiento de no matar.

En cuanto a Habermas, quien se ha lanzado a la búsqueda de una justificación de la pluralidad a partir de la pragmática del discurso, cabría señalar alguna diferencia. En principio la empresa habermasiana se presenta como una ontología, en este caso una ontología del discurso. Aquí la pluralidad estaría garantizada por una pragmática que supone reglas o trascendentales que básicamente podemos enunciar a partir de la simetría de las intersubjetividades comprometidas en un discurso orientado hacia el consenso o el diseño argumentativo. El compromiso ontológico que esto supone está dado por la caracterización del discurso bajo los rasgos específicamente argumentativos, lo que supone que la única pluralidad que estaría justificada no es sino aquella que está dispuesta a entrar en el juego así definido, o aquella que ha sido arrastrada hasta allí. Es decir, esta dimensión trascendental del discurso no es sino la exportación de una identidad cultural determinada, es ontología y responde a su impulso. En cambio la caracterización que Levinas intenta del discurso es mucho más elemental, todo discurso es tal en la medida en que alguien se dirige a alguien, en que hablamos y significamos para otro, instaurando así el derecho del otro y en el otro a significar del mismo modo. Instaurando el imperativo de la expresión que no posee jamás a otra expresión sino a lo expresado. Abriendo el ámbito de lo que puede reclamar un

derecho porque ha sido llamado a hablar. Esto no supone ninguna forma paradigmática de comunicación, ningún sujeto específico, ya que se dirige a la institución elemental del significar, que bien se puede hacer cargo de otros usos del lenguaje que el específicamente argumentativo; usos que incluirían el estético, el apelativo, el simbólico. Usos que para Marcuse por ejemplo solo suponían el retroceso a formas de la comunicación que imposibilitarían toda reflexión y por tanto toda crítica. Esto es patente cuando analiza el discurso de la publicidad como mágico, tendiente a producir identificaciones inmediatas. Levinas advertiría aún aquí la posibilidad de la reacción ética que llama a tomar la palabra para definir nuevamente el mundo, para condenar la invasión, la colonización desde un interés que quiere imponerse por todos los usos a su alcance. Frente al uso de la retórica, la filosofía reivindicará la rectitud del respeto por la palabra que debe ser dada y retomada. Si la magia conductivista de la publicidad quisiera anular toda respuesta autónoma, aún su psicagogía da pie a una distancia que el interlocutor deberá recuperar y reclamar para sí mismo. Pero este reclamo ya no es sino la libertad del bien frente a lo dado, no otro modo de lo dado, es justicia.

La trascendencia, el otro, no es un discurso, es más que lo que dice de sí mismo, del mundo y de los otros, es el decir mismo. La tematización, la objetivación no agotan la expresividad. El objeto del conocimiento es siempre ya hecho y dejado atrás por la acción de expresar. El interpelado es convocado a hablar, su palabra consiste en auxiliar a su palabra, en estar presente. Este presente no está hecho de momentos misteriosamente inmovilizados en la duración, sino de un recobrar incesante de instantes que transcurren por una presencia que los auxilia, que responde. Este incesante produce el presente, la presentación, la vida del presente. El discurso no es sino discurso en acción, discurso en acto. El discurso de la historia es el discurso de los sobrevivientes que no pueden hablar. El discurso supone recibir del otro más allá de la capacidad del yo. Esto es lo que rupturiza toda tematización o el imperio de la totalización. Lo que está fuera de la capacidad del yo es la ética, la consideración del otro por sí mismo. El yo constituye como propio todo aquello que conoce y sobre lo que ejerce su poder. El yo no conoce el otro, no reconoce una instancia que limite su libertad fuera de las confrontaciones de las libertades en pugna, de una instancia de otro orden, de un orden imposible en la guerra, un orden ético. Sólo el discurso instaaura al mismo tiempo que los temas de toda identidad, lo incapturable en cualquier tematización que es la expresividad, y con ella el ámbito de la interpelación, del llamado a expresar, de la ética.

El discurso tiene una doble dimensión, el decir y lo dicho. Desde la perspectiva de lo dicho el discurso se cierra, en cambio desde el decir permanece siempre abierto. Ahora bien, sería interesante cotejar con Laclau quien elimina esta dualidad y traduce el decir y lo dicho en lo que llama práctica discursiva. Toda acción es significativa. Aquí parece pertinente aclarar que el paradigma discursivo que supone Levinas no es el de la conciencia intencional que al decir implica una previa intención de significar. La intencionalidad expresiva no es el atributo de una conciencia sino está inscrita en la vida misma. Toda vida es interpretación. Todo saber es un poder y todo poder es un saber. La acción está tramada simbólicamente, es un discurso. Pero esto no elimina la expresividad, sino por el contrario la supone mucho más profundamente. Toda acción es un enunciado, y como tal un mensaje que interpela. Todo significado está tramado en una red social de emisores y receptores, todo enunciado enuncia para alguien, así la acción misma es una interpelación, el desafío que exige una respuesta, es decir otra significación. El carácter interpelante de toda acción exige la expresión del otro, así supone la exterioridad del significar mismo. Si se eliminara esta exterioridad y se concibiera la acción significativa entramada en relaciones de poder que se limitan, interfieren, condicionan y aún de tal modo que de ellas emergiera la novedad o ruptura de las referencias sistemáticas, no se podría dar cuenta de un ámbito ajeno a la guerra, a la

confrontación. Con lo cual las diferencias no sólo estarían jugadas en la contingencia de la lucha, si no que nada habría que oponer a quien se alzara con una posible totalización y la defendiera. Aquí las diferencias sólo dependerían de que ninguna de ellas lograra su consagración. Para Levinas aún cuando la contingencia de la confrontación suponga todo equilibrio como inestable, se suma la posibilidad del recurso a la ética, que es de otro orden que el ontológico, se suma la legitimidad del juicio de quien posiblemente pueda perder la guerra y con ello el dictum de la historia, pero no por ello su posible denuncia, su crítica, su condena. Es decir, la dignidad no está en juego en el tablero del poder, sino del reconocimiento ahincado en otro orden, el del respeto, el de la justicia.

Por otro lado cuando la hermenéutica pretende abrir indefinidamente la discursividad apelando a que todo discurso supone un horizonte de interpretación que inevitablemente abre una pluralidad, un contexto de interpretación que nunca la puede agotar. Levinas señala que aquí habría una captura en el horizonte de la interpretación de lo interpretado. El ser heideggeriano es el impersonal que subsume toda posibilidad extraña pues sienta las bases de las posibles interpretaciones. El ente es leído bajo la luz del ser. No hay ente absoluto, sin referencia que lo soporte, no hay rostro, no hay otredad. No es la mismidad la que porta un plus incapturable en toda discursividad, sino que es la exterioridad la que cae como interpelación ética allí mismo donde se cristalizan las identidades, es decir en el discurso. La exterioridad llama con otro registro al poder y al saber. La mismidad se ha instaurado en una práctica que la desborda, que es el discurso; pero este desborde no es un límite en los términos de la mismidad, es un apelación. El otro es incapturable por el mismo incluso cuando el mismo es el todo, porque es aquello que no se puede asir, es el derecho, la dignidad, la inalienable condición de quien posee el derecho a hablar. Se puede matar al otro pero no a su derecho, ya que con todas mis acciones lo estoy suponiendo, aún con la que lo elimina. Toda acción apela, pide una respuesta, cuando mato, queda en claro que él tenía derecho a responder. Sobre los conflictos es posible el juicio. La ética arranca de la experiencia de que no poseo al otro sino que el otro tiene por derecho su palabra. El imperativo ético es no le quitarás la palabra al otro porque no es tuya su palabra, aún cuando haya sido provocada por tu palabra. Se supone entonces que la mismidad no está sola, que mi libertad no es la última palabra.

La expresión que instaura la posibilidad de lo ético como derecho a la expresión que permite la expresión, no se objetiviza y desaparece en y con lo expresado, de modo tal que la pluralidad sólo se instauraría expresándose y se perdería al mismo tiempo que lo hubiera hecho. De este modo lo expresado no sería sino un maldición, una caída para la expresión. No es la pluralidad la que está garantizada con la expresión sino el derecho a ella, por tanto la apertura de un ámbito imprevisto por la guerra del reconocimiento de las libertades, el lugar de la ética, de la rectitud que puede detentar su derecho a expresarse. La historia, como historia de la pugna identitaria, está acompañada permanentemente de su juicio. Lo dicho es investido por un juicio, es valorado más allá de la confrontación con otro decir, es valorado en la dimensión de su misma constitución, de su obra. La enseñanza del decir es aquella que abre junto y al mismo tiempo que lo dicho la dimensión del derecho y el deber de decir lo que permite y no obtura el diálogo, el discurso. El juicio ético es la plena presencia de lo que no confronta y por lo tanto podría necesitar un después que bien pudiera ser mediado o impedido. La expresión abre la posibilidad de un tiempo al mismo tiempo, de un juicio permanente de la acción.

Ahora bien, una vez aclarado este marco teórico general podemos ver qué análisis permite de los medios de comunicación masiva. Aquí, en una primera aproximación, podemos decir que los medios son un ámbito de comunicación y como tal el lugar donde se juegan las identidades, un ámbito en el que amén del forcejeo de la confrontación y la pugna, o la exposición monológica de quien ha triunfado en el

combate, puede dar lugar al respeto, al deber de dar la palabra, al derecho de tomarla. En este punto cabe señalar que en cuanto emisores los medios, por lo menos las actuales condiciones técnicas no tienen demasiadas posibilidades de interacción discursiva, pero aún así poseen formas de transmitir espacios de emisión abiertos a la emergencia de las opiniones encontradas y diversas. Es más, cabría señalar para ser consecuentes con el marco levinasiano que la palabra de los que menos posibilidad de presión económica y política tienen es la que debe aparecer, ya que la palabra es un derecho y no el mero reconocimiento de un hecho, de una identidad que se ha sabido imponer. Es el sitio donde puede valer la dignidad, no sólo la fuerza.

Por otro lado nos cabe no sólo pensar en la emisión sino fundamentalmente en la recepción, ámbito propio de lo interpelado, por lo tanto del derecho mismo a tener la palabra, del derecho a expresarse en el discurso vivo, presente. Aquí corresponde señalar una doble condición del receptor: por un lado el mensaje o la emisión no se dirige a un emisor que sólo dialoga con el medio sino a la red misma del discurso social. De aquí que el medio esté circunscripto como una práctica específica dentro del discurso vivo de una sociedad. En este sentido el medio es objeto de discusión, de juicio, de crítica. El monólogo más autocentrado que podamos imaginar es jaqueado al inscribirse en una práctica discursiva que lo desborda con la aparición de un criterio moral que somete y cuestiona lo dicho. Por otro lado, aún cuando magnifiquemos el alcance de la mediatización y supongamos al receptor clavado frente a la pantalla frente a la cual sólo constituiría su respuesta, su identidad, esto no supondría una determinación absoluta de la conciencia o la experiencia social, ya que aún en el diálogo frente al amo cabe la respuesta que exige su derecho, el corrimiento desde la mera oposición hasta la dignidad que no sólo se opone sino que tiene derecho a hacerlo.

Esta caracterización que hemos arriesgado colocan a los medios en el terreno de la ambigüedad, ambigüedad que toda comunicación posee en tanto puede ser reducida al mero trámite de la lucha y el poder, o dar lugar al reconocimiento de un sentido que inviste y legisla esta lucha. Los medios pueden ser el canal de la demagogia, la pedagogía, la psicagogía; de la conducción del pueblo, el niño, la psiquis. Los medios pueden sólo ordenar, mandar, y la sociedad puede sólo obedecer o luchar contra la dominación, pero al mismo tiempo puede ejercer el derecho a la diferencia, a la autodeterminación. Los medios son como instancia discursiva o inscriptos en dicha instancia el lugar donde debería aparecer la palabra de todos, donde se debe exigir la palabra. Cuando Levinas nos dice que el otro es el huérfano, la viuda y el extranjero, está especificando que la palabra del otro no es una cuestión de fuerza, el otro no tiene garantizada su palabra porque toda guerra así lo permite, sino una cuestión ética. Justamente allí donde la fuerza excluye, la viuda, el huérfano, el extranjero, asiste el derecho y el deber de obtener la palabra. Así la ambigüedad de los medios está en que de hecho pueda o no dar lugar a la pluralidad, pero en tanto práctica discursiva no cabe ambigüedad alguna por ser objeto de un juicio que instaura el derecho y el deber de dar la palabra. Los medios son el ámbito de las pugnas de hecho, pero fundamentalmente el ámbito justificado de una incumbencia valorativa que debe reclamar y someter a juicio cuando el discurso sólo manipula, es decir quita la palabra.

Una objeción que se nos plantea es que el marco conceptual levinasiano es sumamente formal y allí estaría su pobreza. Así frente al discurso de Frankfurt que señalaba la unidimensionalidad de los medios, y las condiciones de la pluralidad en Habermas, el señalamiento levinasiano parece abstracto, indeterminado. Esto habrá que admitirlo. El contenido del discurso no es tema de la metafísica, de la ética, sino sólo cuando su identidad pretende obturar las otras. La identidad específica no es cuestionada sino sus posibles pretensiones imperiales. La ética levinasiana dictamina un sólo imperativo, el derecho a

la autodeterminación, a la pluralidad, pero nada dice sobre el contenido de la identidad. Creemos que esta objeción tiene lugar, pero por otra parte pensamos que esta ética que podríamos denominar de una básica y elemental legislación, es también una ética que marca el límite de lo intolerable, el derecho a la vida y su expresión. Al mismo tiempo es una ética inscrita en el mundo desgarrado por las diferencias inconciliables, por tanto es comprensible su carácter abstracto. El riesgo de la determinación sería sin más la inevitable exportación de una identidad particular sobre el resto. Así volvemos al contexto experiencial y las tradiciones que han dado motivo a su pensamiento; por un lado el Totalitarismo, frente al cual cabe defender el derecho a la diferencia, y por otro las disputas religiosas, frente a las cuales es necesario precaverse de no fomentar una sola perspectiva sobre las demás. Así la ética de Levinas aparece como la posibilidad de un piso, de un suelo de despegue, de un escalón pobre para sólo quedarse en él, pero infranqueable, porque bajarlo supone permitir el horror.

## 8.- CONCLUSIONES PROVISORIAS: DELIMITACIÓN DE LAS CATEGORÍAS QUE PERMITAN ABORDAR EL PROBLEMA DEL DOMINIO EN LA SOCIEDAD ARGENTINA ACTUAL.

### Utilidad e inutilidad de la categoría de consumo

Algunos sostienen que en realidad los programas de televisión no son más que la carnada para que la gente consuma publicidad. Esta es la lectura desde el marketing. Pero también se podría decir que los que venden publicidad tienen que editar algo más, porque de lo contrario la gente no los ve y entonces no consume. En consecuencia, no es suficiente una lógica del consumo para explicar los medios ni una visión de los sujetos como puros consumidores.

Si se argumentase que ese «algo más» es también objeto de consumo, que los programas de televisión (y no solamente la publicidad) también son objeto de consumo, entonces la categoría se hace completamente inútil porque no explica nada. Si todo es objeto de consumo, la categoría de consumo no explica nada.

Desde esta perspectiva se le asigna al consumo una valoración negativa, en tanto el consumidor es sólo pasivo y en ese sentido, no libre. En este concepto de consumidor se presupone que el individuo es incapaz de elegir aun dentro del consumo y su acción y decisión se agotan en el consumo. Pero el consumidor es mucho menos inocente de lo que presupone esta visión.

Se podría pensar el consumo positivamente, como productor de sujetos y en ese sentido, ligado al poder. «El poder produce individuos», dice Foucault. «El marketing es ahora el instrumento del control social, y forma la raza impúdica de nuestros amos», dice Deleuze. Pero, en cualquier caso, no puede identificarse al poder-marketing con los medios, que no son sino un instrumento.

### (1) Ética, Otro y Horizonte

A partir de Levinas, consideraremos tres conceptos que servirán como marco en la lectura del dominio en los medios de comunicación en la sociedad argentina contemporánea: uno es el de la ética, como aquella instancia trascendente a toda totalidad, a toda cultura y a toda forma de vida.

La ética es una dimensión que posibilita el derecho a las diferencias, el derecho de cada uno a decir (a volver a decir y a desdecir) su palabra. No se trata de un derecho positivo ni de una legislación particular, sino de una condición de posibilidad de todo derecho y legislación. El cierre o la reducción de esta dimensión es la base de toda dominación.

Adorno plantea una «dialéctica negativa», donde la dimensión negativa es la irrupción de lo otro del orden establecido y lo que imposibilita el cierre del sistema. Marcuse, por su parte, la caracteriza como «bidimensionalidad», como categorías que abren a la dimensión histórica. El método genealógico foucaultiano se vale de los estudios históricos, sobre el origen, para realizar la crítica de los dispositivos de poder vigentes. Finalmente, Laclau propone el concepto de «discurso», que parece tener en cuenta todas las salvedades críticas de los anteriores.

El concepto de Otredad, de lo otro y mejor aún: del Otro, hace referencia a la Trascendencia que hace posible la ética. El Otro es alguien irreductible a la estructura, al sistema, a la totalidad, a lo Mismo. Si las lógicas que han tratado de dar cuenta de lo social y de lo político han tendido a cerrarse, a clausurarse, a totalizarse, ha sido a costa del Otro. Por eso, para Levinas, el concepto del Otro manifiesta

la deficiencia de las categorías de las ciencias que tienden a ignorar o suprimir esta dimensión irreductible, reduciendo la ética a "ciencia", a "objetividad".

Un tercer concepto es el de horizonte<sup>122</sup>, que permite pensar a las relaciones sociales y al conjunto social como un universo no cerrado que carece de un fundamento inmanente. El horizonte muestra el límite de toda totalidad y de todo sistema. El horizonte indica siempre un más allá de lo Mismo.

## (2) Discurso

El discurso moderno europeo ha puesto en juego, incluso, una doble lógica: la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia, el derecho a la diferencia pero también el derecho a la igualdad. La lógica de la equivalencia también es llamada, siguiendo a Tocqueville, «revolución democrática», entendiendo por tal la tendencia histórica moderna a la igualación de las condiciones.

Nos interesa la categoría de *discurso* porque permite ir más allá de la identificación entre totalidad y totalitarismo que hay en los pensadores de la Escuela de Frankfurt y en Foucault. A diferencia de la totalidad dialéctica, el *discurso* se define como un sistema de relaciones contingentes, donde no hay una necesidad del desarrollo que devenga en un sistema totalitario. En este sentido esta categoría es análoga a la acción comunicativa habermasiana<sup>123</sup>, que trata de establecer las condiciones de posibilidad de las prácticas comunicativas.

En relación a los medios de comunicación, esto implica que aun cuando las empresas de comunicación alcanzasen el monopolio y aunque sus mensajes fuesen monolíticos, de todas maneras no podrían constituir un sistema cerrado y absolutamente coherente. En términos de Habermas: aun cuando los intereses monopólicos de los medios lograsen controlar el flujo de la comunicación, el mundo de la vida quedaría fuera, y de manera irreductible, de este sistema coherente. Si bien los medios no son el espacio de la argumentación, forman parte también de la argumentación. Lo mismo podría decirse de la relación entre la confrontación política y los medios: éstos no la agotan (ni siquiera son el mejor espacio para ella) pero forman parte de ella. Laclau advertiría que siempre hay *otros* discursos como un afuera irreductible y constitutivo de todo *discurso* y Levinas defendería el derecho a defender la diferencia dentro de los medios. Los medios van a ser diferentes en la medida en que los agentes sociales se apropien para sí el reclamo del derecho a la diferencia. Frente a la lógica de la proscripción o del silencio, lo novedoso de los medios es haber adquirido un derecho propio a la información. Ya no parece admisible un control sobre los medios por el que ciertas informaciones sean proscriptas, censuradas o suprimidas.

Desde estos supuestos se plantea el problema siguiente: ¿qué clase de sujeto o sujetos se corresponden con una sociedad concebida como *discurso*? ¿Qué tipo de sujeto o sujetos produce una sociedad mediática? La ponencia de Armando Poratti citada más arriba, advierte que aunque haya espacios públicos de comunicación y aunque haya una enorme cantidad de posibilidades de emisiones y

---

<sup>122</sup> Cfr. Angus, Ian: **De la crítica de la ideología a la crítica epocal**, en Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires N°1, Buenos Aires, Editorial Al Margen, Abril de 1996, pp. 161-200.

<sup>123</sup> A diferencia de Habermas, que supone una razón intersubjetiva como condición de posibilidad de toda comunicación, el concepto de discurso se constituye a partir del antagonismo, del conflicto; y por esa razón, el discurso no puede alcanzar un punto de sutura ni siquiera ideal.

una suerte de democracia en los medios, habría que ver cuál es la posibilidad real de constitución de nuevos agentes sociales. Marcuse afirmaba que el cierre del universo de discurso imposibilitaba el surgimiento de un nuevo sujeto revolucionario. ¿Hasta qué punto el reconocimiento de las diferencias no produce un efecto de dispersión y aislamiento tales que empobrecen el establecimiento de nuevas relaciones y la construcción de nuevas identidades sociales? ¿Los medios constituyen subjetividades o sólo las «mediatizan»? ¿Qué tipos de subjetividades constituyen los medios? Entendemos la «constitución» no como determinación, sino como lo que da nuevas formas a las identidades sociales, como una suerte de reconstitución.

Ciertas identidades sociales, tal como se caracterizaron en las teorías sociales clásicas, se han «dislocado», se han disuelto o han cambiado su significación (proletariado, obreros, partido revolucionario, burgueses (propietarios de los medios de producción), intelectuales). Pero no solamente han cambiado los sujetos sociales sino también el sistema social. Ya no podemos pensar el sistema social en los términos del capitalismo de la producción y la acumulación anteriores a la década del '30. «En la situación actual, el capitalismo ya no se basa en la producción, que relega frecuentemente a la periferia del tercer mundo, incluso bajo las formas complejas de la producción textil, metalúrgica o petrolífera. Es un capitalismo de superproducción. Ya no compra materias primas y vende productos terminados: compra productos terminados, o monta piezas. Lo que quiere vender son servicios, y lo que quiere comprar son acciones. Ya no es un capitalismo para la producción, sino para el producto, es decir para la venta y para el mercado. Así, es esencialmente dispersivo...»<sup>124</sup>. Al cambiar las formas de relación ha cambiado también el sistema social. Así como ha mutado el sistema económico cuyas relaciones básicas no son de producción sino de saber y de gestión<sup>125</sup>, así también han cambiado las relaciones políticas, haciendo cuestionable el concepto de representación y representatividad<sup>126</sup> tal como se ha determinado a comienzos de la modernidad.

Sería interesante indagar cómo los sujetos sociales se vinculan con los medios y qué nuevas formas de relación se posibilitan con el desarrollo de nuevas tecnologías. En cualquier caso, los sujetos sociales ya no pueden ser concebidos como siendo determinados por la historia, el lugar que ocupan en la producción, o por el derecho natural. No hay ciertos roles o funciones asignados por el destino o la historia a algunos actores sociales privilegiados (la defensa de la libertad asignada por Tocqueville a la aristocracia, la revolución del modo capitalista de producción asignada por Marx al proletariado, las formas políticas democráticas asignadas por los liberales a la burguesía).

### **(3) Subordinación, Opresión y Dominación**

---

<sup>124</sup> Deleuze, G.: *Postdata sobre las sociedades de control*, *Revista Babel* N°21, Buenos Aires, diciembre de 1990.

<sup>125</sup> Cfr. Drucker, P.: *La sociedad postcapitalista*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1993, Primera Parte.

<sup>126</sup> Cfr. **Poder y representación**, en Laclau, E.: *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996, pp. 149-82.

¿Cuáles son las formas que adopta el dominio en la sociedad mediática? La pregunta por las formas que adopta el dominio en la sociedad mediática nos conduce a la formulación de otras categorías pertinentes para la segunda parte de nuestra investigación: Laclau distingue tres formas de relación asimétrica cuyos significados no son sinónimos: "Entenderemos por relación de *subordinación* aquella en la que un agente está sometido a las decisiones de otro -un empleado respecto a un empleador, por ejemplo, en ciertas formas de organización familiar, la mujer respecto al hombre, etc.-. Llamaremos, en cambio, relaciones de *opresión* a aquellas relaciones de subordinación que se han transformado en sedes de antagonismos. Finalmente, llamaremos relaciones de *dominación* al conjunto de aquellas relaciones de subordinación que son consideradas como ilegítimas desde la perspectiva o el juicio de un agente social exterior a las mismas -y que pueden, por tanto, coincidir o no con las relaciones de opresión actualmente existentes en una formación social determinada"<sup>127</sup>.

Las relaciones de subordinación son análogas a lo que Habermas llama acción estratégica. El concepto de acción estratégica significa que el otro obedece conscientemente y en consecuencia, no es sinónimo de manipulación. La acción estratégica es una razón instrumental, la optimización en la utilización de los medios disponibles para lograr ciertos fines.

Las relaciones de opresión, en cambio, suponen siempre una resistencia, una lucha contra una forma de subordinación que se considera ilegítima. Desde esta categoría podremos indagar si los medios son o no un vehículo por el que se expresan estas luchas. Desde Levinas, al oprimido le asiste un derecho ético a decir su palabra, toda relación social implica lo ético, que supone derechos y no puede reducirse a meras relaciones de fuerza.

En cuanto a las relaciones de dominación que legitimarían la intervención de agentes exteriores a los conflictos, ellas suponen cierta universalidad de los derechos humanos tales como el derecho a la vida, la ilegitimidad de la tortura, etc., aunque no se trate de una universalidad basada en la determinación de una naturaleza humana o sobre una consideración del bien universal. Levinas habla del derecho a decir su palabra que el otro siempre tiene y que pertenece al ámbito de la ética. Laclau piensa en una dimensión abierta por la praxis histórica: la declaración de los derechos del hombre es un hecho histórico-político de alcance universal, porque instaura un nuevo imaginario político, que llega a ser reconocido y legitimado por todos los países<sup>128</sup>.

La categoría de dominio permite juzgar las relaciones con independencia de los sujetos que intervienen, sin basarse en su conciencia o en su praxis instituida u objetivada; por ejemplo, esta categoría

---

<sup>127</sup> Laclau, E.-Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 172.

<sup>128</sup> "Si como ha señalado Hanna Arendt: «[...] fue la Revolución francesa y no la americana la que puso al mundo en llamas [...]» (H. Arendt: *On Revolution*, Londres, 1973, p. 55), es porque ella fue la primera en no fundarse en ninguna otra legitimidad y en instaurar así un nuevo modo de institución de lo social. Esta ruptura con el *Ancien Régime*, simbolizada por la Declaración de los Derechos del Hombre, proporcionará las condiciones discursivas que permiten plantear a las diferentes formas de desigualdad como ilegítimas y antinaturales, y de hacerlas, por tanto, equivalerse en tanto formas de opresión. Esto es lo que va a constituir la fuerza subversiva profunda del discurso democrático, que permitirá desplazar la libertad y la igualdad hacia dominios cada vez más amplios, y que servirá, por tanto, de fermento a las diversas formas de lucha contra la subordinación" (Laclau, E.-Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 174).

nos permitiría definir un discurso televisivo como dominio, aun cuando tenga raiting.

El concepto de dominio se contrapone al de «revolución democrática», tal como es definido por Tocqueville: tendencia a la igualación de las condiciones. Estos conceptos están señalando cierta deficiencia en los conceptos de autonomía y libertad, tal como han sido definidos por la tradición liberal y por el Iluminismo. Estas deficiencias han sido mostradas por los desarrollos teóricos del psicoanálisis y del marxismo: podría desear ser sojuzgado o podría no tener acceso a la conciencia de la opresión por causa de la alienación.

#### **(4) El status de los medios de comunicación**

La realidad mediática es sólo *una parte* de la realidad, un espacio dentro de la realidad, que no puede concebirse como si fuese determinado por otro estrato más profundo o fundamental como podrían ser la economía o lo político, pero tampoco como si fuese un constituyente ontológico o una hiperrealidad a la manera de Baudrillard.

#### **(5) Formas generalizadas de la comunicación**

Incluimos en esta los seis reparos formulados por Habermas a las visiones unilaterales comentados más arriba.

**SEGUNDA PARTE**

# Introducción

## CATEGORÍAS RESULTANTES DEL MARCO TEÓRICO PARA UNA ESTRATEGIA DE APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DE LA DOMINACIÓN EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN LA SOCIEDAD ARGENTINA ACTUAL

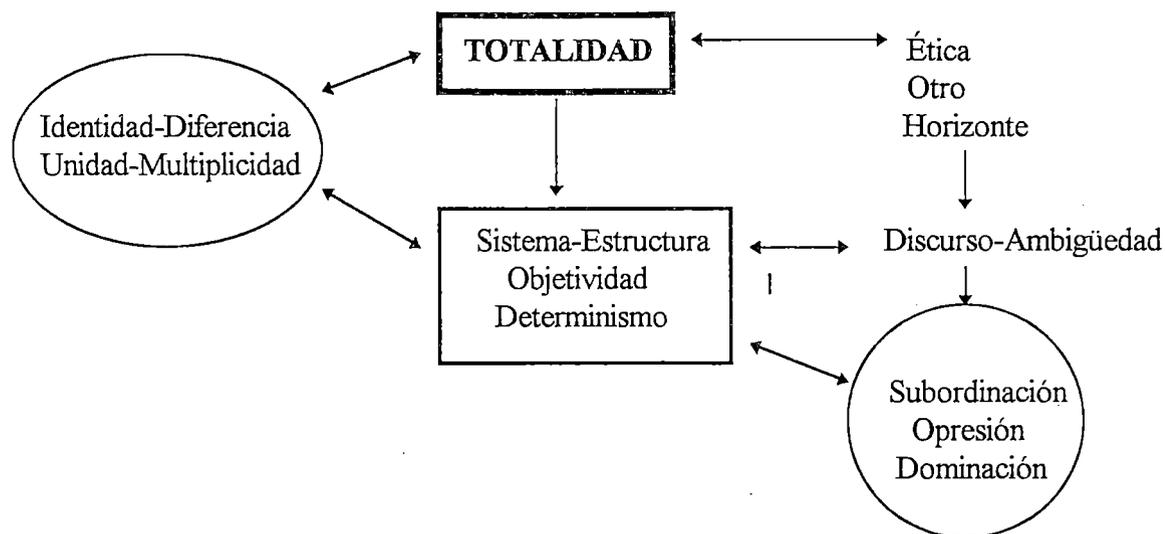
La reflexión llevada a cabo en la primera parte, nos permitirá construir ahora, a partir de las categorías de los autores analizados, un esquema conceptual para ordenar las producciones discursivas nacionales sobre la praxis de los medios de comunicación masiva en nuestra sociedad.

La categoría de *totalidad* es la que inicialmente guió nuestra indagación. La justificación de la elección de los autores se basó en que ellos partían o bien de una afirmación o bien de una problematización de esta categoría. Lo interesante de este esquema es que la categoría de totalidad incluye tanto a la identidad como a la diferencia, a la unidad como a la diversidad. De modo que, si bien las categorías de diferencia y multiplicidad son superadoras de las de identidad y unidad, de todas formas, quedan dentro de la óptica de la totalidad. Por ejemplo, Levinas se opone a la categoría de *totalidad* con las categorías de *ética*, de *Otro* y de *horizonte*, esta última se mantiene dentro del discurso de la ontología, es decir, dentro de cierta perspectiva de la *totalidad*, aun cuando sea la que más se acerca a una superación *ética* o *metafísica*.

Laclau se aproxima a esta categoría de lo ético cuestionando el concepto de totalidad, pero prefiere hablar de totalidades abiertas, de totalidades que no pueden cerrarse o totalidades que implican otras estructuras. Como las estructuras a las que se refiere son estructuras discursivas, entonces, un discurso supone siempre otros discursos que hacen que aquel nunca pueda cerrarse sobre sí mismo. Lo que Levinas plantea como una categoría ética, Laclau lo plantea como una categoría política, pero en realidad, están diciendo lo mismo: la totalidad como algo que no puede cerrarse sobre sí, como algo que no puede totalizarse. Cfr. p. 110 de Mouffe

Habermas hace algo parecido, porque la acción estratégica no puede totalizar a las otras formas de praxis, pero tampoco lo puede hacer la acción comunicativa. En Habermas este juego de los distintos discursos se asemeja a la noción de *discurso* en Laclau. Por eso es que la categoría de *discurso* se opone a todas las concepciones de un sistema o estructura cerrados que no supondrían una exterioridad, haciendo explícita una deficiencia de la noción de *objetividad*, ya que ésta supone que la estructura tiene algún tipo de cierre, algún criterio o fundamento que permite determinar qué es lo objetivo y distinguirlo de lo subjetivo. Las significaciones discursivas no pueden determinarse "objetivamente" aunque tampoco son meramente "subjetivas", la oposición objetivo/subjetivo cae dentro de las concepciones positivistas u ortodoxas del marxismo que no han podido resolver las "anomalías" teóricas y empíricas derivadas de las categorías de *estructura*, *objetividad* y *determinismo*. A este conjunto categorial, Laclau opone el concepto de *discurso*, del que se derivan los conceptos de *subordinación*, *opresión* y *dominación*, referidos siempre a la praxis, a las acciones de los agentes sociales. La *identidad* de éstos no puede ser determinada objetiva o estructuralmente, es decir, <sup>que</sup> la identidad <sup>no</sup> que puede ser constituida desde la estructura en términos marxistas, pero tampoco desde la "naturaleza" del hombre como sucede en las teorías del liberalismo clásico, sino que debe ser leída siempre desde las relaciones que se establecen en y por las prácticas. No hay un sujeto substancial que sea independiente de lo que hace o de las relaciones que establece.

El cuadro sinóptico siguiente sintetiza en un esquema conceptual el marco teórico y categorial desde el que abordaremos el análisis de las prácticas discursivas de los ensayistas e investigadores sobre los medios de comunicación en la sociedad argentina actual.



El conjunto de las investigaciones y ensayos sobre la función y el papel de los medios de comunicación en la sociedad argentina actual dista mucho de ser homogéneo. Las producciones parten de marcos teóricos diversos y, en muchos casos, no tienen en cuenta las elaboraciones que otros autores han realizado sobre los mismos temas. No solamente las tradiciones y los supuestos teóricos son disímiles, sino también los objetos de estudio, las unidades de análisis y el método de desarrollo y justificación. Finalmente, cabe mencionar que tampoco la calidad de los trabajos es uniforme. Síntoma y prueba de lo antedicho son los cuatro volúmenes de ponencias presentadas en el 2º Congreso de Facultades y Carreras de Comunicación Social, publicados por la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata.

El marco teórico y conceptual desarrollado nos permitirá ordenar las producciones discursivas sobre la praxis de los medios de comunicación en la sociedad argentina actual. Clasificaremos las producciones de acuerdo a la gran divisoria de aguas trazada por el concepto de totalidad, analizando en un primer momento las elaboraciones que se puedan encuadrar dentro de este marco y, en un segundo momento, aquellas otras que señalen la necesidad de avanzar en direcciones que trasciendan los límites de aquel concepto. Llamaremos *totalidad* al primer momento y *más allá de la totalidad* al segundo. Dentro de cada uno de ellos, señalaremos el marco conceptual dentro del cual podría encuadrarse la producción de cada autor, según el esquema explicitado.

La riqueza de las producciones no siempre permite reducirlas a este esquema sin cierto forzamiento, pero lo que se pierde en riqueza por ambigüedad, se gana en sistematicidad y precisión. No obstante ello, oportunamente aclararemos los esfuerzos que los mismos autores realizan para no quedar atrapados en las aporías de la totalidad.

## PRIMER MOMENTO: EL DOMINIO DE LA TOTALIDAD

### IDENTIDAD

#### 9.1 Un iluminismo optimista

En *Teoría pura de la comunicación social*<sup>1</sup>, Ángel Jankilevich elabora una "teoría" de los medios de comunicación que podría ser encuadrada dentro de la categoría "pura" de *identidad*.

La primera cuestión que conviene poner en claro respecto del autor es que sostiene una concepción en la que existe una "naturaleza humana" que, siendo ahistórica y universal, se expresa en la búsqueda incesante de libertad. Tal posición ofrece algunas dificultades para el análisis ya que los autores tratados en la primera parte y que sostenemos a modo de marco conceptual para analizar los discursos acerca de los medios en nuestro país, en ningún caso han planteado un supuesto metafísico de tal magnitud<sup>2</sup>.

En el apartado titulado "¿El medio es el mensaje?", dice: "Por supuesto que siempre, quienes se encontraron en la cima de una pirámide de poder, pensaron *el medio es el mensaje*, es decir que con la tecnología se podía moldear, controlar las conductas y la manera de pensar o sentir de la gente. Que a partir de una tecnología novedosa y por lo tanto sorprendente dejaba de tener importancia el contenido, o dicho de otra forma se podían marginar para siempre los contenidos emancipatorios. La tecnología era el contenido"<sup>3</sup>. Es interesante destacar, en relación con los textos que venimos analizando, que las tesis en las que se sostiene una *determinación* de lo mediático sobre lo social aparecen adjudicadas a grupos diferentes y opuestos a los señalados por el autor. Es decir, en general las *teorías críticas* plantean un desenmascaramiento "científico" de los intereses y las acciones de aquellos que se benefician con el uso de los medios, y critica a quienes pretenden defender el estado actual de los medios argumentando que sólo satisfacen a la demanda y, por lo tanto, al espectador a quien supone como el verdadero juez en función del cual se planificaría la emisión. De este modo la tesis de la determinación o manipulación de los pensamientos y las conductas a partir de los medios de comunicación es una característica del pensamiento de denuncia. Sin embargo, Jankilevich adjudica esta posición al pensamiento conservador, en contra del cual esbozará, como veremos, su tesis del protagonismo del receptor y su capacidad de demanda. En suma, resulta sorprendente este cruce de argumentos y asignaciones de emisión, una vez más tenemos la idea de que la tecnología es domesticadora, pero ahora Jankilevich sostiene que ésta es la forma de pensar de cierto grupo de poder *en el poder*. Si ponemos en relación este problema con el planteo de Aníbal Ford, vemos que éste sostiene que no importa si esta tesis es afirmada desde la derecha o la izquierda, ya que cualquier tesis determinista de los medios supone un autoritarismo inherente a su uso. Por eso tanto da que sea una dictadura militar, un gobierno fascista, una burocracia comunista, o las multinacionales de la actual globalización, no hay para ellas otra posibilidad que la manipulación a partir de los medios. Así es como la Escuela de Frankfurt, que pretende ser progresista e inscribirse en la lucha por la emancipación y la libertad, al menos en su

<sup>1</sup> Jankilevich, Ángel: *Teoría pura de la comunicación. El mensaje es la libertad*, Ediciones Gama, Buenos Aires, 1996.

<sup>2</sup> No es posible realizar en este trabajo una crítica de las concepciones que plantean la existencia de una "naturaleza humana", la filosofía moderna y contemporánea desarrolló esta crítica con detalle.

<sup>3</sup> Jankilevich, Ángel: 1996, p. 58.

[Los medios no se pueden descartar. Hay que ceder  
lo físico y el sistema e el cual fuera]

versión clásica, considera que los medios son inevitablemente parte de la dominación, y sólo puede existir una sociedad libre si de ella se descartan los medios, lo cual es altamente utópico en su peor sentido. Por eso es rescatable la lectura que Schmucler hace de la teoría crítica, limitando su alcance, o mejor aún, permitiendo a los medios jugar un doble papel: de manipulación y de libertad<sup>4</sup>.

Ahora bien, para Jankilevich, de un modo casi paradigmático, la función y naturaleza de los medios es la contracara positiva del discurso más cerrado de Frankfurt, y como tal, muestra una parcialidad manifiesta <sup>ausencia</sup> (aun cuando) de signo opuesto. Podemos ver esto a partir de una cita: "Lejos de poder controlar las nuevas tecnologías, las mentalidades conservadoras, se vieron imposibilitadas a la larga de limitar la onda expansiva de los medios. [...] Por el contrario cada nuevo medio de comunicación, cada avance tecnológico en la esfera de la información y las comunicaciones, respondió a una demanda siempre creciente y aún insatisfecha de expresión y participación, a una acción emancipatoria de una humanidad que buscaba crear una cultura urbana equitativa y libre. El mensaje de los medios y de las nuevas tecnologías comunicativas, siempre respondió a la demanda de libertad y participación de los seres humanos"<sup>5</sup>. Es interesante ver cómo el autor vincula la tecnología con la libertad<sup>6</sup>: aquí la técnica se encuentra en una relación de dependencia respecto de la libertad, ella no es otra cosa que un medio <sup>de satisfacción</sup> (de satisfacción) de la libertad que demanda expresión y participación<sup>7</sup>. Además, el autor <sup>se</sup> declara sin mayores <sup>al respecto</sup> consideraciones <sup>en favor de</sup> una suerte de teoría de fuerte raigambre iluminista<sup>8</sup> cuando afirma que los medios no responden sino a un "demanda siempre creciente y <sup>aún</sup> insatisfecha de expresión y participación" <sup>suerte de</sup> esta demanda de participación y expresión <sup>supone</sup> algo así (lo veremos más adelante) como una antropología de las capacidades innatas que se desarrollan a lo largo de la historia y la direccionan. <sup>una</sup> Demás está insistir en esta cuestión, pero <sup>antropología</sup> es evidente que toda antropología que sostenga una naturaleza o esencia humana se hace hoy problemática. La reflexión filosófica actual es de carácter hermenéutico, en términos de Gianni Vattimo: la "koiné" contemporánea está formada por las diferentes hermenéuticas. *La tesis básica y compartida por todas ellas es el carácter histórico y lingüístico del ser, todo ser se nos ofrece en un*

<sup>4</sup> Ver más adelante: "Identidad y diferencia" y "Discurso, campo de la comunicación, culturas populares y filosofía". *→ se podría decir el lugar no es el del epoca? p. 87.*

<sup>5</sup> Jankilevich, Ángel: 1996, p. 58.

<sup>6</sup> También Ford rescata el valor de la tecnología, sólo que con diferencias importantes. En efecto, mientras en Jankilevich la tecnología es unilateralmente un medio de realización de la libertad, en Ford esta cuestión es más compleja: el progreso técnico establece un campo de novedad que puede ser aprovechado por aquellos que intentan decir su propia palabra, con independencia o negociando con los discursos oficiales. Esto Ford lo ejemplifica con el comienzo de la radio en la que tanto intelectuales como pequeñas empresas aprovechan los intersticios que las novedades técnicas posibilitan (creemos que analógicamente podemos pensar en los canales de cable o las pequeñas FM como generadores de esos espacios).

<sup>7</sup> También aquí la cuestión rebasa lo mediático. La discusión que en nuestro siglo se establece acerca del lugar de la técnica suele plantear relaciones más complejas, tanto los frankfurtianos como la reflexión que nace del pensamiento heideggeriano muestran la imposibilidad de pensar la técnica como un simple "medio".

<sup>8</sup> Decimos una "suerte" porque en el iluminismo el estado histórico de hombre común no era de ilustración, sino que tal calificación sólo correspondía a aquellos que se atrevían a pensar por sí mismos, teniendo como única guía la razón; el hombre común, el que según Jankilevich realiza la libertad, en los iluministas era prisionero del mito y las creencias.

interpretar y sólo allí. Una teoría que intenta una fundamentación en la "naturaleza humana" choca con un universo de objeciones surgido del conflicto de las interpretaciones que la hacen insostenible.

El segundo punto que queremos destacar es el que afirma que el mensaje de los medios siempre respondió a la demanda de libertad. Nuevamente aparece aquí algo así como la contracara simétrica de la teoría crítica: mientras para ésta los medios contribuyen al cierre de discurso, Jankilevich presenta una versión opuesta y casi naif sobre los medios. Decir que el mensaje de los medios siempre respondió a la demanda de libertad no sólo es cuestionable por cuanto se hace imposible definir y fundamentar qué entendemos por demanda de libertad, sino que parece ir contra evidencias históricas tales como el uso que de los medios hicieron los totalitarismos de cualquier signo en nuestro siglo. Aun cuando no aceptemos que los medios determinan la conducta y el pensamiento de los hombres, no parece posible negar el intento de manipulación de las masas, como tampoco puede desconocerse el papel concientizador que han jugado en la lucha por la libertad; por eso resulta ingenuamente unilateral destacar sólo este último aspecto. Más certero es el marco que nos ofrece la hermenéutica, desde el cual Levinas reflexiona: allí la comunicación es el ámbito del conflicto de las interpretaciones siempre e inevitablemente en pugna. Queda claro, entonces, que en todo momento se trata de observar cómo a través de la comunicación se pone y lleva adelante un proyecto o se viabiliza todo un "mundo de la vida" que entra en diálogo y pugna con otros. Así queda claro, también, que la comunicación es un campo donde se constituyen las identidades, campo de la identificación siempre contingente y en proceso, que destaca el status polémico y a la vez crucial del medio. Aquí es donde, para Levinas, hace su aparición la palabra de la ética, como el imperativo que llama a mantener siempre abierto el juego del discurso, el imperativo que nos ordena dejar hablar y atrevernos a reclamar nuestra palabra. También para Habermas, en tanto formas generalizadas de la comunicación, los medios poseen ese doble registro libertario y domesticador, y no existen garantías en uno u otro respecto, sino que habrá que ver en cada caso cómo se cumplen estas funciones. *cuál de estas funciones cumple.*

Para seguir ilustrando el pensamiento de Jankilevich, que gira en torno a esta teoría de las capacidades, conviene traer a cuento otras citas, por ejemplo, nos dice: "La imprenta, como la fabricación de paños o de otros productos sólo satisfacía una demanda insatisfecha. En este caso no relacionada con la alimentación o el vestido sino con la capacidad básica de informarse, de conocer para actuar y expresarse". Podríamos recordar el planteo de Hegel cuando describe la sociedad civil como el ámbito donde se viabiliza el interés de los particulares, quienes tratan de realizar la satisfacción de sus necesidades, por otro lado siempre insatisfechas; o Aristóteles, que piensa al hombre con una esencia que desea conocer y que debe realizar esta esencia a través de la articulación socio-política más acorde; y entonces deberíamos inscribir en la lista de las necesidades naturales la de "informarse, de conocer para actuar y expresarse". Pero esta comparación es inviable, porque según Jankilevich debemos aceptar esta capacidad básica de informarse en términos universalistas, y ninguno de los filósofos que acabamos de citar aprobaría esto, ya que, en el caso de Aristóteles, debe pensarse restringida a los hombres libres por naturaleza y, en el de Hegel, a aquellos pueblos que han realizado la finalidad de la historia. *historia universal de cada época.*

También asegura nuestro autor: "Todo nuevo desarrollo en el campo de las comunicaciones tiene la fuerza hipnótica, extraordinaria, de su novedad y viene a satisfacer un segmento mayor de las necesidades insatisfechas y de las expectativas de la gente en torno a la expresión y participación democrática. De ahí que lo acompañan primeros e inaceptables intentos de censura. Las

<sup>9</sup> Jankilevich, A.: 1996, p. 59. Cursivas nuestras.

(12) *opaja gumb*

del universo del discurso  
cursivas

(3) *opaja*  
*e b por*  
*esal*

corporaciones conservadoras, toman nota de la avidez con que la gente demanda la nueva tecnología pero no siempre advierten que no se debe a la novedad tecnológica en sí misma, sino a las posibilidades que habilita para su capacidad de participar, expresarse, conocer, informarse y decidir"<sup>10</sup>. Nuevamente el autor supone una naturaleza humana que tiende a la libertad, pero en este caso esa naturaleza pone a su servicio la tecnología, de modo que ella está pensada como una prótesis o extensión de esa naturaleza o de la necesidad de libertad<sup>11</sup>. Esta caracterización es parcial y conlleva un problema: si la especie humana viene dotada de tan extraordinaria capacidad, no se explica de dónde provienen las desviaciones de esa naturaleza, por qué el mal, la dominación, la opresión, la manipulación; o tal vez ellos no serían más que pequeños accidentes azarosos, por lo mismo sin importancia alguna, en el camino incontenible de la libertad.

Continúa Jankilevich en su trabajo: "La comunicación social institucionalizada ha saltado de la sala, del templo y del anfiteatro a las habitaciones de cada hogar, de cada vivienda y cada día su institucionalización es menos un resorte del estado o de las grandes corporaciones y más de las unidades relevantes locales en que se organizan los seres humanos que comienzan a recuperar el perfil de una socialización participativa y democrática"<sup>12</sup>. Es curioso que esta clásica contraposición entre lo público y lo privado sea resuelta de este modo por Jankilevich, que parece no advertir que la pérdida de esos espacios públicos restringen la vida social y, al mismo tiempo, su incidencia en la vida privada condiciona el desarrollo de la misma. Además es interesante, en tanto ilustra la parcialidad de este análisis, confrontarlo con el planteo de Alcira Argumedo<sup>13</sup> que señala cinco grandes corporaciones que se reparten hoy el monopolio de la información mundial; entonces no queda claro dónde se está produciendo un camino hacia la descentralización y la participación del que se habla en el texto. No parece de modo alguno que nos hallemos en vías de la desconcentración sino todo lo contrario.

Es interesante la teoría del receptor que supone este planteo, ya que, según el autor, la demanda insatisfecha de información y participación también lo es en el sentido de "jerarquizar y seleccionar la información apropiada a cada persona u organización"<sup>14</sup>. Por eso también afirma, ante el peligro de la dominación cultural resultante del monopolio de la producción mediática por parte de los países del primer mundo, que "la programación evolucionará para satisfacer las necesidades de esa población, si existe libertad para elegir. (...) Sería difícil negar que esté ocurriendo en un plano más general, una verdadera transferencia de valores vinculados con los países y las culturas de las que provienen la mayor parte de los programas de televisión que se ven en el mundo. Pero no se ha analizado lo suficiente cómo terminará este proceso, es decir cómo terminará elaborando, de manera singular, cada pueblo esta invasión, porque obviamente no se trata de un proceso mecánico o desvinculado de la realidad de cada población, aunque se pretenda que así sea. Si no de un proceso dinámico que está cambiando continuamente y se está transformando en una corriente de opinión

<sup>10</sup> Jankilevich, A.: 1996, p. 66/67.

<sup>11</sup> También para Marshall Mc Luhan la tecnología, en particular la de los medios, tiene una función de prótesis, pero mientras <sup>que</sup> para Jankilevich ella no altera la naturaleza humana, <sup>para</sup> en Mc Luhan modifica y reconstituye lo que es el hombre (recordemos al respecto la era electrónica y su relación con el sistema nervioso central).

<sup>12</sup> Jankilevich, A.: 1996, p. 67.

<sup>13</sup> Ver más adelante: "Poder y empresas multinacionales."

<sup>14</sup> Jankilevich, A.: 1996, p. 68.

*comunicacionales*  
*esto es el texto*

emancipatoria”<sup>15</sup>. Estas citas suponen un receptor activo, creativo, que es capaz de reelaborar siempre dentro de su propio horizonte la totalidad de los mensajes que no hablan de él, pero que, gracias a él, acabarán haciéndolo. Es cierto que las tesis manipulatorias implican una simplificación del punto de vista del receptor<sup>16</sup>, pero en este caso Jankilevich simplifica la cuestión a favor del receptor. Una vez sustentada esa naturaleza única y libre que demanda información y participación, resulta inexplicable por qué es problemática esa transferencia de valores vinculados con los países centrales, y aún menos la confianza en que la reelaboración de esas transferencias terminarán transformándose siempre en una corriente de opinión emancipatoria. Jankilevich supone una resistencia de la recepción, una lucidez del telespectador, un alejamiento crítico capaz de sintetizar y dejar fuera de peligro toda amenaza sobre su identidad, lo que implica un ingenuo substancialismo emancipatorio.

Pero no es éste el único rasgo ingenuo de esta caracterización de la problemática de los medios, ya que no sólo se supone un receptor libre, autónomo o capaz de realizar siempre su libertad, sino también un emisor cruzado por los mismos intereses, por eso afirma: “¿Cuáles son los contenidos reales de la comunicación social? Los mensajes de libertad, de derecho a las capacidades básicas de expresión, participación y decisión”<sup>17</sup>. El contenido de la emisión, hemos dicho con Levinas, es siempre la promoción de una identidad particular, el contenido de la recepción también, pero la polaridad es contingente, no hay equilibrio asegurado. Cualquier convivencia ética de los diferentes mundos de la vida no es el resultado de la puja, sino de la apelación a una dimensión de derecho que abre el discurso, pero nunca como contenido o de hecho, sino como ámbito que debe ser reclamado y exige el reconocimiento de lo que no se impone sino que se acepta. En los análisis de Jankilevich encontramos una consoladora pero sospechosa certeza: *la necesidad de la libertad*. Contra esta actitud se han levantado todos los análisis críticos, aun con sus exageraciones, para señalar los peligros de las obviedades y los lugares comunes de las que este texto no parece percatarse. Aún más, desde la perspectiva de Wright Mills, podríamos llegar a suponer un discurso sumamente interesado en representar y promover un grupo de poder vigente. Desde Habermas cabría señalar que, en esta postura, los medios han sido subsumidos en la lógica de la razón estratégica y que, para peor, se confunde a ésta con la lógica emancipatoria, con lo que se imposibilita cualquier juicio crítico, cualquier acción política sobre la comunicación massmediática.

## 9.2 Un iluminismo pesimista

Beatriz Sarlo<sup>18</sup> critica las tesis que Oscar Landi desarrolla sobre la televisión en *Devórame otra vez*<sup>19</sup>. No nos interesan las críticas por sí mismas, sino en tanto permiten delinear la propia posición de la autora respecto de los medios.

El argumento central sostiene que considerar la T.V. desde su propia lógica interna anula la distancia crítica. Preferimos dejar abierta la cuestión que puede ser planteada en los siguientes términos: si entendemos por “crítica” en su sentido originario (iluminista kantiano), entonces el

<sup>15</sup> Jankilevich, A.: 1996, p. 69.

<sup>16</sup> Cfr. más adelante las posiciones de Oscar Landi y Aníbal Ford.

<sup>17</sup> Jankilevich, A.: 1996, p. 74.

<sup>18</sup> Sarlo, Beatriz: **La teoría como chatarra. Tesis de Oscar Landi sobre la televisión**, Punto de Vista, N°44, Buenos Aires, noviembre de 1992.

<sup>19</sup> Ver más adelante: “El fin de la argumentación”.

*de*  
*de*

*(al menos parcialmente)*

reproche de Sarlo podría ser oportuno; pero si la crítica puede ejercerse de otros modos, tal como por ejemplo el humor y la ironía<sup>20</sup>, este argumento se derrumbaría. No es cierto que Landi en su análisis use una lógica sólo televisiva. Cuando se refiere a la relación de los medios con la política, concluye que no se puede pensar lo político sin tener en cuenta a los medios pero que la realidad política excede lo mediático.

La postura de Sarlo se podría asociar con la perspectiva más dura de la Escuela de Frankfurt, basada en esta tradición de la *alta cultura* entendida como cultura literaria. De todos modos queda pendiente el problema de la jerarquización, es decir, si hay alguna pauta para diferenciar los productos mediáticos buenos de los malos, si hay alguna manera de diferenciar los programas -por ejemplo en el caso de la T.V.- valiosos de aquellos que intentan manipular conductas o conciencias. Quizás el tema de fondo sea que Sarlo parece pensar demoníacamente los medios: la lógica televisiva es identificada con el *espectáculo*, y así, si lo bueno es llevado allí, entonces deja de ser bueno. De este modo, la instancia crítica parece quedar reducida al discurso argumentativo literario, y los medios, en tanto no participan de tal discurso, quedan excluidos de la posibilidad crítica.

Sarlo coincide con Landi, al considerar que con la instalación de cada nuevo medio de comunicación se opera una reorganización del universo cultural, pero disiente con él en cuanto

---

<sup>20</sup> Quizás sea aquí oportuna una referencia a Hegel, quien ha pensado esta cuestión profundamente. En las *Lecciones sobre estética* caracteriza la comedia como un arte en el que son representados hombres ordinarios y cuyo espectador es asimismo también un hombre ordinario (en la tragedia los personajes eran héroes o dioses): "... lo cómico se advierte más en los estamentos inferiores del presente y la realidad, es decir, entre hombres que son de una vez como son, que no pueden ni quieren ser de otro modo, y cada uno es incapaz del auténtico *pathos*, no experimentan sin embargo la menor duda de lo que son y lo que hacen" (Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre estética*, traducción de A. Llanos, Siglo XX, Buenos Aires, 1985, Vol. 8., pp. 301 ss.). A continuación señala la puesta en juego de la libertad del espíritu que queda manifestada en lo cómico: "Pero al mismo tiempo se revelan como naturalezas superiores porque no están seriamente vinculados a la finitud a la que se abandonan, sino que permanecen elevados sobre ella, firmes y seguros en sí mismos frente al fracaso y la ruina. Esta libertad absoluta del espíritu, que *en sí y para sí* confía desde el principio en todo lo que el hombre emprende, es el mundo de la serenidad subjetiva dentro del cual nos introduce Aristófanes". Esta potencia crítica de la comedia aparece en una complicidad con el espectador bajo la forma de la ironía: "Aristófanes gusta sobre todo sin embargo de exponer a la risa de sus conciudadanos en el modo más cómico y a la vez más profundo las extravagancias del *demos*, los caprichos de sus oradores y estadistas, la locura de la guerra (...) en esta misma victoria yace, a pesar de toda intuición, uno de los síntomas más decisivos de la decadencia de Grecia...". Lo cómico como tal aparece como el contraste entre lo que los individuos son y lo que creen ser. El sujeto quiere ser universal, quiere ser noble y grande, pero se revela lo contrario. Dice Hegel: "Él, el sujeto, se halla, pues, por encima de tal momento como por encima de una propiedad singular y, revestido de esta máscara, expresa la ironía de dicha propiedad, que quiere ser algo para sí. La arrogancia de la esencialidad universal se delata en el sí mismo; se muestra prisionero de una realidad y deja caer la máscara, precisamente cuando quiere ser algo justo. Aquí, el sí mismo, presentándose en su significado como real, sale rápidamente de esta apariencia para tornar a su propia desnudez y a su habitualidad, que muestra que no es diferente del sí mismo en sentido propio, del actor y del espectador" (Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*, traducción de W. Roces, F.C.E., México, 1966, p. 431).

evalúa este proceso como negativo en el caso de la T.V., ya que para ella empobrece los contenidos culturales. Por eso rechaza la analogía que hace Landi entre la televisión y la imprenta, porque ésta habría tenido un efecto democratizador de la cultura que le niega a la T.V.

Si la crítica es identificada con el discurso literario, entonces también se identifica con la cultura instalada por la imprenta y resulta claro que la lógica televisiva no podría participar de ella. Sin embargo, esta santificación de lo discursivo-literario es ingenua al suponer que dicha forma es la vía genuina para la crítica, sin considerar que en el discurso literario también se encuentran posibilidades de captación del otro en el propio discurso. *(Captar vs capturar)*

Esto nos lleva a otra cuestión: la contraposición imagen/letra, tal como aparece, por ejemplo, en *Fahrenheit 451* de Bradbury. Al igual que Bradbury, Sarlo sólo presenta esa contraposición: la imagen que prescribe la letra. Por eso las objeciones a Landi resultan abstractas y unilaterales, en tanto la autora piensa la cultura de un modo dicotómico, sin ver el todo. Lo que intenta Landi es mostrar a la narrativa mediática en una complejidad que se incluye en el todo cultural, de ahí las cuestiones de hibridación, de trasvasamientos de géneros, etc.

La otra tesis de Landi que Sarlo critica es la relación entre la lógica televisiva y la lógica del arte de vanguardia. Ambas -dice Landi- fragmentan y combinan. Pero para Sarlo esta puesta en paralelo es exterior tanto a la lógica de las vanguardias como a la televisiva; con esta apelación a la historia Landi pretendería legitimar la lógica televisiva aludiendo a un pasado valioso como es el del arte. Este paralelismo, según Sarlo, sería meramente formal, desconociéndose en él cualquier referencia al contenido. Al respecto, hay que hacer notar que Sarlo diferencia y jerarquiza ambos fenómenos; para ella el arte, tanto de vanguardia como clásico, es parte de la "alta cultura", mientras que lo mediático no puede ser considerado como tal.

El trabajo de Landi toma la cuestión de los géneros televisivos, encuentra que la diferencia entre ellos es inestable y fluida, al mismo tiempo que dichos géneros no están cerrados sobre sí mismos, sino que reciclan la cultura (los medios reorganizan la cultura), de este modo ésta se convierte en *chatarra* (desperdicios, fragmentos), mientras que, por otro lado, la cultura clásica se mantiene subvencionada. En ese sentido el título del artículo de Sarlo recusa la posición de Landi, ya que para ella, la cultura no es chatarra, sino el modo que Landi tiene de considerarla.

Además, este uso del fragmento y del clip (para Landi el clip es la metáfora perfecta de la posmodernidad, la crisis de todos los relatos, la síntesis de lo efímero, lo mejor y lo peor del pop art), a juicio de Sarlo, es ilegítimo. Resulta indemostrable, o por lo menos discutible, que todo uso estético de formas o materiales homenajee a las fuentes, cuando también puede ironizarlas o criticarlas o parodiarlas o poner en evidencia su lógica<sup>21</sup>. Y continúa diciendo que el uso de la iconografía publicitaria, de las imágenes de los **mass media** o del **Kitsch** en el clip, no hace de éste un producto artístico, sino que muestra la fuerza con que el arte rompe e invade otros discursos.

La apreciación de Landi según la cual lo audiovisual ha reorganizado la cultura contemporánea es compartida por Sarlo; pero interpreta que para Landi este fenómeno es emancipatorio, mientras que para ella no lo es. Como Landi dice que la T.V. se impone con la contundencia de lo consumado, Sarlo lo acusa de "posibilista" que sólo rescata el lado bueno, pero que, al mismo tiempo, se cuida de no aparecer como un conformista, defensor del **status quo**

<sup>21</sup> En este punto la crítica de Sarlo es inconsistente. Landi no pretende que el clip sea un homenaje al arte de vanguardia, simplemente señala su parentesco. Además, es contradictorio recluir la capacidad crítica en la cultura letrada y, al mismo tiempo, asignarle posibilidades críticas al clip.

massmediático; para ello -según Sarlo- se convierte en historicista y recurre a la estrategia de justificar el presente a través del pasado.

Vemos en Sarlo una concepción muy estrecha de lo que es cultura. El concepto de cultura incluye -según la definición que adoptamos aquí- tanto la cultura elitista, como la popular y la masiva; cultura es todo lo que hacen los hombres que potencia su identidad, sin que por ello se deba pensar en identidades asépticas, perfectamente diferenciadas de otras identidades.

En otro trabajo<sup>22</sup>, Sarlo refuerza esta posición. Presenta una semblanza de la Argentina de fin de siglo, panorama en el que se cruzan los efectos de la globalización con la pobreza y el retraso, lo cual configura una realidad contradictoria acerca de la cual considera indispensable reflexionar. Llama la atención acerca de la ausencia de un debate sobre el arte y la cultura y, al igual que Adorno, atribuye este silencio a la naturalización del estado de las cosas y agrega que, los intentos por examinar lo dado llevan a su justificación o aceptación resignada o incluso, a su celebración: "lo dado -dice como respuesta a tal conformismo- es la condición de una acción futura, no su límite".

Describe tres espacios por los que circula la cultura y se formula preguntas respecto de cada uno de ellos:

A) El primero es el de los medios audiovisuales y el mercado. Aquí pregunta si es imprescindible aceptar esa reorganización del conjunto de la cultura operada desde los medios o si hay alguna forma de limitar o moderar sus efectos, ya sea desde el Estado, ya desde la esfera pública.

B) En segundo lugar se refiere a las llamadas culturas populares. En este caso parece aludir a aquellas prácticas culturales no mediatizadas aún (podríamos llamar a esto "el mundo de la vida"). La expansión de los medios masivos parece estar produciendo una desestructuración de estas culturas.

C) El tercer espacio es el de lo "culto" y del arte, restringido a sectores minoritarios; en el giro civilizatorio tecnocientífico, la Argentina, como casi todo Occidente, vive una creciente homogeneización cultural, donde la pluralidad de ofertas no compensa la pobreza de contenidos y cuyo rasgo básico es el extremo individualismo.

Termina su ensayo haciendo una exhortación al intelectual crítico y a una suerte de imperativo que liga el saber al deber. A estos argumentos le caben los reparos ya formulados a las posiciones más intransigentes de la Escuela de Frankfurt, en particular aquellas que revelan cierto elitismo o aristocraticismo de cuño más romántico que iluminista.

---

<sup>22</sup> Sarlo, Beatriz: *Escenas de la vida posmoderna*, Ariel, Buenos Aires, 1994.

cap. 10

## IDENTIDAD Y DIFERENCIA

### 10.1. Recuperación de la Teoría Crítica

Héctor Schmucler considera<sup>23</sup> que es oportuno intentar una relectura de los trabajos realizados por la Escuela de Frankfurt acerca de los medios de comunicación y sus efectos sobre la sociedad contemporánea, dado que advierte en la actualidad una actitud peligrosamente acrítica y condescendiente por parte de teóricos representativos del tema así como por parte de la opinión generalizada: se ha instalado una suerte de *optimismo* cuya consecuencia más evidente es la de hacernos creer que el modo en que vivimos es el único modo de vida posible. Nos dice: "estas estrategias argumentan que las industrias culturales son la necesaria y más adecuada forma en que se manifiesta el espacio simbólico del acontecer humano en una época de acceso multitudinario a bienes producidos en gran escala"<sup>24</sup>. Con lo cual o somos conducidos al panegirico de la situación actual o se nos deja en manos de una resignación que reviste las formas de la ironía o del desinterés. Continuando con la cita: "Para los panegiristas de la postmodernidad, por ejemplo, la existencia de las industrias culturales, en especial aquellas que conforman lo que se podría llamar cultura mediática, son la garantía de un mundo donde la democracia se vuelve posible, porque cualquier expresión de fundamentalismo queda descartada"<sup>25</sup>. De este modo un concepto como el de industria cultural que fue acuñado con un marcado interés crítico no sólo es utilizado con un carácter meramente descriptivo sino, aun marcadamente positivo, ya que se cifran en este modelo de producción cultural las expectativas por todos acariciadas de un mundo menos violento, más participativo, más representativo, más justo.

Según esta perspectiva, la cultura postmoderna del simulacro atenta contra el profundo deseo de trascendencia humana, que en todos los casos ha de leerse como deseo de trascender lo dado, de ir más allá de cualquier instancia establecida y convalidada por su mera vigencia. "Algo en los seres humanos apetece la trascendencia y agonizan cuando sólo se alimentan de simulacros"<sup>26</sup>. En contraposición a esta cultura del simulacro sostiene que "la verdadera libertad es el resultado de la sujeción a valores estéticos afirmados en la memoria"<sup>27</sup>. Con ello se afirma que el posible origen de los valores que nos permiten cuestionar lo dado es aquello que ya está dado en nuestra cultura y circula como *memoria cultural*. En la memoria de nuestras tradiciones fundantes subyacen diferentes tipos de valores, es decir, tanto aquellos con los que nos identificamos positivamente y que quisiéramos hacer progresar, transmitir y acrecentar, como aquellos frente a los que inevitablemente tomamos distancia crítica y los consideramos nuestros antagonistas ético-culturales, valores que quisiéramos encausar o sencillamente eliminar. La historia cultural nos ha precedido con sus luchas, con sus conflictos, y allí nos convoca, nos interpela, nos compromete a continuar con el legado que nos identifica. Esta historia cultural ha de entenderse en su totalidad como una gigantesca empresa de ilustración, dentro de la cual ha de ubicarse el período específico que denominamos con ese nombre. (Siendo así entendido) el concepto es coextensivo a la realización cultural sin más; la ilustración ya no es la lucha contra el mito sino que el mito y la magia son etapas dentro del gran proceso que en su totalidad es definido como un proceso dialéctico que supone

<sup>23</sup> Cfr. Schmucler, H.: «La escuela de Frankfurt y Walter Benjamin. Contra las estrategias tranquilizantes», en: *Comunicación, identidad e integración Latinoamericana*, VII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación social, VII Encuentro Nacional CONEICC, México, Universidad Iberoamericana, 1994.

<sup>24</sup> Schmucler, H.: 1994, p. 146.

<sup>25</sup> Idem.

<sup>26</sup> Idem.

<sup>27</sup> Idem.

(1) cultura "la"

xp' = marxista

(3)

entendido

(2) zino (tanto como uno marxista post...)

dominio, poder, instrumentalización, pérdida de la libertad, y por otro lado *emancipación, humanización, rescate de la naturaleza*. La *anámnesis* filosófica es sin más éste gesto de rememoración y recuperación crítica de la tradición como fuente de la libertad frente a una actualidad que la pone en tela de juicio y amenaza con hacerla desaparecer.

De la cultura moderna e ilustrada, también corresponde decir que sólo se salva a sí misma si puede *rememorar* los valores que ella ha entrañado, pero que ha marginado de sí en función de una realización estrecha y reductiva de sus posibilidades fundantes. La Ilustración guarda en sí su propia redención, su rescate, la emancipación del hombre que hoy parece sujeto a una racionalidad que todo lo funcionaliza en pos de optimizar beneficios y resultados<sup>28</sup>. He aquí la función de las utopías, en tanto sueños incumplidos que son un reclamo para la memoria; función que no necesita estar sujeta a las condiciones de posibilidad material, según el registro ortodoxo del materialismo, sino que se constituyen como un ideal regulativo de cuño kantiano, útil para orientar la acción aun cuando lo dado se presente como una fuerte resistencia o amenace con posicionarse como totalidad, ya que la memoria es fidelidad a una transmisión que puede actuar, o de otro modo, en el peor de los casos, que sabe esperar<sup>29</sup>.

Volvamos a nuestra problemática de la industria cultural. Schmucler trae a cuento un interesante texto de Adorno, donde éste afirma que el uso del término industria cultural pareció singularmente adecuado para distinguirlo del de *cultura o arte popular*, ya que los “dueños del negocio” argumentan a su favor que la gente recibe lo que pide, que consume lo que desea, y la tarea de los medios no es otra que saber interpretar este pedido y efectuar la devolución. Así se descalifica cualquier concepto de manipulación. Frente a ello el concepto de industria cultural quiere destacar que “el consumidor no es el rey (...) no es el sujeto de esa industria sino su objeto. Las masas no son la medida sino la ideología de la industria cultural”. Los medios cumplen sólo una función ideológica cuando se utilizan con el objetivo de unidimensionalizar, de masificar, de estandarizar la conciencia social en el único rol del consumidor en el mercado. De modo que allí donde los medios masivos atentan contra el individuo y su capacidad crítica, nos cabe propiamente volver a hablar de “masas, ideología, alienación”<sup>30</sup>. La masificación implica masas que desean *aquello que se les ha llevado a desear*. Si así fuera la industria cultural cumpliría con un papel eminentemente productor frente a un mero receptor; aunque como contrapartida -concluye Adorno- la industria cultural “no podría existir sin adaptarse a las masas”, que son las que consumen, con lo cual se advierte que la masificación es un concepto que excede su uso mediático, ya que en la cultura instrumental de la época moderna la tendencia a priorizar sólo este aspecto es propiamente su peligro, y esta tendencia se encuentra en todos los ámbitos de dicha cultura. Por ello corresponde hablar de *manipulación* más que de *constitución* de una conciencia alienada, ya que con ello se está señalando la unilateralización de la vida cultural. El problema no es el deseo de consumo sino aquello que se jerarquiza en este deseo: si es sólo la función del consumidor, entonces la conciencia se ha alienado en un única posibilidad.

El uso acríptico del término industria cultural ha perdido la capacidad de diferenciar entre lo estandarizado y lo jerárquico, entre heteronomía y autonomía. La causa de esta pérdida es que hoy se ha

<sup>28</sup> Aquí Schmucler coincide con el planteo habermasiano que rescata las luchas ilustradas como vía aún posible para la emancipación (de allí la modernidad como un proyecto incompleto). También Laclau y Mouffe se insertan en la tradición de las luchas ilustradas por la emancipación, pero se distancian de su intento de fundamentación epistemológica.

<sup>29</sup> Este aspecto guarda cierta analogía con el concepto de “comunidad ideal de comunicación” en Habermas; sólo que mientras en Schmucler la utopía continúa una tradición cultural, Habermas procede a fundamentar epistemológicamente este ideal, como ideal regulativo.

<sup>30</sup> Schmucler, H.: 1994, p. 147.

aceptado que el mercado es la medida de todas las cosas, por lo tanto, si esto pudiera llegar a ser absoluto desaparecería el arte, la recepción como sobrecogimiento, como recogimiento, como sentido, e incluso como presencia de lo sagrado. Aquello que Lyotard defiende en su texto *El entusiasmo*, como la depotenciación actual del idealismo, del utopismo, en tanto (también) implica un hombre menos violento. Para Schmucler, en cambio, en consonancia con la Teoría Crítica, esto conlleva la pérdida de interés y de la capacidad para lograr verdaderas conquistas culturales frente a la manipulación y administración totalitaria de los hombres y de la naturaleza. Esto conduce a la pérdida de la dimensión utópica del arte y de la cultura, de la dimensión trascendente antes indicada.

*negativa*  
Schmucler se propone revisar algunas de las críticas que han recibido los frankfurtianos, tales como la acusación de elitistas y apocalípticos. En cuanto a la primera, sostiene Schmucler, que es improcedente porque la defensa *de algún tipo de cultura* es inevitable, ya que toda cultura supone jerarquización, aun aquella que pretende aceptar, amparada en un concepto ingenuo de tolerancia, toda forma de vida como una más, y esto en la medida en que no se quiera sostener a sí misma como la única posible. La cultura de la diferencia contrabandea un postrante escepticismo que en última instancia nivela toda producción humana. Esto supone una forma particular de jerarquización, tan elaborada como la que ha dado en llamarse *alta cultura*, que para la teoría crítica ha de ser defendida frente a la neobarbarie massmediática. La defensa de la alta cultura no tiene por aliado ni las condiciones materiales de producción, ni la técnica, ni las instituciones sin más, sino sólo la fidelidad de la memoria cultural, que en tanto tal es portadora de un legado y un compromiso, legado que toda forma de vida realiza, de transmitir, perdurar, y desarrollar. Cabe recordar que la memoria, como toda variable humana tiene un aspecto dialéctico, ya que domestica, tiende a reiterar patrones aprendidos y por otro lado, posibilita la emancipación. Así, para ser más precisos, deberíamos dejar en claro que en el terreno de la **anamnesis** se desarrolla una verdadera dialéctica, una lucha, entre la memoria de la dominación y la de la liberación. A esta última pertenece la memoria de la alta cultura, que no es otra que la de las grandes realizaciones en pos de la riqueza y la amplitud de la experiencia humana. Memoria de un arte determinado, de una forma de hacer justicia, de una manera de convivir, de un particular ejercicio de la libertad y la creatividad humanas. Memoria que no tiene otra manera de sostenerse sino como fidelidad a aquello que nos ha constituido.

En cuanto a la segunda acusación, la de apocalípticos, *negativa* Schmucler acepta la existencia de elementos negativos, pero a diferencia de lo que esta crítica supone, esto es el total cierre del universo de discurso, para él este discurso incluye también una dimensión positiva. En ese sentido, señala: "Se los dejó de lado acusados de apocalípticos, lo que suponía una condena, sin poner interés en la promesa redentora de la revelación bíblica y, por lo tanto, sin percibir la magnitud de la esperanza que veían claudicar en los primeros años de 1940"<sup>31</sup>. Así, apocalipsis no es sólo acabamiento, final, sino también el comienzo de algo nuevo, una esperanza, una posibilidad de salida. Una esperanza de tal magnitud a la que la época está renunciando y no la escuela de Frankfurt, ya que la Teoría Crítica no es sino la permanente corrección en dirección *busca* a la emancipación de aquello que, dejado a su propia dinámica, acabaría con las realizaciones y los sueños más altos del hombre. La crítica se despliega en favor de la posibilidad real de superar la dominación, posibilidad siempre presente, pues como ya hemos dicho, toda realización cultural supone la dialéctica entre dominio y emancipación. Esta crítica es la única que permite encausar en *márgenes tolerables*, ya que nunca ideales, a la razón instrumental, a la racionalidad del mercado, de la eficiencia, de la funcionalización, etc. La dimensión de la emancipación es siempre correctiva, es una lúcida vigilia sobre el peligro. La racionalidad crítica no es la razón que busca, el

<sup>31</sup> Schmucler, H.: 1994, p. 149.

fundamento, sino aquella que aspira a lo infinito, a una universalidad cuya función es desfundamentar todo cierre por ser siempre parcial. La razón crítica tiene así los rasgos de la función reguladora que Kant le había asignado. El destino de la razón crítica es la autonomía y la justicia, el de posibilitar la incorporación cada vez más amplia de todos los sectores de la sociedad a los beneficios y los bienes culturales.

La industria cultural es un instrumento más de cosificación en una cultura que atenta contra una "autonomía que no evita los dioses"<sup>32</sup>. Aparece así esta referencia a lo sagrado como una dimensión de apertura que, como tantas otras, el hombre contemporáneo ha clausurado. Habría entonces una modalidad de la religiosidad que merece ser rescatada en tanto es una posibilidad enriquecedora de la experiencia humana que, sin embargo, bajo los parámetros funcionalistas o pragmatistas de la vida actual, ha quedado seriamente comprometida. La alienación adquiere los rasgos de la abstracción, la formalización, la objetivización, tanto del sujeto entendido como racionalidad que elabora y compara modelos, cuanto del objeto que ha sido instrumentalizado bajo los rasgos de la cuantificación. "El criterio de éxito o fracaso deriva de la posibilidad de comparación que, a su vez, exige la abstracción de las cosas. El distanciamiento, la alienación del mundo. La poesía, cualquiera sea la forma que adopte- literatura, música, plástica, filme- comparte con la mística la capacidad de reunificación"<sup>33</sup>. Arte y mística son formas de la experiencia irreductibles al cálculo de beneficios, irreductibles al intento de hacer de toda experiencia una forma de dominio e instrumentalización. La gratuidad del arte y la mística no se deja domesticar por la razón calculadora. "Lo técnico del dominio no radica en el instrumento, sino en concebir todo conocer como un instrumento para el dominio de la naturaleza"<sup>34</sup>. Lo técnico es un pensar por el cual el hombre mismo se ve a sí como un instrumento, como un recurso para otra cosa que adquiere la forma de la producción cuantificable"<sup>35</sup>. En tanto que el arte y la mística suponen el riesgo de la absoluta exposición, de la disponibilidad, de la atenta escucha a una palabra que puede desestabilizarlo todo, porque nada hay con la dura consistencia de lo inmutable sino, todo puede y debe ser escrutado y puesto en cuestión, la industria cultural se ofrece a sí misma como una forma del goce estético que supone o la distracción o la continuación de la vida cotidiana, es decir, supone la autoconservación de lo dado. "A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura -cita Schmucler la *Dialéctica del Iluminismo*- , se inculcan al individuo, los estilos obligados de conducta, presentándolos, como los únicos naturales, decorosos y razonables. El individuo queda cada vez más determinado como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso"<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Idem, p 150.

<sup>33</sup> Schmucler, H.: 1994, p. 151.

<sup>34</sup> Jesús Martín Barbero hace notar el carácter dicotómico que revistió en América Latina el proceso de secularización, en tanto se vivió como un desgarramiento entre ser creyente o ser moderno; esta dimensión religiosa quedó soterrada, reprimida, por aquello que Weber llamó, refiriéndose a la razón instrumental, la "jaula de hierro". Con los massmedia, habría un rescate de esta dimensión en el fenómeno de la iglesia electrónica: "Iglesia electrónica significa lo siguiente: unas Iglesias que no se limitan a utilizar los medios de comunicación para hacer más amplia la audiencia de sus sermones, no se limitan a utilizar los medios para hacer más ancho el espectro del público al que llegan. No, a mi ver las Iglesias electrónicas son Iglesias que se han convertido especialmente al medio radio y al medio T.V., haciendo de la T.V. y de la radio una mediación fundamental de la experiencia religiosa." (Barbero, Jesús Martín: **Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático**, *Revista Diálogos*, N° 41, México 1995).

<sup>35</sup> Schmucler, H.: 1994, p. 151.

<sup>36</sup> Schmucler, H.: 1994, p. 150.

Es interesante señalar en esta lectura que hace Schmucler de la escuela de Frankfurt, que ni la técnica, ni los medios de comunicación son en sí mismos variables *sociales que sólo respondan a la razón instrumental*. Para detenernos en nuestro objeto de estudio debemos decir que los medios no son exclusivamente industria cultural, que no son industria cultural en tanto que medios, sino que en tales se los transforma cuando se los instrumentaliza en pos de la mera reproducción social del sistema. Industria cultural no es sinónimo de medios masivos de comunicación sino de un uso específico de los mismos, como masificadores, como instancias muy poderosas al servicio de la unidimensionalidad social. No podemos decir desde aquí como hemos visto en otros análisis, que ser televidente es ser domesticado. No es la condición misma de la mediatización la que nos subsume en la pasividad y la aceptación de lo vigente, no hay una condena generalizada de los medios. El alcance de los medios, en cuanto permite el acceso a sus mensajes a una gran cantidad de público, por lo cual han sido denominados medios masivos, no implica masificación. Esto último es así en cuanto acaba por constituir un público adocenado, cosificado, un público consumista. En este sentido la lectura de Schmucler toma cierta distancia incluso de aquellas tendencias propias de la misma Escuela de Frankfurt, que podrían situarse en una actitud de extremo rechazo a las mediaciones sociales resultantes de los actuales procesos de producción técnica y económica. Esta actitud la hemos señalado ya en la primera parte de nuestro trabajo, y en este sentido corresponde por nuestra parte destacar positivamente esta corrección que en última instancia tiende a hacer viables los ya consagrados análisis de la Teoría Crítica. Schmucler utiliza el análisis o marco general elaborado por Horkheimer y Adorno para entender la cultura moderna y restringe dicho análisis en tanto se focaliza en los medios para justamente no consagrarlos sin más a la cultura instrumental, dando por resultado este *carácter ambiguo* de la mediatización, en cuanto industria cultural o en cuanto efectivo y posible canal de emancipación. De esta manera se aproxima a la caracterización que ya hemos hecho desde Habermas, donde la dinámica de la razón comunicativa funciona como un freno a los posibles desvíos de todo fenómeno cultural hacia su uso exclusivamente instrumental. Sólo que mientras en Habermas es una específica práctica discursiva la que funciona como control, dados sus supuestos trascendentales que permiten en última instancia criterios de evaluación de las conductas, en la primera escuela de Frankfurt estos criterios provienen como ya señalamos de los contenidos immanentes de nuestra cultura que perviven como memoria.

Conviene indicar que el texto podría ser ampliado con alguna consideración sobre la recepción, ya que allí se abre un interesante canal para cuestionar una política mediática cuyo resultado fuera la exitosa e incuestionable masificación. *Todo receptor traduce*, como señala Levinas, toda interpretación despliega un horizonte que captura el mensaje en las coordenadas de la identidad del intérprete, estableciendo de este modo un permanente conflicto, una pugna donde se juegan y producen las identidades. El mensaje, aun el más efectista, siempre cae en poder del otro; siempre somos capturados, aun cuando pensamos capturar. Por otro lado, conviene destacar que en cuanto los medios pueden ser leídos como uno de los canales del proceso de la comunicación que toda cultura implica -la constitución de los sujetos es el resultado del encuentro-, y en base al particular análisis del *discurso* que el autor realiza, aun el uso más instrumental, aun su manipulación más crasa, abre inevitablemente el *derecho a la respuesta*, el ámbito del juicio ético que instaura una permanente vigilancia en pos de la pluralidad y el uso democrático de toda comunicación, y en especial de la massmediática. De este modo, todo análisis de contenido como es el caso de la Escuela de Frankfurt o de los realizados por Wright Mills puede ser complementado por esta dimensión ética apuntada por Levinas.

También Oscar Landi y Anibal Ford desarrollan planteos desde el receptor. No se trata de análisis sobre la recepción, sino que tienen en cuenta los procesos por los cuales el receptor resignifica los mensajes. Incluso cuando Landi habla de la televisión, dice que contiene una mezcla de

(1) en ciertos  
ocasionas, puede redefinir e instalar  
en otro género.

géneros, porque no hay un único género propio de la televisión ni un «género televisivo», y que la determinación del género muchas veces corre por cuenta y riesgo del receptor. El emisor construye un programa dentro de un determinado género, pero el receptor, al recibirlo, lo redefina e instala en otro género. Esto habla de cierta autonomía o «libertad» por parte del receptor. Por ejemplo, un programa supuestamente «político» es reclasificado por el receptor en el género «humorístico». Ford rescata al respecto el conjunto de saberes que el hombre común pone en juego cuando «ve» televisión. *falta de conectividad*

(4)

En el artículo titulado **Sobre los efectos de la comunicación**<sup>37</sup> Héctor Schmucler hace una clasificación de las líneas de investigación predominantes teniendo en cuenta los efectos que produce la comunicación tal como se desenvuelve en la actualidad, partiendo de las siguientes preguntas: ¿Qué hace la comunicación masiva en el mundo y con el mundo? Pensar esta pregunta nos lleva a la reflexión acerca del usuario de los medios o receptor, y es aquí donde se pone en evidencia el objetivo de nuestro estudio: ¿Cuál es el espacio de libertad del que recibe? ¿Cuál el poder del que emite? ¿Permite la «adaptación» algún grado de libertad? ¿De qué índole?

Schmucler menciona tres líneas de investigación, a saber: 1) la psicológica, 2) la sociológica y 3) la filosófica. Agrega asimismo la necesidad de conectar entre sí los respectivos desarrollos, en particular señala la falta de articulación de las dos primeras con la tercera.

En cuanto a la línea de *investigación psicológica*, la tendencia dominante es el conductismo, esto es, el efecto que promueve el mensaje en el receptor es estudiado bajo el esquema estímulo-respuesta. La reflexología pavloviana responde asimismo a esta perspectiva. Esta conceptualización brinda escasas posibilidades de vislumbrar en los **mass media** alguna forma de comunicación que no sea la manipulación de la conciencia del receptor, y es precisamente éste el fin perseguido, tanto en el caso de la inducción al consumo llevada a cabo por el marketing, como en el de la compulsión a la adopción de un sistema social.

En la *investigación sociológica* no ha sido superado el funcionalismo. El autor reconoce sin embargo la capacidad descriptiva del modelo funcionalista y cita fusiones teóricas entre el funcionalismo parsonsniano y el marxismo. Dahrendorf<sup>38</sup>, por ejemplo, encuentra que no hay contradicción entre ambos, que son teorías complementarias más que opuestas. Si el funcionalismo considera su objeto, en este caso la sociedad, a partir de la oposición dialéctica estabilidad/alteración o bien, equilibrio/ruptura del equilibrio, la perspectiva de este autor, desde una posición marxista, consiste en detectar el conflicto, aquello que justamente **no** funciona y procurar agudizarlo y no resolverlo.

¿Cómo se traslada este esquema teórico a la consideración de los medios de comunicación? Schmucler hace la siguiente caracterización de los mismos: por un lado, expresan los valores y símbolos propios de la identidad y de la continuidad social; por el otro, si los vemos desde el lugar del receptor, los mensajes recibidos son adaptados, reinterpretados y reelaborados de acuerdo al contexto de experiencias. Esta observación permite pensar algún margen de actividad (en el sentido de espontaneidad y por ello también de libertad) por parte del receptor.

Contrariamente, cuando Lazarzfield y Merton<sup>39</sup> hacen notar la antifunción «narcotizante» que pueden cumplir los medios, están indicando que la participación activa y consciente de los ciudadanos es

(3) ¿esto bien citado?

<sup>37</sup> Schmucler, Héctor: **Sobre los efectos de la comunicación**, en *Sociedad*, N°1, Buenos Aires, 1992.

<sup>38</sup> Dahrendorf, Ralf: *Las ciencias sociales y sus conflictos en la sociedad industrial*, Rialp, Madrid, 1970.

<sup>39</sup> Ver Klapper, J. T.: *Efectos de las comunicaciones de masas*, Aguilar, Madrid, 1974 (citados por Schmucler).

una premisa irrenunciable para el funcionamiento de la sociedad: "El ciudadano interesado e informado puede sentirse satisfecho por todo lo que sabe, sin darse cuenta de que se abstiene de decidir y de actuar. Considera su contacto mediatizado con el mundo de la realidad política, leer, escuchar radio y reflexionar, como un sucedáneo de la acción. Llega a confundir el conocer los problemas diarios con el hacer algo al respecto". Este modo de ver las cosas presupone un hiato entre el hacer y el saber, una ruptura entre teoría y praxis que nos parece por lo menos discutible. Pensamos que el sólo cuestionamiento de lo dado modifica la realidad en la que estamos involucrados; aunque no sea suficiente, consideramos que constituye un momento necesario. Preferimos diferenciar niveles, una cosa es leer, escuchar, ver por la pantalla televisiva, y otra es reflexionar, si entendemos el término en su sentido cabal.

Por último, considera los efectos desde la *investigación filosófica* y aquí presenta dos perspectivas contrapuestas: por un lado, la Escuela de Frankfurt (hace referencia sobre todo a Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin;) y, por otro, los pensadores que engloba bajo el rótulo de "postmodernos" y dice lo siguiente: "Alejados en el tiempo, ambos pensamientos lo están mucho más en sus concepciones: si para la primera el ser humano se enfrenta con su edad más desesperanzada, los más consecuentes pensadores de la postmodernidad no dudan de que el actual es el mejor de los mundos posibles". Con respecto a la Teoría Crítica hemos analizado el texto de Schmucler titulado *La Escuela de Frankfurt y Walter Benjamin contra las estrategias tranquilizantes*. En cuanto a la citada en segundo lugar, creemos arbitraria la denominación de "postmoderno" asignada a pensadores tan dispares como Vattimo y Lipoveski; asimismo, tampoco es legítimo atribuir por lo menos al primero de ellos esa actitud ingenuamente optimista.

Lo que <sup>e lo que</sup> rescatamos de las apreciaciones de este autor es su señalamiento de las virtudes descriptivas del funcionalismo y la conveniencia de combinar estas investigaciones con la dimensión crítica que ofrece la Escuela de Frankfurt, de allí la propuesta de acercar las líneas de investigación empíricas con las más puramente teóricas. Si tomamos por ejemplo el neofuncionalismo de Daherendorf, que propone dar énfasis a los conflictos, diremos que los mismos operan en la práctica y que la cuestión es la lectura que de ellos podamos hacer, ya que ésta vuelve dialécticamente a determinar el modo cómo se los enfrentará en la práctica, ya sea neutralizándolos, en cuyo caso estaremos reforzando el polo del dominio; o bien generando otros sentidos o puntos de fuga, en que lo estaríamos debilitando o relativizando. Se daría entonces la "ambigüedad" señalada por Habermas en cuanto a que estas prácticas comunicativas tienen la posibilidad de ser estabilizantes y conservadoras o también, emancipatorias.

En un trabajo titulado **Relato televisivo e imaginario social**<sup>40</sup> Eliseo Verón señala que el dominio del imaginario saussuriano “irremediablemente binario” no permitió que pudiera formularse la pregunta por la construcción social de la realidad como proceso semiótico (es decir, “¿cómo se producen socialmente los sistemas de operación-representación que construyen «lo real»?”). Según Verón, ha sido el funcionamiento de la tecnología de los medios lo que ha hecho cada vez más visible esta construcción, permitiendo que la pregunta pueda ser planteada. La realidad que es presentada por los medios de información “no es otra cosa que el discurso que la enuncia”, de allí que “la conciencia de que el acontecimiento y su enunciación en los medios son una única y misma cosa, es cada vez más clara”.

De lo anterior se infiere que los medios no son meros re-presentantes o re-productores de lo real, sino que son los que producen lo real. Deleuze afirmaba: “el deseo produce lo real”; Foucault sostenía: “el poder produce lo real”; Verón insiste: “los medios masivos producen lo real”. No cabe, en consecuencia, criticar la mistificación o ideologización de la realidad generada por los medios. No hay una deformación de la realidad en los medios, ni siquiera una reproducción. De la disolución de la distinción entre “la ficción” y “la realidad” se infiere que tanto una telenovela o un programa de entretenimientos son tan productores de realidad como un noticiero o un programa de “opinión”.

Verón intenta mostrar que este proceso de disolución o “deconstrucción” de la distinción entre realidad y ficción es particularmente evidente en el género del teleteatro latinoamericano, pero desacredita las opiniones que relacionan el vigor del género en América Latina a su “atraso” socio-económico. Sosteniéndose en estadísticas, porcentajes de audiencia, horarios de emisión y otros datos, Verón afirma que los teateatros se han convertido en el producto de consumo más importante en América Latina.

Lo que interesa destacar -según Verón- en el teleteatro latinoamericano no es la estructura, sino la relación que se establece entre la obra y la sociedad que la consume, en tanto que el éxito depende de cómo se tengan en cuenta las reacciones del público. El público no solamente determinará el éxito o el fracaso del teleteatro en tanto que consumidor pasivo, sino que alterará el desarrollo del relato interviniendo de modos diversos y poniendo en juego otros discursos sociales. Esta relación entre el teleteatro y la sociedad hace que se rompa la demarcación entre la realidad y la ficción. Lo que va a ocurrir en la “ficción” es anunciado en los noticieros como una noticia más. Se suscita una reacción “real” del público por medio de llamadas telefónicas o declaraciones que hacen que el relato (“ficción”) sea alterado. Las historias narradas (“ficción”) teniendo como referencia un barrio “real” tuvieron efectos sobre las relaciones “reales” que las gentes de otros barrios tuvieron hacia aquel barrio. En algún teateatro uno de los personajes (“ficción”) tiene el mismo nombre y la misma profesión que el actor (“real”) <sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Verón, Eliseo: **Relato televisivo e imaginario social**, *Revista argentina de semiótica*, N°4, Buenos Aires, Mayo de 1980.

<sup>41</sup> Este recurso no ha sido creado por este género. Podemos recordar «series» norteamericanas donde actores famosos se representan “a sí mismos”. También el cine ha utilizado el recurso, por ejemplo, en el film *Manhattan* de Woody Allen donde dos personajes discuten en la puerta de un cine sobre la interpretación de la obra de McLuhan y el mismo McLuhan aparece en la pantalla para resolver la polémica. Más cercanas a nosotros están las experiencias del Grupo Cine Liberación y, en particular, de “Pino” Solanas que mezclaban a militantes “reales” (“Troxler era actor de sí mismo, se

“En el teleteatro latinoamericano -dice Verón- asistimos a la destrucción completa del universo clásico (teatral y aún cinematográfico) de la «representación», de la «interpretación», y como consecuencia de ello, los actores de teateatros “sólo interpretan su propio rol”, interpretan su propia imagen o se interpretan a sí mismos, generando una fusión persona-personaje.

A partir de estos -y otros- ejemplos, Verón concluye el maridaje entre “realidad” y “ficción” → *ny al mismo tiempo*  
“señala uno de los lugares donde, en este momento, la sociedad llamada «de consumo» está produciendo su «real». Coincidimos con Eliseo Verón en que los medios masivos (la televisión en particular, y singularmente el género del teléteatro latinoamericano) producen efectos deconstructivos en la demarcación realidad-ficción o realidad-representación; sin embargo, creemos que no está suficientemente explícito en su discurso, que los medios no son los únicos productores de lo real.

*concluye que ~~existe~~ una <sup>estrecha</sup> relación entre realidad y ficción*

---

desdoblaba en una parte ficcional y otra parte existencial histórica evocada por la primera... Por tanto la realidad se convierte en un escenario teatral; el teatro habla de la historia”: González, Horacio: **Solanas y el bergantín de la modernidad**, Revista Unidos, Buenos Aires, Año IV, Nº10, junio de 1986, p. 79) en las películas que buscaban recrear el imaginario social.

## AMBIGÜEDAD DE LO POLÍTICO

### 11.1 Poder y empresas comunicacionales

A comienzos de la década del '80, Alcira Argumedo aborda el problema de los medios de comunicación en América Latina desde una perspectiva sociológica y política<sup>42</sup>. La introducción sitúa el problema a investigar en el marco de la crisis del mundo contemporáneo, ~~la que atraviesa la~~ ← ~~civilización~~ y es caracterizada como una «crisis epocal». El mundo desarrollado ha dado una primera respuesta fallida a la crisis con la formación de la Comisión Trilateral, a la que siguió el intento de la nueva derecha o neoconservadorismo. “En este contexto, según diversos ideólogos y políticos del mundo desarrollado, la revolución tecnológica actualmente en curso aparece como una de las claves para la superación de la crisis y la recomposición del poder nacional de los principales países”<sup>43</sup>.

El capítulo primero se titula “Algunos problemas conceptuales” y se propone situar la investigación en un marco histórico y <sup>conceptual</sup> conceptual adecuado. La autora lee en los hechos contemporáneos signos “de las vísperas de una nueva reformulación del poder mundial”<sup>44</sup>. El análisis de las relaciones de fuerza internacionales que se pretende efectuar se circunscribe en el marco del antagonismo entre los intereses transnacionales, cuyo proyecto tiene un carácter “esencialmente antidemocrático”<sup>45</sup>, y los sectores nacionales y populares del continente latinoamericano, que “carecen de posibilidades para superar su estancamiento y miseria” dentro del orden vigente. Se parte, entonces, de la hegemonía de ciertas fuerzas a las que se llama sociedades centrales o “dominio transnacional”<sup>46</sup> con sus proyectos imperiales de dominio ejercidos sobre las “sociedades dominadas o dependientes”<sup>47</sup>. “Ambos polos -dominante y dominado- se mantienen constantes en la historia latinoamericana y del Tercer Mundo en general”<sup>48</sup>. La caracterización bipolar del campo de poder pareciera vincular este análisis a las categorías de los frankfurtianos, pero mientras que en la Teoría Crítica las relaciones de dominación se determinan a partir de la estructura económica de la sociedad<sup>49</sup>, en el análisis de Argumedo se trata de describir un campo de fuerzas cuyo nivel más profundo es “político”.

Se nos advierte que “si el estudio se centrara sólo en un punto de vista económico o tecnológico, el poder transnacional parece agigantarse hasta alcanzar dimensiones omnipotentes frente a cualquier alternativa cuestionadora de sus leyes y formas de desarrollo, dada su capacidad de centralización y concentración productiva, comercial, financiera y su control del mercado mundial, así como el cuasi monopolio de la tecnología de alto nivel que detenta. De la misma manera, un enfoque que sustraiga el problema de las comunicaciones y la información transnacionales respecto

<sup>42</sup> Argumedo, A.: *Los laberintos de la crisis. América Latina: poder transnacional y comunicaciones*, Ilet-Folios, Buenos Aires, 1984.

<sup>43</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 14.

<sup>44</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 18.

<sup>45</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 23.

<sup>46</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 35.

<sup>47</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 36.

<sup>48</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 39.

<sup>49</sup> Si bien los planteos de los distintos autores de la escuela difieren entre sí y no han sido idénticos en las distintas etapas de su desarrollo, ninguno de ellos aceptaría la tesis de Argumedo <sup>que afirma</sup> acerca de lo político como la instancia decisiva. 7/6

del contexto más amplio en el cual se manifiestan, nos enfrenta con una presencia arrolladora de sus mensajes y su capacidad comunicativa. Por el contrario, si introducimos las grandes tendencias de los proyectos políticos, sociales y culturales como instancias sistemáticas de análisis, comienzan a manifestarse las debilidades de ese poder<sup>50</sup>.

Lo económico, lo político o lo cultural serán considerados hipotéticamente como "instancias de poder detentadas por sectores sociales que se articulan alrededor de determinados proyectos estratégicos, dando lugar a la estructuración de bloques político-sociales en el seno de cada realidad nacional e incorporados en un contexto geopolítico mundial"<sup>51</sup>, ~~en las que el momento político es~~ <sup>en dichas</sup> ~~resolutivo~~ <sup>instancias?</sup> por ser el lugar donde se sintetizan los diversos fenómenos sociales. A su vez, estas relaciones de fuerzas requieren ser situadas en su historicidad concreta. Un proyecto estratégico "constituye la sistematización de una propuesta representativa, sentida como propia, por un conjunto de fracciones sociales cuyos intereses -aun contradictorios- pueden organizarse alrededor de lineamientos globales de cohesión dentro de un contexto de relaciones -antagonismos, enfrentamientos o alianzas- con otro u otros bloques político sociales"<sup>52</sup>.

Argumedo critica las orientaciones estructuralistas que condujeron a que las ciencias sociales tendieran a considerar la historia como un proceso que se desarrolla al margen de la voluntad de los hombres, siguiendo la inercia propia de las fuerzas productivas materiales. Estas posturas sirvieron como base de las concepciones etnocéntricas que actuaron como "sustrato ideológico de la expansión imperial europea a fines del siglo XIX"<sup>53</sup>. La autora diferencia su posición de las perspectivas deterministas del "economicismo"<sup>54</sup>, de una "visión voluntarista" ~~o~~ de una "visión conspirativa de la historia", ~~para "afirmar que las distintas etapas de ofensiva imperial de las grandes potencias se articularon a través de proyectos político-estratégicos, como expresión de una consciente y férrea voluntad de poder"~~ <sup>político consiste en la posibilidad de</sup><sup>55</sup>. El economicismo y el voluntarismo son perspectivas diametralmente opuestas. Si la primera sostiene que todas las acciones de los agentes sociales están determinadas por su posición en la producción, la segunda afirma que no hay ningún tipo de determinaciones. Argumedo estaría en una posición intermedia: no hay determinismo económico pero tampoco una total arbitrariedad. Lo ~~que es posible es construir~~ <sup>político consiste en la posibilidad de</sup> ~~son~~ proyectos a partir de determinadas condiciones (que no son solamente actuales sino también históricas) dando lugar a ciertas alternativas. Un proyecto hegemónico no excluye contradicciones y antagonismos internos y supone la gestación de una dinámica de constante reequilibrio entre los elementos.

<sup>50</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 24.

<sup>51</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 26.

<sup>52</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 33. El desarrollo de Argumedo es aquí semejante a lo que Laclau y Mouffe llaman "hegemonía", entendido como un momento de condensación donde elementos diferentes llegan a equivalerse a partir de un "significante vacío" que opera como universal. Otra coincidencia entre el desarrollo de Argumedo y el de Laclau/Mouffe es que ambos piensan a la dimensión política como la instancia decisiva.

<sup>53</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 30.

<sup>54</sup> "Intentamos incorporar y develar lo político como el campo de resolución del conjunto de los fenómenos y contradicciones que se expresan en los procesos históricos y no como mero reflejo de factores estructurales y económicos". [...] "Para nosotros, las «leyes económicas» que caracterizan la fase transnacional de desarrollo no se desenvuelven como un proceso «natural»" (p. 28).

<sup>55</sup> Argumedo, A.: 1984, pp. 30/1.

Argumedo sostiene que "la convocatoria alrededor de valores fundantes, de identidades sociales básicas, ha demostrado históricamente poseer en determinadas coyunturas una potencia equivalente o superior a la de los intereses materiales, económico-sectoriales"<sup>56</sup>. Por otro lado, la constancia de prácticas históricas de resistencia a la dominación hace que no pueda "hablarse de una conciencia enajenada de los sectores populares en las regiones sometidas"<sup>57</sup>. En este sentido, el análisis de la autora se distancia del análisis de los pensadores enrolados en la Teoría Crítica, coincidiendo con los cuestionamientos que desarrollamos en la primera parte de esta investigación.

Partiendo de la corroboración de un "disenso latente" y de resistencias a la dominación, que muestran la inadecuación del concepto de alienación o enajenación, agrega: "Es preciso recordar en este aspecto, que durante un largo tiempo la historia ha sido relatada por los vencedores; quienes desde las enciclopedias científicas hasta las historietas, las películas o las series televisivas, han presentado a los pueblos resistentes como bandoleros, salvajes, criminales o bárbaros, cuando no como ridículas, sumisas o extravagantes expresiones del hombre. Esta distorsión ya clásica de la información (el fenómeno no es nuevo) ha llevado, aun a ciertos sectores progresistas, a concebir la historia de los proyectos imperialistas como asentados en un consenso alienado de los oprimidos. Lo cual no excluye que, en la mayoría de los casos, esos sectores subalternos hayan adoptado pautas y valores contenidos en el proyecto dominante, dándoles significados propios (como el cristianismo que acompañó a la expansión hispano-portuguesa y, actualmente, con algunos aspectos del modelo transnacional). No se trata, sin embargo, de una incorporación pasiva, sumisa, sino de un procesamiento creativo de rearticulación de nuevos elementos en interacción dinámica con su propia concepción de base. Tales fenómenos señalan la necesidad de replantear las formas tradicionales de análisis utilizadas por las ciencias sociales en cuanto a los problemas vinculados con la visión del mundo, con las ideologías, con las reales significaciones del pensamiento colectivo de las capas populares"<sup>58</sup>. Entonces, según Argumedo, los medios de comunicación contribuyen a la legitimación del dominio de un proyecto estratégico, pero no pueden ser considerados como "enajenantes" o "alienantes". Hay una reinterpretación y reapropiación de los proyectos por parte de quienes se ven sometidos a ellos. Los mensajes no se traducen tal cual se enuncian sino que hay una reelaboración que llevan a cabo aquellos que son dominados. No hay, por lo tanto, alienación. Los discursos de los dominadores son resignificados por los dominados. Además, el final de la cita anterior, destaca la importancia del estudio de la recepción de los mensajes<sup>59</sup>, pues los consumidores o receptores nunca son meramente pasivos o sumisos, sino que reprocesan los elementos articulándolos con su propia identidad y conciencia. Un estudio de esta índole podría efectuarse «recuperando» la historia de las regiones sometidas a partir de las "versiones no oficiales"<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 37.

<sup>57</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 39. "Hablamos de conciencia enajenada en el sentido de aceptar como propias y válidas la visión del mundo y las formas de expoliación establecidas por los proyectos imperiales en las distintas etapas, de subordinarse a la hegemonía de las capas opresoras, de no percibir la realidad del dominio y la explotación".

<sup>58</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 40.

<sup>59</sup> Argumedo, como García Canclini, destaca la importancia (y registra la falta) de los estudios en la recepción de los mensajes.

<sup>60</sup> "Las diversas manifestaciones de la cultura, la vida cotidiana o la picaresca de estas mayorías oprimidas, tienen claros sentidos de resistencia -y aun de burla- hacia lo dominante, que se expresan a través de distintos medios. Con diferentes grados de explicitación, estos contenidos están preñados

*Y el autor que debe señalar, lamenta la falta de desarrollo teórico sobre esta cuestión.*

“Es desde esta óptica -concluye Argumedo- que consideramos que la defensa de las identidades culturales ha tenido un papel revolucionario en el Tercer Mundo, razón por la cual la reivindicación y las exigencias de respeto a la soberanía nacional y a la idiosincrasia de los pueblos, constituye una de las demandas substanciales de la propuesta del Nuevo Orden Mundial de la Información y las Comunicaciones; ya que frente a un modelo globalizador y homogeneizador en lo económico, lo político y lo cultural; las naciones periféricas plantean la necesidad de consolidar una unidad que sea capaz de contener y respetar tales identidades, como expresiones legítimas, mutuamente enriquecedoras y no antagónicas del desarrollo humano”<sup>61</sup>. Este resultado se encuadra dentro de la categoría de la ética entendida como “una dimensión que posibilita el derecho a las diferencias, el derecho de cada uno a decir su palabra”<sup>62</sup>.

En relación al Estado, Argumedo sostiene que los estados nacionales modernos, aun siendo el resultado del proceso histórico de expansión occidental constituyen “un punto de no retorno en la estructuración de las sociedades nacionales y en la relación entre las naciones del mundo con una presencia que perdura más allá de las condiciones capitalistas que dieron lugar a su consolidación”<sup>63</sup>. Frente al efecto homogeneizador de la globalización, el desafío para los países de América Latina es “gestar una unidad que pueda contener” las diferencias<sup>64</sup>.

Los capítulos 2 y 3 desarrollan la novedad que implica la emergencia del proyecto de dominio transnacional, sus condiciones económico-políticas y la formulación del proyecto de los países del Tercer Mundo en el marco de la demanda de un Nuevo Orden Económico Internacional.

El problema de las comunicaciones se enmarca en lo que la autora llama la “fase económica transnacional y el nuevo orden económico”. Se trata de una etapa expansiva del capitalismo que “tiene su núcleo dinámico en un reducido número de corporaciones gigantes” que han ido generando “una acelerada concentración y centralización del poder económico y financiero”<sup>65</sup>. “La nueva lógica [transnacional] se asienta fundamentalmente en la instalación de plantas industriales destinadas a producir para el consumo interno de la nación receptora o para realizar desde estos países

---

de contraseñas y complicidades, y constituyen un cúmulo de significantes y símbolos que, como tendencia general, aparecen como las mínimas expresiones del disenso en los períodos de defensiva popular. En este marco se inscriben las creencias religiosas paganas que se sobreponen a lo oficial, las fábulas y cuentos transmitidos en forma oral, los rituales, el culto a los héroes y a personajes de historias y leyendas con tradiciones de rebelión; así como diversos matices de valores y de una cotidianeidad diferente a la de los sectores dominantes” [...] “Es necesario preguntarse sobre cuál es el procesamiento real que hacen los sectores populares de las ideas, de la cultura, del sentido común, de las propuestas de una visión del mundo perteneciente a los dominadores, por encima de la apariencia poderosa de los «aparatos ideológicos» que los sectores dominantes controlan dentro de cada realidad nacional” (Argumedo, A.: 1984, p. 41). A. Ford coincidiría con Argumedo en el valor de estas manifestaciones culturales, pero el sentido de “resistencia” resultaría escaso para calificarlas ya que Ford considera que ellas son formas de realización de los valores populares. Pensarlas como mera resistencia, hace perder de vista las múltiples estrategias que el pueblo genera para decir su palabra.

<sup>61</sup> Argumedo, A.: 1984, pp. 42/3.

<sup>62</sup> Cfr. supra: 8-(1): Ética, Horizonte y Discurso.

<sup>63</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 47.

<sup>64</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 50.

<sup>65</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 89.

←  
curvitas

2 (2) Ética, Horizonte y Discurso (respetar)  
(revisar)

exportaciones a otros mercados. La forma específica de internacionalización del capital en esta etapa, se verifica a través de la internacionalización de los procesos productivos”<sup>66</sup>.

El proyecto transnacional redundará en una creciente descapitalización nacional y un endeudamiento acelerado para las naciones periféricas, profundizando el déficit de la balanza de pagos y agudizando el flujo de divisas hacia los países centrales<sup>67</sup>. “Las tendencias señalan que antes de dos décadas la población mundial alcanzará unos 6.000 millones de habitantes, de los cuales alrededor del 80% se encontrará en las zonas periféricas y, en ese mismo período, la deuda contraída por estas regiones se hace imposible de afrontar”<sup>68</sup>.

El capítulo IV, titulado «Proyecto transnacional y comunicaciones», aborda un primer problema de interés para nosotros: “el control transnacional de las comunicaciones y la información”. La autora comienza por señalar la aceleración del crecimiento (cuantitativo y cualitativo) de los medios de información (incluyendo prensa, radio y televisión) en las décadas del 70 y 80, paralelo al desarrollo en la producción de instrumentos electrónicos (grabadores, videocassettes, radios a transistores, receptores de T.V.). Ambos han sido precedidos por un desarrollo de la alta tecnología en comunicaciones e información, vinculadas con la investigación del espacio, la informática y la microelectrónica. Sin embargo, esto no debe hacernos olvidar que, por un lado, este desarrollo de las comunicaciones ha estado ligado a la confrontación entre las potencias hegemónicas y, por otro lado, conforman “un elemento fundamental en la competencia oligopólica entre las corporaciones transnacionales”<sup>69</sup>. Como consecuencia de ello, los principales beneficiarios de los adelantos en comunicaciones son los sectores militares de los países centrales y las empresas transnacionales (para las que cumplen una función logística inestimable).

Como consecuencia de lo anterior, Argumedo concluye: “Por lo tanto, consideramos necesario plantear un enfoque que considere a las comunicaciones y la información como *sistemas*, cuyas distintas partes cobran sentido en una totalidad que los engloba; como modelos coherentes con los proyectos políticos estratégicos que se definen tanto en el interior de las sociedades nacionales como en el área internacional”<sup>70</sup>. Esto vincula su planteo teórico al de Adorno y la Teoría Crítica. Sin embargo, a diferencia del desarrollo frankfurtiano, que asumía el supuesto marxista de la determinación de lo económico sobre las otras instancias, el concepto de sistema que propone Argumedo no permite tal lectura. ¿Qué se entiende por sistema si no es el modo de producción? “Hablar de sistemas o modelos de comunicación e información, supone hacer referencia al hecho de que las diversas manifestaciones de este fenómeno están respondiendo a una concepción que les otorga una *lógica común*, más allá de los aspectos sectoriales o específicos con los que cada uno de ellos esté directamente vinculado”<sup>71</sup>. Los modelos de comunicación e información responden a una lógica “impuesta por los intereses transnacionales, a través del control cuasi monopólico de los diferentes factores que definen el fenómeno comunicativo”. No se ejerce un dominio determinado por la economía sino por la estrategia política, entendida como factores de poder, como hegemonía en el conjunto de las relaciones de fuerza.

<sup>66</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 90. *Cordones nuestras*

<sup>67</sup> Cfr. Argumedo, A.: 1984, p. 99.

<sup>68</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 115.

<sup>69</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 121.

<sup>70</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 121.

<sup>71</sup> Argumedo, A.: 1984, pp. 121/2. *Cursivas nuestras*.

No obstante, esta visión sistemática no debe hacernos ignorar el papel instrumental de los medios de comunicación e información: "Paralelamente, los sistemas comunicativos aparecen como *instrumentos privilegiados* de difusión y consolidación de esos proyectos políticos que, en sus términos fundamentales, establecen las funciones, las formas y los contenidos de cada modelo de comunicaciones e información. Dentro de ellos, los medios de masas operan como agentes de socialización y promoción ideológica, como herramientas de construcción de hegemonías y formas de consenso, como instancias de conformación de una visión del mundo y de estructuras de valores, que dan cuenta de concepciones político-culturales en la más amplia acepción del término"<sup>72</sup>.

El dominio en las comunicaciones se manifiesta como la penetración e imposición del modelo transnacional, "que se manifiesta bajo diversos aspectos, se introduce en la vida diaria de las naciones por medio de los programas de radio y televisión, la publicidad, las noticias, las historietas infantiles, las revistas femeninas, el cine; pero también, aunque de manera más mediatizada, a través de las comunicaciones por satélites, la informática, las telecomunicaciones, los bancos de datos y los flujos privados de información"<sup>73</sup>. "Puede afirmarse que la tendencia hacia una creciente centralización<sup>74</sup> - directa o indirecta- de las comunicaciones y la información estratégicas por parte de los intereses transnacionales, tiende a reproducirse en casi todos los países de su zona de influencia"<sup>75</sup>.



## 11.2 Los medios de comunicación masiva

Los medios de comunicación masiva componen tres rubros principales: (noticiosos, entretenimientos y publicidad), que evidencian la "influencia contundente" del modelo transnacional. Hay en la información noticiosa un claro desequilibrio en el flujo de noticias, esto que se percibe claramente al considerar que el 80% de la información noticiosa internacional en occidente es controlada por cinco agencias de prensa europeas y norteamericanas (UPI, AP, Reuter, AFP y EFE). En un estudio realizado en 1976 sobre la totalidad de la información internacional recibida por los 16 principales periódicos de América Latina en una jornada, el 90,7% de los cables publicados provenían de tres agencias (UPI, AP y AFP). "El control del flujo noticioso permite a los sectores transnacionales dar su propia e interesada interpretación de los acontecimientos nacionales e internacionales, a fin de propugnar consenso hacia sus posiciones en las distintas circunstancias de la situación mundial"<sup>76</sup>.

En el rubro de los entretenimientos ocurre algo semejante al de la información noticiosa. "A excepción de Argentina, ciertos estados de Brasil, Colombia y la República Dominicana, el resto de los países [de América Latina] presentan porcentajes superiores al 40% de programación [televisiva]

<sup>72</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 122.

<sup>73</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 123.

<sup>74</sup> Podría objetarse que las nuevas formas informáticas como la Internet introducen una tendencia a la descentralización, pero, por un lado, Internet no supone un proceso de descentralización *económico*, y por otro lado, hay que tener en cuenta que el texto de Argumedo es de 1984 cuando esta red no se había desarrollado en sus actuales dimensiones.

<sup>75</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 123.

<sup>76</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 124.

importada, la mayoría proveniente de los Estados Unidos”<sup>77</sup>. En todos los rubros de entretenimientos (cine, televisión, discos, videocassettes) se pueden observar proporciones semejantes, donde entre cinco y diez corporaciones controlan más de la mitad del mercado.

Finalmente, “en una dinámica coherente con la reproducción de los ciclos del capital por encima de las fronteras nacionales, la publicidad debe gestar un fenómeno de globalización y homogeneización cultural, capaz de crear un consumidor mundial estandarizado para los productos transnacionales que neutralice las diferentes costumbres regionales”<sup>78</sup>. Como en los otros rubros, las agencias norteamericanas dominan el área publicitaria, donde las diez mayores agencias publicitarias obtienen la mitad de las ganancias mundiales.

“En promedio, el 46% del espacio de los periódicos latinoamericanos está ocupado por publicidad y avisos comerciales; entre el 30% y el 40% del tiempo de emisión radial y más del 20% de las transmisiones televisivas del continente son publicitarias. Estas proporciones conforman la base financiera para el desarrollo de los medios comunicativos, que en una gran mayoría de los casos está en manos privadas”<sup>79</sup>.

En la medida en que es la publicidad la que financia la “libertad de prensa” y el “libre flujo informativo” podemos inferir que es al mismo tiempo un poderoso *instrumento de presión* “para definir, en sus términos político-ideológicos generales, los contenidos de los medios que financia”.

### 11.3 La industria electrónica de equipos de comunicaciones, computadoras y satélites

Las redes y bancos de datos computarizados son un requisito imprescindible para la organización empresarial y para la toma de decisiones. La industria electrónica que provee los equipos está dominada por empresas transnacionales de EE. UU. (I.B.M., General Electric, GTE, Westinghouse, Western Electric, Rockwell Inc., RCA, LTV, Xerox), Alemania (Siemens, AEG-Telefunken), Japón (Matsushita), Gran Bretaña, Holanda (Phillips) y Francia (CGE), las que controlan más del 75% de las ventas mundiales en comunicaciones. A este control industrial se le agrega el dominio oligopólico de los satélites y del flujo de información canalizada por esos medios. Por otra parte, las transmisiones televisivas por satélite permiten superar a las empresas transnacionales los controles nacionales, potenciando la difusión de sus valores y perspectivas culturales.

En relación a la creciente brecha tecnológica entre los países desarrollados y los del Tercer Mundo, Argumedo advierte que la «ayuda» de los países centrales no es sino una manera de hacer más eficiente el funcionamiento de las empresas transnacionales en aquellos países. Citando al entonces Secretario General de las Naciones Unidas Kurt Waldheim, señala que es necesario reconocer “la primacía de la política sobre la tecnología” y, coincidiendo en este punto con la postura de Marcuse y la Escuela de Frankfurt, sostiene que la tecnología no puede ser considerada “moral y políticamente neutra”<sup>80</sup>. En este sentido, los países periféricos no deben identificar “tecnología de avanzada” con “tecnología eficiente”, “adecuada” o “apropiada”<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 125.

<sup>78</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 128.

<sup>79</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 129.

<sup>80</sup> Argumedo, A.: 1984, p. 146.

<sup>81</sup> El concepto de tecnología apropiada “remite al objetivo de producir e incorporar recursos tecnológicos capaces de potenciar, en cada sociedad, los aspectos más funcionales para alcanzar un

## LA AMBIGÜEDAD COMO PRINCIPIO DE ACTUACIÓN DE LOS MEDIOS MASIVOS

## 12.1 El fin de la argumentación. El principio de la decisión.

En la reflexión sobre los medios de comunicación en la Argentina se han elaborado hasta el momento una serie de argumentos y de análisis que descartan absolutamente las tesis de la manipulación y de la subjetivación en sus formas puras. Al mismo tiempo, estas tesis antimanipulativistas despliegan algunas observaciones muy interesantes respecto del proceso de configuración plural y democrática de las identidades de los nuevos movimientos sociales; haciendo notar el cambio de las condiciones en las cuales se realiza lo político, diferenciándolo de la política en sentido clásico. Todo esto permite pensar en una función ambigua y plural de los medios de comunicación en la sociedad argentina contemporánea. Sin duda alguna es Oscar Landi<sup>82</sup> un claro exponente teórico de esta postura.

Dentro de los medios de comunicación, esta corriente de pensamiento ha prestado especial atención al análisis de la T.V.. Su reflexión se basa en tres supuestos:

1) La construcción compleja que se da en la pantalla, no está exenta de riesgos y regresiones autoritarias, pero acompaña en forma protagónica el proceso de institucionalización democrática.

2) Las políticas de ajuste en nuestro país, el retiro virtual del Estado de ciertas áreas estratégicas y la crisis de la representación política tradicional (sindicatos, partidos políticos) han originado que la pantalla de los canales de televisión se haya convertido en un escenario nuevo para el reclamo de los derechos de ciudadanía y para la afirmación de identidades desconocidas hasta el momento; nos referimos a la aparición de los nuevos movimientos sociales.

3) No sólo las formas de representación de lo político han variado sino también las formas de construcción del discurso político. Es decir, la política se desarrolla ahora en un escenario audiovisual que modifica sus formas de acción y estimula la formación de dispositivos político-comunicativos complejos. El combate principal se libra en el campo de la mirada.

El mostrarse en el ámbito de la T.V. posibilita la cotización del político. El político debe jugar el juego del **show**, de la espectacularización de su palabra en un campo plural de candidatos y de estrategias de seducción electoral. Debe jugar con Moria o soportar el acoso de C.Q.C., debe ser hábil para mostrarse desenfadado y "común" a todos nosotros. El fin es aumentar el nivel de audiencia de los programas que lo convoquen participando de la lógica del género televisivo. Frases breves, pero de hondo contenido, agilidad en las respuestas, no sea que el auditorio lo tilde de aburrido...

Pero al mismo tiempo que este juego de simulación hay una posibilidad inédita para la audiencia. La misma puede juzgar gestos, actos fallidos, errores. Hay ciertas gestualidades que no pueden disimular una mentira, un error, un **gaf**, es decir, hay una mayor exposición del político ante una audiencia que quizá puede ahora juzgar mejor el "inconsciente" del candidato en cuestión.

Pero, aclaremos, simular no significa mentir, manipular aviesamente; simular significa aquí la condición central de todo lenguaje. Por lo tanto, el lenguaje no es representación o expresión de lo real, sino *construcción de lo real*. Otra cosa distinta es la simulación de la operación publicitaria o del marketing del perfil de un candidato. El lenguaje es actuación, es retórica, en suma, es arte. Por

---

desarrollo social, económico, político y cultural en beneficio de los sectores mayoritarios" (Argumedo, A.: 1984, p. 150).

<sup>82</sup> Landi, Oscar: **Videopolítica y Cultura**, en *Diálogos*, N° 29, FELAFACS, Lima, Marzo de 1991.

lo tanto, la argumentación queda reducida a una posición subalterna. A la hora de dirigir la preferencia hacia uno u otro candidato incide más el aspecto decisorio que el argumentativo.

Pero a pesar de esto, no se supone una desnaturalización de la política, porque la política moderna nunca alcanzó el ideal de la república de las letras<sup>83</sup>. De acuerdo con Landi, la constitución de la política está sufriendo un desplazamiento enorme que supone un cambio en los procedimientos y en las posiciones culturales y tecnológicas desde donde se la emplazaba tradicionalmente.

4) Los procesos de diferenciación social que ha sufrido nuestra sociedad en las últimas décadas, ya sea por la abundancia de la oferta cultural o por la fragmentación del tejido social ha generado una crisis en la forma de representación política tradicional. Los medios masivos, y especialmente la T.V., han tendido a llenar la brecha entre la gente y los partidos políticos. Esto significa que, por ejemplo, en períodos de hiperinflación, los medios de comunicación funcionan como verdaderos mediadores sociales pues se adhieren muy bien a la velocidad de la crisis, a la secuencia desordenada de los hechos, a la demanda de informaciones puntuales que tiene la gente durante el día. Frente a estos reflejos rápidos, contrasta aún más la lentitud de los aparatos partidarios.

La inflación genera singulares condiciones de recepción de los medios de comunicación: pareciera que la acentuada dispersión de comportamientos de la gente sólo se articula y ordena en la cobertura territorial de los medios.

5) Así como los medios pueden tener las funciones sustitutivas de los partidos en ciertas oportunidades y para ciertas cuestiones, muchas veces son receptores privilegiados de las demandas de los movimientos sociales (vecinales, ecológicos, feministas, culturales) y cívicos. La "existencia" que la T.V. puede llegar a dar a estos movimientos en la opinión pública los emplaza de otra manera en sus relaciones conflictivas o en sus negociaciones con las agencias estatales o los partidos políticos. Más aún, los medios pueden sobrevivir al ciclo de auge y decadencia de estos movimientos como circuito y memoria de sus ideas y discursos originarios. Ejemplo de ello fue el sostén que constituyeron la T.V. y otros medios masivos para casos sonados como los asesinatos de María Soledad Morales o del fotógrafo José Luis Cabezas. Un conjunto de demandas sociales, por nuevos y viejos derechos, por justicia, encuentran una suerte de segunda visibilidad en los medios, particularmente en los noticiosos y programas políticos de la T.V. OTCO TITULO 12.2.

A continuación debatiremos las tesis centrales de Oscar Landi expuestas en su libro *Devórame otra vez*<sup>84</sup>.

Parte de la afirmación de que todo medio, y por supuesto también la T.V., produce un profundo y traumático acomodamiento del orden cultural anterior, es decir, que acontece una reestructuración del universo cultural conforme al medio dominante en cada época.

De allí su propósito de analizar la televisión desde dentro de su propia lógica, a la que describe como ruptura del relato lineal, fragmentaria, reino de la simultaneidad y de la caducidad: "El lenguaje de la televisión se constituye como un mosaico de imágenes que se combinan, suceden y superponen de manera interminable durante todo el día". Ilustra esta lógica con la metáfora del *palimpsesto* (hojas de papel que usaban los antiguos, en las cuales borraban y volvían a escribir sobre lo borrado). La diferencia estaría en que en el caso del palimpsesto televisivo no hay forma de averiguar lo que se había escrito antes de ser borrado. El concepto de *palimpsesto* es la imposibilidad de definir las sucesivas escrituras. Se plantea aquí

<sup>83</sup> En este punto, Landi polemiza irónicamente con Beatriz Sarlo, cuyas críticas hemos reseñado más arriba.

<sup>84</sup> Landi, Oscar: *Devórame otra vez*, Buenos Aires, Planeta, 1992.

el problema de la memoria o desmemoria de un pueblo que no puede ir fijando los contenidos de su propia tradición y producción cultural. Problema que, como ha mostrado Marshall McLuhan, no fue ajeno a la aplicación de la imprenta en su momento que, al romper con la tradición oral, fue limitando y anulando la memoria de la comunidad.

Estas nuevas formas de lo narrativo predominan y trazan el perfil de nuestra civilización actual. Landi intenta un análisis historicista de la T.V., comparando sus efectos con los que en su tiempo tuvo la imprenta, por un lado; por el otro, dice que la T.V. surge emparentada a las artes visuales (al cine y al arte de vanguardia). Esta apelación a la historia es, como hemos visto, criticada por Beatriz Sarlo:

Landi describe la T.V. como espectáculo continuo de géneros ambiguos: *espectáculo* es, según la conceptualización clásica, la exhibición de escenas en las cuales el receptor es pasivo. Gadamer lo diferencia cuidadosamente de las formas del arte dramático, ya sea la tragedia, ya la comedia, en las cuales el observador o concurrente *participa*, es decir que no es un mero receptor pasivo de lo que allí está ocurriendo.

Quizás el autor vea que esta captura sensorial del televidente está compensada por la característica citada en segundo lugar, a saber, la de la ambigüedad de los géneros. Si los géneros son ambiguos, el receptor tiene la chance de combinarlos y componerlos según le plazca, sin que necesariamente deba aceptar la intención del emisor. El problema de la hibridización es analizado también por Néstor García Canclini<sup>85</sup> en un marco más amplio. Toma el tema de la alta cultura, de la cultura popular y de la cultura masiva y aborda el fenómeno de la hibridización, aunque no sólo en el ámbito de los medios, sino como un rasgo propio de la modernidad<sup>86</sup>, en la cual los medios participan y han hecho mucho, pero que no es exclusiva de los medios.

Si entendemos por alta cultura el proyecto iluminista burgués tal como pudo haberse dado en el siglo XIX; por cultura popular las expresiones de tipo folklórico que perpetúan y cultivan el acervo de la tradición y por cultura masiva, aquellas producciones de pobre contenido dirigidas a las masas carentes de autonomía y por ello manipulables, García Canclini afirma que tal clasificación no puede ser sostenida en la actual situación, ya que suelen invertir sus posiciones. Realiza un análisis de los museos y monumentos y muestra cómo, en el caso de los monumentos, que son los puntos fijos en los cuales se asienta una comunidad determinada, que a su vez está construida desde cierto sector social dominante, que es quien da contenido a la tradición en la historia de un pueblo y determinan sus valores patrióticos. Observa que en la fotografía de una manifestación, por ejemplo, la gente les cuelga carteles o les pinta grafitis: los focos fijos de la cultura se empiezan a mezclar con los otros campos.

Los museos a su vez, se transforman en algo diferente de lo que inspiró su creación, son más homólogos a la T.V.. Comprender el museo tiene que ver con comprender sus obras, pero esto implica un orden en el que estaba diseñado el museo: desde la entrada a la salida hay un camino que el visitante recorre solo u orientado, dicho orden tiene una simbología que representa los valores artísticos e históricos de una comunidad. En ese sentido, recorrer el museo es recorrer el camino que hizo la alta cultura para constituirse a sí misma. ~~Esto se está transformando en otra cosa.~~ Se entregan, por ejemplo, cartillas en las que se explica cada cosa. Además, lo que se expone empieza a cambiar: al lado de las pinturas y esculturas clásicas, aparecen productos artísticos de vanguardia, artesanías populares, **shows**,

<sup>85</sup> García Canclini, N.: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1992.

<sup>86</sup> Hablamos de "modernidad" no solamente refiriéndonos a la época moderna, sino sobre todo en el sentido de "modernización", o sea el proceso que llevó al predominio generalizado de la tecnología avanzada en todos los aspectos de la vida humana.

Los museos se están transformando:  
- se entregan, por ejemplo, ...

escenas típicas. Ir a un museo se empieza a parecer a presenciar un espectáculo. En este sentido se cumpliría la tesis de Landi de que la cultura en su totalidad se reorganiza conforme la lógica del medio de comunicación dominante, en este caso, la lógica televisiva.

¿Vincula Landi la lógica televisiva con alguna lógica social? Hemos encontrado alguna orientación al respecto en el tratamiento que hace de los públicos bajo el título **Público y des(orden) cultural**. Si tenemos en cuenta la cuestión de la hibridización que acabamos de exponer, este autor encuentra que la T.V. va generando la constitución de públicos diferentes, sin olvidar que la misma va dirigida a un público ya segmentado por las llamadas variables "duras", esto es, la condición socio-económica y el nivel cultural.

La T.V. ha provocado cambios en los gustos y hábitos culturales de la gente, los cuales resultan menos previsible que antes y no están determinados solamente por las llamadas variables "duras", sino también por otro tipo de variables a las que llama "blandas", tales como la edad o las modas. Se operan así cruces estéticos entre las diversas capas culturales.

Distingue dos sectores del público bien diferenciados y que sí estarían determinados por la condición socio-económica, a saber, los usuarios de la T.V. abierta y los de cable, a pesar de que el segundo grupo está cada vez más extendido. Encuentra que se da con la T.V. la misma dinámica que signa las industrias culturales, que vienen (diluyendo) desde hace varias décadas las distinciones culturales clásicas. El *Pop Art*, por ejemplo, que es una combinación del arte con lo cotidiano y con los productos del mercado, ha sido y es un factor de integración a la sociedad de consumo y una subordinación de la cultura a la sociedad.

La gente tiende a buscar en la T.V. la ficción y el entretenimiento, de este modo, la ficción tiñe la programación entera de la T.V.. En la Argentina la prensa escrita mantiene el rol de ser el principal medio que instala las temáticas alrededor de las cuales girará la rueda informativa diaria.

La pregunta es si la hibridización de los géneros lleva a una confusión entre ficción y realidad<sup>87</sup>. Se puede responder a esta pregunta de dos maneras: 1) Lo que dice Landi respecto de la hibridización de los géneros afectaría también el principio de realidad. Por ejemplo, frente a un noticiero ya no se podría seguir manteniendo "esto es la realidad". Trasladando el sentido a otras esferas, también puede ponerse entre paréntesis el discurso de la ciencia como el discurso de la verdad, frente a la ficción o a la mitología popular. Para Landi la realidad sería un efecto que se produciría en este entrecruzamiento de los géneros; 2) Para García Canclini no se puede seguir sosteniendo este diferencia entre ficción y realidad, ya que la hibridización desleería ambos planos.

Quizás lo real sea el efecto de la verosimilitud, de la credibilidad que ocasiona la ficción en el sujeto. Aristóteles dice que la tragedia es mucho más veraz (en términos de universalidad, es más filosófica) que la historia. Y en ese sentido puede ser más real la telenovela que el noticiero. Eso supone la ficción como la instalación de lo ideal <sup>con</sup>opuesto a lo empírico. Y eso es lo que hace que una obra de arte sea tal, esa ficcionalización, esa toma de distancia para decir la verdad.

Dentro de la T.V. hay hibridización, pero además el discurso televisivo está cruzado por otros: el discurso de la vida, el discurso de la ciencia, de la familia, que a su vez están ficcionalizados. Parece haber una duplicación de la ficcionalización, lo que produce cierta depotenciación (Lyotard), deflación del

<sup>87</sup> Gianni Vattimo llama "erosión" del principio de realidad al proceso que se produce por efecto de los **massmedia**: "Realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del «contaminarse» (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación «central» alguna, distribuyen los **media**" (*La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990).

entusiasmo ante cualquier forma de intencionalidad. Uno de los efectos, entonces, es el escepticismo respecto de la validez de todo, incluso de aquellos que dicen que son todos efectos.

La hibridización ocasiona por lo tanto la inacción. Quizás sea depotenciador de un discurso logocéntrico, y en ese sentido sería liberador. Preguntamos también si la depotenciación no está potenciando otras cosas (la pasión por la imagen, por ejemplo). Podemos decir para concluir con este problema en particular, que no hay una sola metáfora, que hay muchas maneras de vivir esto mismo. La metáfora es también una forma de encontrar otros sentidos.

Para Landi la metáfora perfecta de la postmodernidad es el videoclip, tomando como antecedente histórico el *Pop Art*, que fue una mezcla de publicidad y vanguardia. El videoclip es el arquetipo de esta lógica televisiva: el desecho como estética. "Toda la cultura se convierte progresivamente en chatarra, escombros, desperdicios (de la historia)". Se habla de la chatarra en términos denigratorios -aunque Landi lo hace en términos más bien descriptivos-, pero hace ya mucho tiempo que para el psicoanálisis esos "desperdicios" son vías regias para el acceso a las profundidades del inconsciente.

Retomando lo anterior: para Landi, los medios masivos y sobre todo la T.V. configuran la cultura; y hay que hacerse cargo de eso. La pregunta que surge inmediatamente es la referida a un sujeto así constituido. No podemos inferir cuál sea el perfil del televidente. De todos modos, un sujeto educado por la T.V. sería mucho más diverso y múltiple que uno educado en la escuela primaria. En categorías foucaultianas: el lenguaje de la escuela es mucho más disciplinador que el lenguaje televisivo. La escuela se corresponde con una sociedad disciplinaria, la T.V. no. Pareciera que, en general, el receptor de la información establece cierta "distancia irónica" respecto del mensaje.

Por lo tanto, la posición que podemos inferir a partir del análisis de Landi, es que se acerca al marco teórico habermasiano en lo que hace al problema de la dominación. En Landi, la dominación no sería absoluta en tanto intenta formular una teoría del receptor.

Como corolario de todo esto podemos afirmar que desde esta *perspectiva*:

a) Los medios amplían (redefiniéndolo) el espacio público; por ello, los involucrados en los conflictos antes de ir a buscar ayuda a un partido, buscan un abogado y van a los medios.

b) La mezcla de géneros está vinculada al tipo de patrón de legitimidad con que en cada época histórica se ejerce la autoridad y la decisión política.

c) La función de los medios masivos, y en especial la T.V., es ambigua, pues por una parte determina la agenda diaria de temas, pero al mismo tiempo permite la irrupción de una pluralidad de miradas y de perspectivas respecto de los temas en cuestión.

d) La dinámica argumentativa está dando paso a una dinámica más decisional respecto de las decisiones del electorado político, pero no es una devaluación de la democracia, sino una nueva forma que presenta la misma, tal vez una forma retórica que siempre tuvo pero que hoy aparece más nítida en el discurso político.

e) Lo político se ha desplazado desde el plano de lo institucional al plano de la cultura mass-mediática, a través de un tipo de representación "diferida" que actúa y tiene existencia en los medios; éste es el caso de los nuevos movimientos sociales.

f) De este modo el análisis coincide con los autores desde los cuales hemos destacado el carácter ambiguo de los medios, ya sean Habermas o Levinas, así como con la necesidad de contar con algunos conceptos elaborados por las teorías críticas, puesto que redefinidos en su alcance nos permiten destacar aquellos peligros que toda ambigüedad supone.

## DISCURSO E HIBRIDACIÓN CULTURAL

## B.1 El estudio de las culturas: deficiencias de las investigaciones anteriores y transdisciplinariedad

Néstor García Canclini parte<sup>88</sup> de la necesidad de analizar <sup>conjuntamente</sup> lo culto, lo popular y lo masivo con el consiguiente cruce de los objetos de estudio, debido a la "multiculturalidad de nuestras sociedades y la hibridación<sup>89</sup> de las naciones". La transnacionalización de las industrias comunicacionales y de las migraciones masivas han creado la condición para los análisis transdisciplinarios y para que se puedan abandonar "las obsesiones por la immaculada concepción de las autenticidades nacionales o artísticas o populares"<sup>90</sup>. "La transnacionalización de la cultura *efectuado por las tecnologías comunicacionales*, su alcance y eficacia, se aprecian mejor como parte de la recomposición de las culturas urbanas, junto a las migraciones y el turismo de masas que ablandan las fronteras nacionales y redefinen los conceptos de nación, pueblo e identidad"<sup>91</sup>.

El primer capítulo del libro plantea tres hipótesis:

1) La incertidumbre acerca del sentido y del valor de la modernidad deriva no sólo de lo que separa a naciones, etnias y clases, sino de los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan. "Así como no funciona la oposición abrupta entre lo tradicional y lo moderno, tampoco lo culto, lo popular y lo masivo están donde nos habituamos a encontrarlos" y para poder acceder a ellos "necesitamos ciencias sociales nómadas"<sup>92</sup>.

2) El trabajo conjunto de estas disciplinas puede generar otro modo de concebir la modernidad latinoamericana: más que como una fuerza ajena y dominante, que operaría por sustitución de lo tradicional y lo propio, como los intentos de renovación con que diversos sectores se hacen cargo de la heterogeneidad multitemporal de cada nación<sup>93</sup>.

3) La mirada transdisciplinaria sobre los circuitos híbridos tiene consecuencias que desbordan la investigación cultural.

Las investigaciones "tradicionalistas" y los estudios "modernizadores" compartieron la intención común a ambos de construir objetos puros<sup>93</sup>. Pero, como consecuencia de los procesos actuales de "hibridación" se desvanece la pretensión de los bienes cultos o populares de conformar universos autosuficientes y de que las obras producidas en cada campo sean únicamente "expresión" de sus creadores (que no puedan ser utilizadas por otros para expresarse). "Ni el paradigma de la imitación [de lo europeo], ni el de la originalidad, ni la "teoría" que todo lo atribuye a la dependencia, ni la que perezosamente quiere explicarnos por «lo real maravilloso»<sup>94</sup> o un surrealismo latinoamericano, logran dar

<sup>88</sup> García Canclini, N.: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1992, segunda edición, 1995.

<sup>89</sup> Para el concepto de hibridación cfr. p. 14, nota 1. > citar?

<sup>90</sup> García Canclini, N.: 1992, pp. 11/2.

<sup>91</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 25. *Cursivas nuestras*.

<sup>92</sup> García Canclini, N.: 1992, pp. 14/5. *Cursivas nuestras*.

<sup>93</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 17.

<sup>94</sup> Cfr. Carpentier, Alejo: *El reino de este mundo*, Prólogo (1949), Editorial Quetzal, Buenos Aires, 1978.

cuenta de nuestras *culturas híbridas*<sup>95</sup>. Las posiciones postmodernas son útiles porque permiten repensar \* la heterogeneidad, (al eliminar la idea de una única historia progresiva<sup>96</sup>); pero tampoco estas investigaciones logran dar cuenta de la hibridez de las culturas a causa de su negativa a pensar la totalidad. Por eso, García Canclini afirma: "Nos negamos a admitir que la preocupación por la totalidad social carezca de sentido. Uno puede olvidarse de la totalidad cuando sólo se interesa por las diferencias entre los hombres, no cuando se ocupa también de la desigualdad. Tenemos presente que en este tiempo de diseminación postmoderna y descentralización democratizadora también crecen las formas más concentradas de acumulación de poder y centralización transnacional de la cultura que la humanidad ha conocido"<sup>97</sup>.

Pareciera que la escasez de estudios empíricos en las investigaciones postmodernas sobre la cultura tienden a reproducir las deficiencias de los estudios premodernos: "construir posiciones ideales sin contrastación fáctica"<sup>98</sup>. Sin embargo, las investigaciones son científicas cuando someten sus hipótesis e interpretaciones a un manejo controlado de los datos<sup>99</sup>. De lo contrario, serán considerados ensayos literarios o filosóficos, sin que por ello sean menos rigurosos. Además, sería consecuente con el propio reconocimiento que Habermas hace de la inserción de la teoría en las prácticas sociales e intelectuales, continuar la reflexión filosófica con investigaciones empíricas<sup>100</sup>, siguiendo una metodología transdisciplinaria abierta por los primeros estudios de la Escuela de Frankfurt.

Sin embargo, "son escasos en América Latina los estudios empíricos destinados a conocer cómo buscan los artistas a sus receptores y clientes, cómo operan los intermediarios y responden los públicos"<sup>101</sup> y "es difícil saber qué utilidad presta la cultura a la hegemonía por la escasa información disponible en los países latinoamericanos sobre consumo cultural. Conocemos las intenciones de las políticas modernizadoras, pero hay poquísimos estudios acerca de su recepción. Existen estadísticas de asistencia, algunas instituciones y sondeos de mercado de los medios masivos. Ni las instituciones ni los medios suelen averiguar desde qué patrones de percepción y comprensión se relacionan sus públicos con los bienes culturales; menos aún, qué efecto generan en su conducta cotidiana y su cultura política. Evaluar la eficacia de los intentos democratizadores requiere investigar *cualitativamente* el consumo cultural"<sup>102</sup>. Sería interesante comprender "cómo se produce el sentido desde los receptores y cómo elaboran su relación asimétrica con la visualidad hegemónica"<sup>103</sup>. Una cuestión vital en la comunicación de la cultura es la divergencia entre lo ofrecido por las instituciones y la recepción de diversos públicos<sup>104</sup>.

### 3.2 Los proyectos modernos: autonomía y dependencia, relaciones y diferencias

<sup>95</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 19. Corchetes y cursivas nuestras. "Las hibridaciones descritas a lo largo de este libro nos hacen concluir que hoy todas las culturas son de frontera" (García Canclini, N.: 1992, p. 325).

<sup>96</sup> Cfr. García Canclini, N.: 1992, p. 23.

<sup>97</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 25.

<sup>98</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 19.

<sup>99</sup> Cfr. García Canclini, N.: 1992, p. 24.

<sup>100</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 35.

<sup>101</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 95.

<sup>102</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 133. Cursivas nuestras.

<sup>103</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 136.

<sup>104</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 27.

\* Al eliminar la idea de una única historia progresiva, las posiciones postmodernas son útiles porque permiten repensar la heterogeneidad.

Según García Canclini, la modernidad está constituida por cuatro movimientos básicos: un proyecto emancipador, un proyecto expansivo, un proyecto renovador y un proyecto democratizador<sup>105</sup>. Estos proyectos se desarrollan contradictoria y conflictivamente. Una de las utopías más enérgicas y constantes de la modernidad es la construcción de un ámbito de autonomía para el saber y la creación, aunque las fuerzas renovadoras y experimentales de la producción simbólica se fueron subordinando al tejido social configurado por la modernización económica, política y tecnológica. Los trabajos de Habermas, Bourdieu y Becker estudian la autonomía cultural como el componente decisivo de la modernidad.

Para Habermas (siguiendo a Weber y a Hegel) lo moderno se constituye cuando la ciencia (filosofía, en Hegel), la moralidad (religión, en Hegel) y el arte se conforman como esferas autónomas de la razón sustantiva (consagrada por la religión y la metafísica), organizadas por sus cuestiones específicas (conocimiento -verdad-, justicia -bien-, gusto -belleza-). La especialización produjo la separación entre los especialistas y el público y terminó por desacreditar la utopía iluminista. Habermas cree que no es imposible lograr conectar las esferas autónomas con la vida cotidiana y por eso sostiene que el proyecto moderno está inconcluso<sup>106</sup>.

Para Bourdieu, los campos artísticos y científicos se integran con relativa autonomía en los siglos XVI y XVII, a medida que se crean los museos y las galerías, los salones literarios y las editoriales, y los creadores logran independizarse de la Iglesia y de los cortesanos. Cada campo se halla regido por leyes propias que no dependen del modo de producción o de la posición de clase de los artistas o científicos<sup>107</sup>.

Se compete y lucha dentro de un campo de acuerdo a sus propias leyes, pero tanto unos como otros acuerdan en la autonomía respecto de los otros campos. "Quienes detentan el capital y quienes aspiran a poseerlo despliegan batallas que son esenciales para entender el significado de lo que se produce; pero esa competencia tiene mucho de complicidad, y a través de ella también se afirma la creencia en la autonomía del campo. Cuando en las sociedades modernas algún poder extraño al campo -la iglesia o el gobierno- quiere intervenir en la dinámica interna del trabajo artístico mediante censura, los artistas suspenden sus enfrentamientos para aliarse en la defensa de «la libertad expresiva»<sup>108</sup>. Algo análogo ocurre en el campo de la prensa, la información y los medios de comunicación como se muestra significativamente en la ponencia de Roque Graciano, quien siguiendo el presupuesto de la división de los campos, sostiene que "el *universo* político y el *universo* comunicacional son totalidades irreductibles porque lo político centraliza al *actuante* y lo comunicacional centraliza al *interpretante*"<sup>109</sup>. Esta ponencia, que se enmarca en un proyecto de investigación en curso en la Universidad Nacional de La Plata sobre el

<sup>105</sup> Cfr. García Canclini, N.: 1992, pp. 31/2.

<sup>106</sup> García Canclini se pregunta: "¿Es posible seguir afirmando con Habermas que la modernidad es un proyecto inconcluso pero realizable, o debemos admitir -con los artistas y teóricos desencantados- que la experimentación autónoma y la inserción democratizadora en el tejido social son tareas inconciliables?" (García Canclini, N.: 1992, p. 49).

<sup>107</sup> "Para Bourdieu, cada campo cultural es esencialmente un espacio de lucha por la apropiación del capital simbólico, y en función de las posiciones que se tienen respecto de ese capital -poseedores o pretendientes- se organizan las tendencias -conservadoras o heréticas-" (García Canclini, N.: 1992, p. 41).

<sup>108</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 36.

<sup>109</sup> AA. VV.: *Democracia, Política y Comunicación*, Ediciones de Periodismo y Comunicación, UNLP, La Plata, 1997, capítulo VI: "Política y Comunicación o la emergencia del actante y del interpretante".

futuro de la democracia, defiende la autonomía del universo comunicacional y la “libertad de prensa” contra posturas que sostendrían la necesidad de limitarla en función de la salvaguarda de la autonomía de otros poderes del Estado (como son el ejecutivo y el judicial)<sup>110</sup>.

La tendencia capitalista a la expansión del mercado mediante el incremento del consumo y la tendencia del campo cultural a formar públicos especializados en la esfera del arte son parcialmente contradictorias, pero se resuelven (para Bourdieu) cuando el consumo se vuelve un área fundamental para instaurar y comunicar las diferencias. Las sociedades modernas contendrían una particular dialéctica de divulgación/distinción. Como las diferencias aristocráticas han desaparecido, la burguesía se esfuerza en mostrar que se diferencia de las demás clases no solamente por el dinero (bienes) sino por una educación (signos), por “distinción estética”. No obstante, la limitación de este planteo consiste en que “Bourdieu desconoce el desarrollo propio del arte popular” y deja sin examinar “la reestructuración de las formas clásicas de lo culto (las bellas artes) y de los bienes populares al ser reubicados dentro de la lógica comunicacional establecida por las industrias culturales”<sup>111</sup>.

Por su parte, Howard Becker muestra que el sentido de los hechos artísticos se construye autónomamente, “pero no por la singularidad de creadores excepcionales sino por los acuerdos [cooperación pero también competencia] generados entre muchos participantes”<sup>112</sup>. Estas convenciones imponen fuertes restricciones a los creadores. “La organización social liberal dio al mundo artístico su autonomía, está a la base de la manera moderna de hacer arte: con una autonomía condicionada”<sup>113</sup>.

Las vanguardias artísticas pueden ser leídas como manifestaciones de las contradicciones entre los distintos proyectos modernos. Algunas eran una reacción contra la “civilización occidental”, otros disfrutaron de la autonomía del arte, la libertad individual y de experimentación, otros más unieron la autonomía a la responsabilidad ética, convirtiendo las experiencias cultas en hechos colectivos, cotidianos. “La frustración de estas vanguardias se produjo, en parte, por el derrumbe de las condiciones sociales que alentaron su nacimiento”<sup>114</sup>, aunque sus experiencias se prolongaron como “reserva utópica”. ¿Por qué fracasaron? El concepto de rito puede ayudar en la interpretación: el gesto de la ruptura del arte de vanguardia se convirtió en ritual<sup>115</sup>. Los rituales no sólo confirman y dan continuidad a las relaciones sociales existentes sino también efectúan en escenarios simbólicos transgresiones impracticables en forma real o permanente. Muchos ritos tienen por función incorporar ciertas transgresiones limitándolas, como un movimiento a través del cual la sociedad controla el riesgo del cambio.

¿Cómo se reformulan en las condiciones actuales los vínculos entre la autonomía y la dependencia del arte? ¿Qué interacciones hay entre el arte autónomo y las esferas ajenas (1) del arte premoderno, (2) el arte popular, (3) el mercado internacional del arte y (4) las industrias culturales?

---

<sup>110</sup> Al defender la autonomía de la esfera comunicativa, Roque Graciano termina por perder de vista las interrelaciones entre las distintas esferas. Cantando loas a la “profesionalidad”, “vocación” y “dedicación al trabajo” del periodista olvida las múltiples subordinaciones y limitaciones que las otras esferas imponen a las empresas periodísticas, como si formaran parte de un campo incontaminado e inalienable.

<sup>111</sup> García Canclini, N.: 1992, pp. 41/2.

<sup>112</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 38.

<sup>113</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 39.

<sup>114</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 43.

<sup>115</sup> “Hay un momento en que los *gestos* de ruptura de los artistas, que no logran convertirse en *actos* (intervenciones eficaces en procesos sociales), se vuelven *ritos*” (García Canclini, N.: 1992, p. 44).

1-2) El arte primitivo y el popular fascinan a los artistas modernos por su inocencia, salvajismo o primitivismo.

3) La extensión del mercado artístico a un público amplio alteró las formas de estimar el arte, estableciendo un nuevo conjunto de relaciones entre las estrategias de inversión y valoración del mundo comercial y financiero y las instituciones culturales<sup>116</sup>. Una red comercial unificada se vale a un tiempo de los recursos de legitimación simbólica de las instituciones culturales y de las técnicas de marketing y de publicidad masiva. “La internalización del mercado artístico está cada vez más asociada a la transnacionalización y concentración general del capital. La autonomía de los campos culturales *no se disuelve en las leyes globales* del capitalismo, *pero sí se subordina a ellas* con lazos inéditos”<sup>117</sup>. Son los empresarios los que median entre los artistas y el público y los que toman las decisiones claves sobre lo que debe o no debe producirse o comunicarse, subordinando los valores estéticos a lo que ellos interpretan como las tendencias del mercado. Sin embargo, no es adecuado hablar de *determinación* porque no se trata de una relación ni causal ni unidireccional, sino de una relación política y de relaciones estratégicas.

4) Mientras que la industria cultural ha cambiado el significado de lo culto entendido como autonomía, desinterés práctico y creatividad singular, y los artistas han abandonado esta estética porque saben que la realidad funciona de otro modo, las audiencias masivas son inducidas a creer en esta concepción por la publicidad y la difusión<sup>118</sup>.

Dos hipótesis explicativas se han desarrollado. “Mientras filósofos y sociólogos como Habermas, Bourdieu y Becker ven en el desarrollo autónomo de los campos artísticos y científicos la clave explicativa de su estructura contemporánea, e influyen en la investigación con esta pista metodológica los practicantes del arte basan la reflexión sobre su trabajo en el descentramiento de los campos, en las dependencias inescapables del mercado y las industrias culturales”<sup>119</sup>. García Canclini piensa que “el impulso innovador y expansivo de la modernidad está tocando su techo”, pero que tal vez ello permita pensar en otros modos de innovación que no sean la evolución incesante hacia lo desconocido supuesta en la idea iluminista de progreso.

Mientras que en su relación con el arte primitivo o popular el arte culto se mantiene como sujeto de enunciación y apropiación, en relación con las fuerzas del mercado y de la industria cultural no logra sostener su independencia. “Lo otro del mismo sistema [las fuerzas del mercado y la industria cultural] es más poderoso que la otredad de culturas lejanas [arte primitivo o popular], ya sometidas económica y políticamente, y también más fuerte que la diferencia de los subalternos o marginales en la propia sociedad”<sup>120</sup>.

### 3.3 Contradicciones sudamericanas: ¿modernismo sin modernización?

La hipótesis más común en los ensayos sobre la modernización en América Latina es que ha tenido “un modernismo exuberante con una modernización deficiente”. Después de la independencia

<sup>116</sup> Cfr. García Canclini, N.: 1992, p. 60.

<sup>117</sup> Idem. *Cursivas nuestras*.

<sup>118</sup> García Canclini cita el ejemplo de la actriz ganadora del Oscar '97 que agradeció a los productores por haber permitido una selección libre de actores, sin responder directamente a los dictámenes del mercado.

<sup>119</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 62.

<sup>120</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 63. *Corchetes nuestros*.

hubo olas de modernización que no pudieron cumplir las operaciones de la modernidad europea: “no formaron mercados autónomos para cada campo artístico, ni consiguieron una profesionalización extensa de artistas y escritores, ni el desarrollo económico capaz de sustentar los esfuerzos de renovación experimental y democratización cultural”<sup>121</sup>.

La imposibilidad de construir mercados simbólicos a partir de los cuales pudieran desarrollarse campos culturales autónomos en América Latina se debe a que la modernización y la democratización abarcan a una pequeña minoría. “Modernización con expansión restringida del mercado, democratización para minorías, renovación de ideas pero con baja eficacia en los procesos sociales. Los desajustes entre modernismo y modernización son útiles a las *clases dominantes* para preservar su hegemonía, y a veces no tener que preocuparse por justificarla, para ser simplemente clases dominantes”<sup>122</sup>. Aún cuando se utilice el concepto de clase dominante de raíz socioeconómica, la explicación no reduce el dominio hegemónico a causas económicas. En esto, García Canclini coincide con Laclau y Mouffe: las relaciones políticas atraviesan todo tipo de relaciones sociales, económicas o culturales, sin poder reducirse a ninguna de ellas.

Se suele afirmar que los países de América Latina cumplen “mal y tarde” el modelo de modernización de los países centrales, que la dependencia estructural *determina* el deterioro de los términos del intercambio, que la mezquindad y miopía de los sectores dirigentes obstaculizan la modernización social, limitándose a cubrir sus privilegios con un barniz de modernismo. El error de estas interpretaciones se deriva en parte de la idealización del proceso de modernización llevado a cabo en los países centrales. García Canclini propone revisar (a) “si existen tantas diferencias entre la modernización europea y la nuestra”. (b) Averiguar “si la visión de una modernidad latinoamericana reprimida y postergada, cumplida con dependencia mecánica de las metrópolis, es tan cierta y tan disfuncional” como se supone<sup>123</sup> y para ello toma como ejemplo un artículo de Perry Anderson para mostrar cómo estos errores se derivan de (1) poner en un mismo plano (Tercer Mundo) experiencias diversas de modernización (Colombia, India y Turquía); (2) atribuir a ciertas obras (*Cien años de soledad*) ser síntomas de nuestro modernismo; (3) suponer un determinismo “según el cual ciertas condiciones socioeconómicas «produjeron» las obras maestras del arte y la literatura”.

Sin embargo, el artículo de Anderson sostiene también que “el modernismo cultural no expresa la modernización económica”, que “los movimientos modernistas surgen en Europa continental, no donde ocurren cambios modernizadores *estructurales*, sino donde existen coyunturas complejas, «la intersección de diferentes temporalidades históricas»”. Si el modernismo es el modo en que las élites se hacen cargo del entrecruzamiento complejo de temporalidades, entonces hay que investigar cuáles son las temporalidades en juego en América Latina y qué contradicciones genera su cruce. “¿En qué sentido estas contradicciones entorpecieron la realización de los proyectos emancipador, expansivo, renovador y democratizador de la modernidad?”<sup>124</sup>. Hay un triple condicionamiento de temporalidades: conflictos internos, dependencia exterior y utopías transformadoras, que no es el resultado simple de la dependencia de los países centrales. Pero de esta complejidad no se desprende la imposibilidad de comprender nuestra realidad o que haya que recurrir a interpretaciones “irracionalistas”. “El estudio socioantropológico muestra que las obras pueden ser comprendidas si abarcamos a la vez la explicación de los procesos

<sup>121</sup> García Canclini, N.: 1992, pp. 65/6.

<sup>122</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 67. *Cursivas nuestras*.

<sup>123</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 68.

<sup>124</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 70.

sociales en que se nutren y de los procedimientos con que los artistas los retrabajan”<sup>125</sup>. La primera generación de modernistas se preguntó cómo hacer compatible su experiencia internacional con las tareas que les presentaban las sociedades en desarrollo. Los modernistas bebieron en fuentes dobles: la información internacional y la búsqueda de las propias raíces. Sus trabajos son “reelaboraciones deseosas de contribuir al cambio social”. No han resultado minorías insignificantes ni se puede decir que sus obras hayan contribuido a la desnacionalización de la propia cultura.

El modernismo en América Latina enfrenta hacia los años '60 los problemas de “cómo articular lo local y lo cosmopolita, las promesas de la modernidad y la inercia de las tradiciones; cómo pueden alcanzar los campos culturales mayor autonomía y a la vez volver esa voluntad de independencia compatible con el desarrollo precario del mercado artístico y literario; de qué modo el reordenamiento industrial de la cultura recrea las desigualdades”<sup>126</sup>.

*“Debemos concluir que en ninguna de estas sociedades [latinoamericanas] el modernismo ha sido la adopción mimética de modelos importados, ni la búsqueda de soluciones meramente formales”*. [...] “Pareciera entonces que, a diferencia de las lecturas empecinadas en tomar partido por la cultura tradicional o las vanguardias, habría que entender la sinuosa modernidad latinoamericana repensando los modernismos como intentos de intervenir en el cruce de un orden dominante semioligárquico, una economía capitalista semindustrializada y movimientos sociales semitransformadores”<sup>127</sup>.

En la década del '60 se produjo una ampliación del mercado cultural juntamente con una especialización y formalización del lenguaje artístico. “Al ensimismarse el arte culto en búsquedas formales, se produce una separación más brusca entre los gustos de las élites y los de las clases populares y medias controlados por la industria cultural. Si bien ésta es la dinámica de la expansión y segmentación del mercado, los movimientos culturales y políticos de izquierda generan acciones opuestas destinadas a socializar el arte, comunicar las innovaciones del pensamiento a públicos mayoritarios y hacerlos participar de algún modo en la cultura hegemónica. Se da un enfrentamiento entre la lógica socioeconómica del crecimiento del mercado y la lógica voluntarista del culturalismo político”<sup>128</sup>.

Se profundiza de este modo la bifurcación entre lo culto y lo popular. “Lo culto pasó a ser un área cultivada por fracciones de la burguesía y de los sectores medios, mientras la mayor parte de las clases altas y medias, y la casi totalidad de las clases populares, iba siendo adscripta a la programación masiva de la industria cultural”, la que proporciona “a la plástica, la literatura y la música una repercusión más extensa que la lograda por las más exitosas campañas de divulgación popular originadas en la buena voluntad de los artistas”. [...] “En una cultura industrializada, que necesita expandir constantemente el consumo, es menor la posibilidad de reservar repertorios exclusivos para minorías. No obstante, se renuevan los mecanismos diferenciales cuando diversos sujetos se apropian de las novedades”.

“Los procedimientos de distinción simbólica pasan a operar de otro modo. Mediante una doble separación: por una parte, entre lo tradicional administrado por el Estado y lo moderno auspiciado por empresas privadas; por otra, la división entre lo culto moderno o experimental para élites promovido por un tipo de empresas y lo masivo organizado por otro tipo de empresas. *La tendencia general es que la modernización de la cultura para élites y para masas va quedando en manos de la iniciativa privada*”<sup>129</sup>. El problema de la relación entre la sociedad y el Estado es el tema de una investigación efectuada en la

<sup>125</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 75.

<sup>126</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 79.

<sup>127</sup> García Canclini, N.: 1992, pp. 79/80. Cursivas y corchetes nuestros.

<sup>128</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 83.

<sup>129</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 85. Cursivas nuestras.

Universidad Nacional de La Plata, titulada *Los mundos semióticos posibles del Gobierno y la Comunidad*, mencionada en la ponencia de María T. Poccioni y Sergio Caggiano<sup>130</sup>. Este trabajo concluye con una verdad de perogrullo: “la identidad a la que se refieren [las organizaciones no gubernamentales] no siempre coincide con este «ser bonaerense»” tal como aparece en el discurso oficial. Aun cuando se basan en García Canclini, los autores desconocen la distinción antes señalada por la cual el Estado busca “administrar” lo tradicional, mientras que las empresas privadas (no-gubernamentales) auspician lo moderno. Los autores parecen no tener en cuenta que es una función básica de todo Estado el buscar la unidad y la integración de las identidades y de los grupos que lo constituyen y parecen ignorar que la constitución de las identidades se hace a partir de la historia pasada (tradicción, grandes hombres y hazañas sobresalientes, monumentos, símbolos comunes) o de la historia futura (utopía). Consecuentemente, la hipótesis se convalidará en cualquier hecho analizado si el Estado cumple en alguna medida su función. En esta ponencia también se omite el papel de las grandes empresas, que imponen sus productos y sus símbolos con independencia o contra el Estado o la sociedad.

“En los ochenta -dice García Canclini-, las macroempresas se apropian a la vez de la programación cultural para élites y para el mercado masivo. Algo semejante ha ocurrido en Brasil con la Rede Globo, dueña de circuitos televisivos, radios, telenovelas nacionales y para exportación, y creadora de una nueva mentalidad empresarial hacia la cultura, que establece relaciones altamente profesionalizadas entre artistas, técnicos, productores y público”<sup>131</sup>. Esto tiende a neutralizar el desarrollo autónomo del campo cultural. Aun cuando la influencia *imperial* de las empresas metropolitanas no desaparece, el enorme poder de las macroempresas latinoamericanas “está cambiando la estructura de nuestros mercados simbólicos y su interacción con los de los países centrales”.

“La innovación estética se convierte en un juego dentro del mercado simbólico internacional, donde se diluyen, tanto como en las artes más dependientes de las tecnologías avanzadas y «universales» (cine, televisión, video), los perfiles nacionales que fueron preocupación de algunas vanguardias hasta mediados de este siglo. Si bien la tendencia internacionalizante ha sido propia de las vanguardias, mencionamos que algunas unieron su búsqueda experimental en los materiales y lenguajes con el interés por redefinir críticamente las tradiciones culturales desde las cuales se expresaban. Este interés decaea ahora por una relación más mimética con las tendencias hegemónicas en el mercado internacional”<sup>132</sup>.

“Al llegar a la década del noventa, es innegable que América Latina sí se ha modernizado. Como sociedad y como cultura: el modernismo simbólico y la modernización socioeconómica no están ya tan divorciados. El problema reside en que la modernización se produjo de un modo distinto al que esperábamos en decenios anteriores. En esta segunda mitad del siglo, la modernización no la hicieron tanto los Estados sino la iniciativa privada. La «socialización» o democratización de la cultura ha sido lograda por las industrias culturales -en manos casi siempre de empresas privadas- más que por la buena voluntad cultural o política de los productores. Sigue habiendo desigualdad en la apropiación de los bienes simbólicos y en el acceso a la innovación cultural, pero esa desigualdad ya no tiene la forma simple y polar que creímos encontrarle cuando dividíamos cada país en dominantes y dominados, o el mundo en imperios y naciones dependientes. Después de este seguimiento de los cambios estructurales, hay que averiguar

---

<sup>130</sup> Poccioni, M. T.-Caggiano, S.: **La construcción de la identidad**, en VV. AA.: *La Comunicación y la Política desde y en las Organizaciones Sociales*, Ediciones de Periodismo y Comunicación, UNLP, La Plata, 1997, pp. 127-135.

<sup>131</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 89.

<sup>132</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 92.

cómo reubican sus prácticas diversos actores culturales -productores, intermediarios y públicos- ante tales contradicciones de la modernidad, o cómo imaginan que podrían hacerlo”<sup>133</sup>.

#### 134 La teatralización de la política y de lo popular

“Hoy sabemos que toda política está hecha en parte con recursos teatrales: las inauguraciones de lo que no se sabe si va a tener presupuesto para funcionar, las promesas de lo que no puede cumplirse, el reconocimiento público de los derechos que se negarán en privado”<sup>134</sup>.

“El tradicionalismo substancialista inhabilita para vivir en el mundo contemporáneo, que se caracteriza por su heterogeneidad, movilidad y desterritorialización”<sup>135</sup>. El patrimonio es interpretado como repertorio fijo de tradiciones, condensadas en objetos, exhibidos en un escenario-vitrina (el museo nacional), que se convierte en “un sistema ritualizado de acción social”. Con las celebraciones autoritarias, los diversos grupos pretenden “neutralizar la inestabilidad de lo social”<sup>136</sup>.

Las alianzas de los museos con los medios masivos y con el turismo han sido más eficaces que los intentos de los artistas por sacar el arte a la calle.

Los museos separan los objetos de las relaciones y contradicciones sociales en que tuvieron origen. Piden la contemplación del visitante y no el esfuerzo por comprender un mundo desconocido. En consecuencia, “sirven poco para relativizar los propios hábitos” porque no se parecen al antropólogo que al ir a otro grupo se descentra de su universo, sino más bien a la computadora o al video que traen la información a nuestra casa y la adaptan a los esquemas conocidos”<sup>137</sup>.

El tradicionalismo sostiene que la identidad nacional se apoya en el patrimonio, constituido por la ocupación de un territorio y la formación de colecciones. La versión liberal “disimula que los monumentos y museos son, con frecuencia, testimonios de la dominación más que de una apropiación justa y solidaria del espacio territorial y del tiempo histórico”, ocultan la heterogeneidad y los conflictos sociales. Los ritos son dispositivos “para neutralizar la heterogeneidad, reproducir autoritariamente el orden y las diferencias sociales. El rito se distingue de otras prácticas porque no se discute, no se puede cambiar ni cumplir a medias”. Los ritos remiten a lo sagrado de un cierto orden social que no puede ser modificado, y que tiene dos componentes: “es lo que desborda la comprensión y la explicación del hombre, y lo que excede su posibilidad de cambiarlo”<sup>138</sup>. Desde esta perspectiva se podrían investigar los componentes rituales de los programas televisivos con mayor **rating**.

Bourdieu observa que en los rituales es tan importante el fin de integrar a quienes los comparten como el de separar a los que se rechaza. Siguiendo a Marx, advierte que una de las características propias de la cultura tradicionalista es “naturalizar” la división entre incluidos y excluidos, sancionando en el mundo simbólico por medio del ritual, “las distinciones establecidas por la desigualdad social”<sup>139</sup>.

García Canclini no acuerda con la afirmación de que hay una “determinación mecánica del nivel económico y educativo sobre la capacidad de cada sujeto de apropiarse el patrimonio”, pero los estudios muestran que aunque *formalmente* el patrimonio parezca ser de todos, *realmente* no lo es, pues “existe

<sup>133</sup> García Canclini, N.: 1992, pp. 92/3.

<sup>134</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 153.

<sup>135</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 156.

<sup>136</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 158.

<sup>137</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 164.

<sup>138</sup> Todas las citas pertenecen a García Canclini, N.: 1992, p. 179.

<sup>139</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 180.

una jerarquía de los capitales culturales” y “a medida que descendemos en la escala económica y educacional, disminuye la capacidad de apropiarse del capital cultural transmitido”<sup>140</sup>. En consecuencia, si bien no hay un determinismo económico, es evidente que el patrimonio cultural opera como un instrumento para reproducir las desigualdades entre los grupos sociales y para consolidar la hegemonía de los grupos más beneficiados por la producción y distribución de los bienes<sup>141</sup>.

Si bien los sectores dominantes cuentan con mayores recursos para convertir sus productos en patrimonio generalizado, éstos se ven relativizados por las industrias culturales, que redistribuyen masivamente los bienes simbólicos tradicionales, generando comunicaciones e interacciones fluidas entre lo culto y lo popular, lo tradicional y lo moderno. “Millones de personas que nunca van a los museos, o sólo se enteraron lejanamente de lo que exhiben a través de la escuela, hoy ven programas de televisión gracias a los cuales esos bienes entran en sus casas. Parece que fuera innecesario ir a verlos: las pirámides y los centros históricos viajan hasta la mesa donde la familia come, se vuelven temas de conversación y se mezclan con los asuntos del día”<sup>142</sup>. Aunque esta última afirmación es cuestionable y podría probarse que tales programas son absolutamente minoritarios (en relación al resto de la programación en su conjunto y en relación a los programas de mayor **rating**) y son vistos y comentados por grupos minoritarios, es cierto que el patrimonio no es algo fijo y determinado sino que tiene un carácter procesual, pues “toda cultura es resultado de una selección y una combinación, siempre renovada, de sus fuentes”<sup>143</sup>.

*En el ámbito de la modernidad* “lo popular es lo excluido”: son los artesanos que no logran reconocimiento y los espectadores de los medios masivos, que no tienen la formación que les permitiría apropiarse de los bienes simbólicos. “*En el consumo*, los sectores populares estarían siempre al final del proceso, como destinatarios, espectadores obligados a reproducir el ciclo del capital y la ideología de los dominadores”<sup>144</sup>.

### 13.5 Antropología versus sociología

Al tratar de estudiar lo tradicional y lo moderno, García Canclini observa que las diferencias y la ignorancia recíproca entre antropología y la sociología derivan de las maneras opuestas de investigación. Al poner el acento en las diferencias, en lo que resiste a la penetración cultural, los antropólogos han descuidado los procesos de relación e interacción crecientes entre los grupos tradicionales y la sociedad nacional e incluso con el mercado económico y simbólico transnacional o global. Por esta razón, para García Canclini “la antropología ha elaborado pocos conceptos útiles para interpretar cómo los grupos indígenas reproducen en su interior el desarrollo capitalista o construyen con él formaciones mixtas. Los conflictos, pocas veces admitidos, son vistos como si sólo se produjeran entre dos bloques homogéneos: la sociedad «colonial» y el grupo étnico. En el estudio de la etnia, se registran únicamente las relaciones sociales igualitarias o de reciprocidad que permiten considerarla «comunidad», sin desigualdades internas, enfrentadas compactamente al poder «invasor».

Algunos autores que intentan dar cuenta de los cambios modernizadores, reconocen -además de la dominación externa- la apropiación de sus elementos por parte de la cultura dominada, pero sólo

<sup>140</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 181.

<sup>141</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 182.

<sup>142</sup> García Canclini, N.: 1992, pp. 183/4.

<sup>143</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 187.

<sup>144</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 191. *Cursivas nuestras*.

consideran aquellos que el grupo acepta según «sus propios intereses» o a los que puede dar un sentido de «resistencia»<sup>145</sup>.

Por su parte, la sociología de la cultura orientada por la teoría de la reproducción y la sociología política apoyada en la concepción gramsciana de la hegemonía, estudian las culturas populares desde la modernización. “A menudo confluyen en el propósito de explicar de qué modo las clases hegemónicas fundan su posición en la continuidad de un capital cultural moderno que garantiza la reproducción de la estructura social, y en la apropiación desigual de ese capital como mecanismo reproductor de las diferencias”<sup>146</sup>.

### 3.6 Los actores sociales, los medios y las mediaciones

Los primeros trabajos críticos generados por los teóricos de Frankfurt sobre los efectos alienantes y masificadores de los medios produjeron un impacto considerable en los estudios posteriores sobre la ideología y la masificación. Sobre esta base, se supuso que las industrias culturales producían unidireccional y automáticamente efectos homogeneizadores, masificadores y manipuladores, anulando posibilidades críticas que en la época anterior provenían de la «alta cultura». Con el fin de mostrar lo erróneo de estos supuestos, García Canclini distingue varias etapas en la masificación de los pueblos de América Latina: (1) un proceso de masificación sociopolítica que se llevó a cabo desde el Descubrimiento de América hasta la incorporación de los inmigrantes europeos hacia finales del siglo pasado, pasando por las guerras de la independencia; (2) el desarrollo de los medios de comunicación electrónicos en alianza con los populismos nacionalistas; (3) las comunicaciones masivas se convierten en agentes de la innovación desarrollista acompañando el proceso de industrialización de la producción.

Coincidiendo con nuestra crítica a los estudios de Adorno sobre la industria cultural<sup>147</sup>, señala que los fenómenos de masificación y homogeneización no comenzaron con la radio y la televisión ni son unidireccionales ni mecánicos, ni reemplazan la «alta cultura» tradicional<sup>148</sup>. Aquellos primeros estudios ingenuos sobre comunicación nacieron bajo la fuerte impresión causada por el rápido crecimiento de los medios y la eficiencia de la propaganda utilizada por los movimientos de masas. “Hoy se reubica a los medios electrónicos -dice García Canclini- en una tendencia más general de las sociedades modernas. La

<sup>145</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 229.

<sup>146</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 233.

<sup>147</sup> Cfr. supra: 1, I y II.

<sup>148</sup> “Mientras la puesta en escena de las culturas locales por los folkloristas fue convincente, se creyó que los medios de comunicación masiva eran la gran amenaza para las tradiciones populares. En rigor, el proceso de homogeneización de las culturas autóctonas de América empezó mucho antes que la radio y la televisión: en las operaciones etnocidas de la conquista y la colonización, en la cristianización violenta de grupos con religiones diversas, durante la formación de los Estados nacionales, en la escolarización monolingüe y la organización colonial o moderna del espacio urbano.”

“Ni siquiera puede adjudicarse a los medios electrónicos el origen de la masificación de las culturas populares. Este equívoco fue propiciado por los estudios tempranos sobre comunicación, según los cuales la *cultura masiva* sustituiría lo culto y lo popular tradicionales. Se concibió «lo masivo» como un campo recortable dentro de la estructura social, con una lógica intrínseca, como la que tuvieron la literatura y el arte hasta mediados del siglo XX: una subcultura determinada por la posición de sus agentes y la extensión de sus públicos” (García Canclini, N.: 1992, p. 237).

industrialización y la urbanización, la educación generalizada, las organizaciones sindicales y políticas fueron reordenando según leyes masivas la vida social desde el siglo XIX, antes de que aparecieran la prensa, la radio y la televisión”<sup>149</sup>. Las sociedades ya estaban masificadas cuando surgió el concepto de cultura masiva. Carlos Monsiváis y Jesús Martín Barbero coinciden en la afirmación de que las nacionalidades se afirmaron o consolidaron a través de los medios comunicacionales<sup>150</sup>.

¿Cómo conceptualizar la relación entre los medios de comunicación y el pueblo como sujeto de la historia nacional o los agentes sociales como sujetos sociales? García Canclini analiza y compara las nociones de «cultura de masas», «cultura para las masas», «industrias culturales» y «cultura urbana»<sup>151</sup>, mostrando sus limitaciones y pertinencias, y dejando constancia de las dificultades para explicar las nuevas combinaciones y para incorporar a los estudios culturales las novedades siguientes:

“-Nuevos *procesos de producción* industrial, electrónica e informática que reordenan lo que llamábamos culto y popular;

-Otros *formatos*, que aparecen a veces como nuevo tipo de bienes (desde la fotografía y la historieta hasta la televisión y el video);

-*Procesos de circulación* masiva y transnacional, que no corresponden sólo a las innovaciones tecnológicas y de formato, pues son aplicables a cualquier bien simbólico, tradicional o moderno;

-Nuevos tipos de *recepción y apropiación*, cuya variedad va de la concentración individual a que obliga estar muchas horas ante la pantalla del televisor o la computadora hasta los usos horizontales del video por grupos de educación alternativa para fortalecer la comunicación e integración crítica”<sup>152</sup>.

En un apartado sugestivamente titulado «Comunicaciones: la construcción del espectador», se muestra que hay una notable continuidad entre los medios electrónicos de comunicación y las culturas populares tradicionales consistente en que “ambos son teatralizaciones imaginarias de lo social”, sin que haya una representación auténtica o verdadera y otras simuladas o falsas e ideológicas. No obstante, *para* el gerente de un canal de televisión, *para* un analista del mercado o *para* los comunicólogos, la cultura popular está constituida a partir de los medios electrónicos, siendo un mero resultado de la industria cultural. “La noción de popular construida por los medios, y en buena parte aceptada por los estudios en este campo, sigue la lógica del mercado. «Popular» es lo que se vende masivamente, lo que gusta a las multitudes”<sup>153</sup>. Sin embargo, para nombrar este tipo de fenómenos convendría hablar de “popularidad” y no de popular, que mienta a la cultura, a la tradición que perdura o a la memoria histórica. “La popularidad es la forma extrema de la re-presentación, la más abstracta, la que lo reduce a una cifra, a comparaciones estadísticas”<sup>154</sup>. A diferencia de lo popular, la popularidad no permanece, no se acumula como experiencia o memoria ni se enriquece con lo nuevo. Esta interpretación atribuye a los medios de comunicación una omnipresencia que determina la cultura popular subalterna, arribando a la conclusión

<sup>149</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 238.

<sup>150</sup> Cfr. Monsiváis, Carlos: **Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares**, Cuadernos políticos, N° 30, 1984; Barbero, Jesús Martín: **Innovación tecnológica y transformación cultural**, Telos, N° 9, Madrid, 1987.

<sup>151</sup> Cfr. García Canclini, N.: 1992, capítulo VII, pp. 264 ss.

<sup>152</sup> García Canclini, N.: 1995, pp. 239-40. Cursivas del autor. Significativamente, las novedades que requieren ser incorporadas a los estudios culturales son expresadas con conceptos (cursivas del autor) provenientes de la teoría económica.

<sup>153</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 241.

<sup>154</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 242.

paradójica de que “lo popular le es dado al pueblo desde fuera”, en tanto que es la industria cultural la que produce la popularidad, determinando los gustos, lo que es accesible, lo que “se usa”.

Mientras que el concepto de lo popular se refiere a un sujeto que da un sentido a la historia, a un actor (es activo) de su propia historia, que se hace presente en cada coyuntura decisiva para defender lo que es, su identidad, su ser, su memoria; el concepto de popularidad hace referencia al “consumo masivo”, que no es sujeto sino objeto de medición y de encuestas de opinión, que no es actor, sino actuado en un ámbito de “espectacularidad controlada”, que no es presencia-presente, sino re-presentación abstracta, que no es memoria de la historia vivida, sino obsolescencia programada y olvido que posibilita la renovación de la oferta, que no es ser, sino algo dado desde afuera.

García Canclini se sorprende de la vigencia que tiene la creencia en la capacidad ilimitada de los medios de comunicación para determinar los comportamientos sociales, reemplazando y mejorando la función que la ideología (entendida como falsa conciencia) cumplía en los textos de los marxistas. “Desde los años setenta -señala-, esta conceptualización de lo popular como entidad subordinada, pasiva y refleja es cuestionada teórica y empíricamente. No se sostiene ante las concepciones postfoucaultianas del poder, que dejan de verlo concentrado en bloques de estructuras institucionales, impuestas verticalmente, y lo piensan como una relación social diseminada. El poder no está contenido en una institución, ni en el Estado, ni en los medios de comunicación. No es tampoco cierta potencia de la que algunos estarían dotados: «es el nombre que se presta a una situación estratégica en una sociedad dada»<sup>155</sup>. Por lo tanto, los sectores llamados populares coparticipan en esas relaciones de fuerza, que se arman simultáneamente en la producción y el consumo, en las familias y los individuos, en la fábrica y el sindicato, en las cúpulas partidarias y en los organismos de base, en los medios masivos y en las estructuras de recepción que acogen y resemantizan sus mensajes”<sup>156</sup>. En este sentido coincide con las discusiones terminológicas y conceptuales que desarrolláramos en la primera parte de nuestra investigación. De acuerdo con lo anterior, “es evidente que el poder y la construcción del acontecimiento son resultado de un tejido complejo y descentrado de tradiciones reformuladas e intercambios modernos, de actores múltiples que se combinan”<sup>157</sup>. Contra lo que se ha supuesto en las últimas décadas, hoy tenemos conciencia de que los medios de comunicación como las culturas populares forman parte de una red extensa y compleja de relaciones y articulaciones sociales. La conceptualización de este proceso requiere pasar “de los medios a las mediaciones”<sup>158</sup>, es decir, comprender que, sin negar los intereses y los efectos que guían las prácticas de los medios masivos, llegan a cumplir un papel de mediación entre los distintos actores sociales<sup>159</sup>. Siguiendo la conceptualización de Habermas, contra las predicciones apocalípticas de Adorno y de los primeros escritos de la Escuela de Frankfurt, los medios de comunicación, las técnicas electrónicas y las

<sup>155</sup> Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977, p. 113; citado por García Canclini, N.: 1992, p. 243.

<sup>156</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 243.

<sup>157</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 243.

<sup>158</sup> Barbero, J. M.: *De los medios a las mediaciones*, Gustavo Gili, México, 1987.

<sup>159</sup> Los medios “cambian las condiciones de obtención y renovación del saber y la sensibilidad. Proponen otro tipo de vínculos de la cultura con el territorio, de lo local con lo internacional, otros códigos de identificación de las experiencias, de desciframiento de sus significados y maneras de compartirlos. Reordenan las relaciones de dramatización y credibilidad con lo real. Todo esto se enlaza, como sabemos, con la remodelación de la cultura en términos de inversión comercial, aunque los cambios simbólicos citados no se dejan explicar sólo por el peso que adquiere lo económico” (García Canclini, N.: 1992, p. 244).

industrias culturales no sustituyen al mundo de la vida, no lo determinan ni lo reducen a una homogeneidad masificada, sin negar la desigualdad de las relaciones ni el peso de lo económico.

Desechar el supuesto apocalíptico frankfurtiano por el cual las industrias culturales son concebidas como los sujetos omnipotentes productores de la homogeneización, masificación y alienación de los sectores populares no implica el desarrollo de un saber que permita explicar cómo se articulan y reciben los mensajes. Si bien se han desarrollado explicaciones no “lineales ni monosémicas” en la circulación del sentido, como son los aportes de los autores pertenecientes a la tradición estructuralista, los estudios sobre la recepción, la circulación y el consumo de los discursos son todavía muy escasos. Por su parte, las investigaciones estructuralistas también encuentran dificultades de difícil resolución a la hora de dar cuenta de los cambios históricos y de las relaciones entre sistemas o las culturas. Las teorías estructuralistas y sistémicas representan un avance considerable cuando se consideran estructuras “cerradas”, “totalizadas” o “suturadas”, pero enfrentan serias dificultades cuando tratan de explicar los sistemas abiertos y los desarrollos diacrónicos<sup>160</sup>. “Es un espacio propicio para el trabajo transdisciplinario. Se trata de un problema *comunicacional*, que exige conceptos e instrumentos metodológicos más sutiles que los habitualmente usados en las investigaciones de público y de mercado”<sup>161</sup>.

¿Se podría distinguir lo popular de las perspectivas populistas? ¿Cuáles son los rasgos centrales de la interpretación populista de lo popular? García Canclini señala dos rasgos centrales: por un lado, el proyecto de modernizar el folklore para convertirlo en fundamento del orden y del consenso comunitario; por otro lado, el intento de revertir la tendencia a hacer del pueblo un mero espectador, pasivo, objeto. Sin embargo, el proyecto populista se ha debilitado como consecuencia de tres cambios ocurridos en los últimos años: (1) Las industrias culturales y el marketing publicitario han resignificado el campo político sustituyendo la participación directa y la militancia por “acciones mercadotécnicas”, generando lo que García Canclini llama “una *desverosimilización* de la demagogia populista”<sup>162</sup> y una depotenciación de los partidos para enfrentar las crisis sociales y económicas. (2) La crisis económica y los ajustes neoliberales dejan a los populismos sin excedentes para distribuir. (3) La “sobreactuación” de las informaciones periodísticas y las transmisiones “en vivo y en directo” crecen en proporción inversa a los debates y la reflexión, dejando “sin problematizar la estructura social en la que esos hechos se inscriben” y sin que se plantee la posibilidad de cambiarla. “Es claro que estos cambios tienen relación con el desplazamiento de una cultura de la productividad a una cultura de la especulación y el espectáculo”<sup>163</sup>.

Ha habido intentos alternativos para conceptualizar lo popular y García Canclini destaca en particular los esfuerzos de la antropología norteamericana postmoderna y los trabajos de los grupos populistas de izquierda o alternativos (Centros Populares de Cultura brasileños, Grupo Cine Liberación argentino). Estos últimos, sin embargo, enfrentan tres dificultades serias: por un lado, al trabajar en contextos locales, “micropolíticos”, tienden a perder de vista las industrias culturales o la acción de los Estados como constituyentes de las formas de pensamiento y sensibilidad populares; por otro lado, presuponen -a la manera del romanticismo rousseauiano- la bondad intrínseca de la naturaleza humana, la que afloraría libremente si se logran quitar los obstáculos que los intereses del poder ponen en sus

---

<sup>160</sup> Cfr. Feinmann, J. P.: **Postmodernidad y sujeto**, en *Revista Unidos*, Año IV, Número 10, junio de 1986, pp. 40-47; Laclau, E.-Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI de España, Madrid, 1987, capítulo 3: Más allá de la positividad de lo social: antagonismos y hegemonía.

<sup>161</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 245.

<sup>162</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 247.

<sup>163</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 248.

desarrollos naturales; por último, “no utilizan recursos epistemológicos que les permitan separarse de las certezas ingenuas del sentido común”.

De los diferentes significados atribuidos al concepto de lo popular (popular tradicional para el folklorismo, popularidad para el marketing, pueblo para los populismos y para lo político) no se deriva la necesidad de abandonar el concepto, sino la de encarar su estudio transdisciplinariamente. Pero, para que el concepto sea utilizable en el campo científico, es preciso definirlo y delimitarlo. Dos intentos de definición y reapropiación son citados por García Canclini: la teoría de la reproducción (Althusser, Bourdieu) y la concepción gramsciana de la hegemonía.

### 13.7 La construcción del marco epistemológico para la comprensión de la cultura

En un artículo titulado **Cultura y Poder**<sup>164</sup>, Néstor García Canclini sugiere que el tema de las culturas de las clases populares ha sido abordado desde perspectivas epistemológicas que podrían agruparse en dos tendencias a las que denomina «deductivismo» e «inductivismo» y de las cuales todas las investigaciones han participado en alguna medida.

“Llamamos deductivistas a quienes definen a las culturas populares desde lo general a lo particular, según los rasgos que les habrían sido impuestos: por el modo de producción, el imperialismo, la clase dominante, los aparatos ideológicos o los medios masivos. Los inductivistas, a la inversa, son los que encarar el estudio de lo popular a partir de ciertas propiedades que suponen intrínsecas de las clases subalternas, de su genio, de una creatividad que los otros sectores habrían perdido o un poder de impugnación que sería la base de su resistencia”<sup>165</sup>.

La hipótesis del trabajo es que dichas tendencias obstruyen el conocimiento de las culturas populares y del poder y se trata de mostrar por qué.

El deductivismo o la mirada desde el poder: “En todos los casos, el deductivismo se apoya en dos operaciones: primero, sustancializa los grandes agentes sociales y les atribuye la posesión exclusiva del poder; luego, deduce de sus estrategias de dominación los efectos sobre las culturas populares”<sup>166</sup>. Entre las corrientes que participan de esta primera tendencia se alinean “los usos del marxismo, su renovación estructuralista y luego, semiológica” y la teoría de la dependencia, las que han sido particularmente influyentes en los estudios sobre los medios de comunicación masiva y sobre la educación.

En las investigaciones «deductivistas» sobre el dominio en el ámbito de los medios de comunicación han sido particularmente influyentes los trabajos de la escuela de Frankfurt sobre la industria cultural y las obras de Wright Mills y Paul Baran sobre la manipulación, los que contribuyeron a que erróneamente se concibiera “el poder comunicacional como atributo de un sistema monopólico que, administrado por una minoría de especialistas, podría imponer los valores y opiniones de la burguesía al resto de las clases”<sup>167</sup>. Esta concepción ha sido refutada por la historia social y política. Los fundamentos teóricos de esta concepción son: “una concepción del poder que podríamos llamar «teológica», pues lo imagina omnipotente y omnipresente. Los receptores y los consumidores son vistos como pasivos ejecutantes de las prácticas impuestas por la dominación, incapaces de distinguir en los mensajes cuáles los benefician o perjudican, cuál es en los bienes el valor de uso (que se supone «auténtico»), el valor de

<sup>164</sup> García Canclini, N.: *Ideología, cultura y poder*, Buenos Aires, U.B.A.-C.B.C., Ensayos y conferencias 5, 1995, pp. 93-109.

<sup>165</sup> García Canclini, N.: 1995, pp. 93-4. Cfr. 1992, pp. 255/6.

<sup>166</sup> García Canclini, N.: 1995, p. 95.

<sup>167</sup> García Canclini, N.: 1995, p. 96.

cambio y el valor simbólico (que se considera «artificial»). La consecuencia metodológica es creer que con sólo estudiar los objetivos económicos de los medios masivos y la estructura ideológica de sus mensajes puede deducirse qué necesidades generan en los espectadores. No se reconoce ninguna autonomía a las culturas populares, ni a la relación entre consumidores, objetos y espacio social”<sup>168</sup>.

En las investigaciones «deductivistas» sobre el dominio en el ámbito educativo los trabajos más influyentes han sido los de Bowles y Gintis, Baudelot y Establet, Bourdieu y Passeron, renovando “la comprensión del sistema escolar al mostrarlo como el lugar clave para reproducir la estructura de clases mediante la calificación diferencial de la fuerza de trabajo” y mostrando lo ilusorio del proyecto pedagógico liberal, que ve en la escuela un instrumento para nivelar las diferencias sociales y económicas. La deficiencia de esta crítica es análoga a la anterior, pues subordinan “la condición de las clases populares al lugar que la reproducción social y educativa les fija, [mientras que] toda iniciativa se reserva a los sectores dominantes”<sup>169</sup>. Juan Carlos Tedesco ha formulado dos críticas al modelo «reproductivista» en América Latina: (1) Mientras que el modelo reduce el problema al tener en cuenta los fenómenos educativos sólo en relación a las cuestiones económicas (disciplinamiento de la fuerza de trabajo), en América Latina los procesos educativos están ligados a otros problemas complejos (como la formación de los Estados Nacionales). (2) La explicación del modelo reproductivista acerca de cómo se construye el consenso y la dominación no tiene igual validez para las sociedades en las que no hay una fuerte integración ideológica e institucional como son las latinoamericanas, que “conservan hábitos de producción y consumo, fiestas y rituales, ajenos a la modernidad occidental”.

Siguiendo a Foucault, García Canclini critica a esta concepción del poder el concebirlo como bloques estructurales institucionales, con funciones fijas e instrumentos de imposición vertical. Hay que concebir el poder como “relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en la producción, las familias y los individuos, que se refuerzan al operar conjuntamente en todos esos espacios”<sup>170</sup>. “No obstante, este descentramiento del poder no debe ignorar, como ocurre en análisis foucaultianos, que el poder se sedimenta y se concentra en instituciones y agentes sociales. Si sólo vemos el poder diseminado, es imposible jerarquizar las acciones de diferentes «instancias» o «dispositivos»: no es lo mismo el poder de las transnacionales que el de un padre de familia”<sup>171</sup>.

Hay una línea complementaria de pensamiento del poder que va de Gramsci a “varios antropólogos recientes”, que ha buscado reemplazar el concepto de dominio por el de hegemonía, considerando que el primero conlleva dos dificultades: por un lado suprime las diferencias internas entre los distintos grupos dominantes o dominados, que permitirían comprender el consenso voluntario o forzado de grupos (incluso mayoritarios) de dominados respecto de las acciones de los dominadores. En otros términos: las relaciones dominadores-dominados no son básicamente impuestas sino que incluyen “intercambios” e interacción.

El inductivismo o “las ilusiones de lo concreto” se ha desarrollado a través de dos corrientes: el culturalismo antropológico de origen norteamericano y las doctrinas populistas. Los primeros contribuyeron a identificar lo popular con las comunidades tradicionales, reduciéndolo a lo indígena-campesino. Los segundos tendieron a sobrestimar los valores o caracteres «innatos» o esenciales de las clases populares que las hace refractarias o inmunes a los cambios.

---

<sup>168</sup> García Canclini, N.: 1995, p. 96.

<sup>169</sup> García Canclini, N.: 1995, p. 97.

<sup>170</sup> García Canclini, N.: 1995, p. 99.

<sup>171</sup> García Canclini, N.: 1995, p. 99.

Si bien las investigaciones antropológicas desde fines del siglo pasado han colaborado para poner en cuestión al eurocentrismo, han tendido a realizar sus estudios sobre “comunidades aisladas, como si no compartieran los cambios del país y del sistema económico transnacional”<sup>172</sup>, lo que ha conducido a una suerte de “relativismo cultural” (todas las culturas tienen sus valores, sus modos de vida y todos son igualmente reconocidos). Dos problemas quedan sin resolver: “Uno de carácter epistemológico: ¿cómo construir un saber de validez universal que exceda las particularidades de cada cultura sin ser la imposición de patrones de una a las demás? El otro es de carácter político: ¿cómo establecer en un mundo cada vez más interrelacionado criterios de convivencia e interacción entre clases, etnias y naciones diferentes?”<sup>173</sup>.

Hay muy buenas investigaciones sobre las culturas populares realizadas desde perspectivas populistas, pero es poco lo que se ha avanzado en la comprensión del modo en que el populismo usa la cultura para construir su poder. García Canclini remite aquí a su anterior trabajo<sup>174</sup>, donde se han delineado las dos operaciones más frecuentes en este proceso (la biológico-telúrica y la estadista).

Si bien las corrientes «inductivistas» “eligen objetos empíricos particulares o «concretos», absolutizan sus rasgos inmediatos y aparentes, e infieren inductivamente -a partir de esos rasgos- el lugar social y el destino histórico de las clases populares. Tanto en la automatización que la antropología hace de las comunidades tradicionales, el folklore de los objetos arcaicos y el populismo de una sabiduría natural de los oprimidos, se deja afuera del problema el relativo éxito con que el capitalismo reorganizó las sociedades y las culturas latinoamericanas. Si bien la ineficacia de la hegemonía y la persistente resistencia popular impiden deducir de las políticas imperialistas o de los medios masivos cómo vive cada grupo, tampoco puede caerse en el error inverso: imaginar que las clases oprimidas conservan intacta una esencia ahistórica o son capaces de autodeterminarse con independencia de los cambios globales que las abarcan”<sup>175</sup>.

## 138 Culturas híbridas, poderes oblicuos

Cuando se trata de estudiar a “las nuevas modalidades de organización de la cultura, de hibridación de las tradiciones de clases, etnias y naciones”<sup>176</sup> las categorías tradicionales muestran sus falencias. Los nuevos fenómenos que brotan en los cruces o en los márgenes tal vez se podrían comprender mejor produciendo una serie de **videoclips** que siguiendo las pautas de investigación tradicionales, porque aquellos permiten que las yuxtaposiciones y las rupturas, las discontinuidades y las variaciones en la aceleración emerjan. Para referirse a este tipo de procesos, García Canclini inventa el concepto de “hibridación intercultural”.

“La urbanización predominante en las sociedades contemporáneas se entrelaza con la serialización y el anonimato en la producción, con reestructuraciones de la comunicación inmaterial (desde los medios masivos a la telemática) que modifican los vínculos entre lo privado y lo público”<sup>177</sup>. Ni las poblaciones rurales o los campesinos permanecen ajenos a las innovaciones modernas ni los individuos o grupos que viven en las grandes ciudades se disuelven necesariamente en lo masivo y anónimo.

<sup>172</sup> García Canclini, N.: 1995, p. 103.

<sup>173</sup> García Canclini, N.: 1995, p. 103.

<sup>174</sup> García Canclini, N.: “Las políticas culturales en América Latina”, Materiales para la comunicación popular, 1, Lima, 1983.

<sup>175</sup> García Canclini, N.: 1995, p. 107.

<sup>176</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 263.

<sup>177</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 265.

El proceso de urbanización requiere volver a pensar la relación entre lo público y lo privado. Los medios “se vuelven los constituyentes dominantes del sentido «público» de la ciudad, los que simulan integrar un imaginario urbano disgregado.”

“Si bien ésta es la tendencia, sería injusto no señalar que a veces los medios masivos también contribuyen a superar la fragmentación. En la medida en que informan sobre las experiencias comunes de la vida urbana -los conflictos sociales, la contaminación, qué calles están embotelladas a ciertas horas- establecen redes de comunicación y hacen posible aprehender el sentido social, colectivo, de lo que ocurre en la ciudad. En una escala más amplia, puede afirmarse que la radio y la televisión, al colocar en relación patrimonios históricos, étnicos y regionales diversos, y difundirlos masivamente, coordina las múltiples temporalidades de espectadores diferentes”<sup>178</sup>.

“Los medios se convirtieron hasta cierto punto en los grandes mediadores y mediatizadores, y por tanto en sustitutos de otras interacciones colectivas.” [...] “Aparecer en público es hoy ser visto por mucha gente dispersa ante el televisor familiar o leyendo el diario en su casa. Los líderes políticos o intelectuales acentúan su condición de actores teatrales, sus mensajes se divulgan si son noticia, la opinión pública es algo medible por encuestas de opinión. El ciudadano se vuelve cliente, público consumidor”<sup>179</sup>. Conviene aclarar que el concepto de teatralización no hace referencia a lo ficcional en contraposición a los actores reales o verdaderos, sino a esta dimensión de interrelación que tiene toda acción en el contexto de «hibridación cultural». Como decía Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?” “¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!”<sup>180</sup>. La condición de hibridez o de postmodernidad consiste en la disolución de todo fundamento que pueda servir como base para la distinción verdadero-falso o auténtico-alienado o autóctono-extraño. No se trata de una simple inversión del esquema clásico en el marxismo: estructura = verdadera; ideología = falsa. No se trata que lo ideológico o los medios de comunicación adquieran el papel de productores de la realidad verdadera, como se pretende desde ciertas perspectivas estructuralistas. Se trata, más bien, de la disolución de la diferencia entre lo real y lo ficcional, por la que García Canclini prefiere hablar de un “juego de ecos”<sup>181</sup>.

Analizando lo que ocurre con los monumentos (que fueron el “escenario legitimador de lo culto tradicional”) en el presente se puede observar que lo histórico, lo estético, lo comunicacional, lo político, lo social y lo mercantil se entrecruzan y reinscriben uno sobre otro<sup>182</sup>.

<sup>178</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 268.

<sup>179</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 269.

<sup>180</sup> Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 52.

<sup>181</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 270.

<sup>182</sup> “Una clasificación rigurosa de las cosas, y de los lenguajes que hablan de ellas, sostiene la organización sistemática de los espacios sociales en que deben ser consumidos. Este orden estructura la vida de los consumidores, y prescribe comportamientos y modos de percibir adecuados a cada situación. (...) Sin embargo, la vida urbana transgrede a cada momento este orden. En el movimiento de la ciudad los intereses mercantiles, se cruzan con los históricos, los estéticos y los comunicacionales. Las luchas semánticas por neutralizarse, perturbar el mensaje de los otros o cambiar su significado, y subordinar a los demás a la propia lógica, son puestas en escena de los conflictos entre las fuerzas sociales: entre el mercado, la historia, el Estado, la publicidad, y la lucha popular por sobrevivir” (García Canclini, N.: 1992, p. 280).

Las condiciones de hibridez o postmodernidad no sólo disuelven el orden fundado en la “razón”, en la “realidad objetiva” o en la “verdad”, sino también y al mismo tiempo, el orden de las colecciones y de los espacios o territorios. Se está produciendo un proceso de “descolección” y “desterritorialización”. El primero, por obra de las tecnologías de las fotocopiadoras, de las videocassetteras, de los **videoclips** y de los videojuegos<sup>183</sup>.

Los efectos culturales de estos cambios generados por los nuevos recursos tecnológicos no son determinantes ni omnipotentes, pero tampoco neutrales o inocuos. “No hay razones -dice García Canclini- para lamentar la descomposición de las colecciones rígidas que, al separar lo culto, lo popular y lo masivo, promovían las desigualdades. Tampoco creemos que haya perspectivas de restaurar ese orden clásico de la modernidad. Vemos en los cruces irreverentes ocasiones de relativizar los fundamentalismos religiosos, políticos, nacionales, étnicos, artísticos, que absolutizan ciertos patrimonios y discriminan a los demás. Pero nos preguntamos si la discontinuidad extrema como hábito perceptivo, la disminución de oportunidades para comprender la reelaboración de los significados subsistentes de algunas tradiciones, para intervenir en su cambio, no refuerza el poder inconsulto de quienes sí continúan preocupados por entender y manejar las grandes redes de objetos y sentidos: las [empresas] transnacionales y los Estados”<sup>184</sup>. En este punto, García Canclini coincide enteramente con nuestras críticas a los análisis unilaterales y falaces de los teóricos de Frankfurt o de la posterior “teoría de la dependencia”, pero también con nuestra observación respecto a que si bien la relación entre los medios y los sujetos sociales no es unilateral ni unilineal, sí es desigual y reproductora de desigualdades tanto a nivel de los sectores sociales como entre “los países centrales y los países dependientes”<sup>185</sup>.

“La cuestión es entender cómo la dinámica propia del desarrollo tecnológico remodela la sociedad, coincide con movimientos sociales o los contradice”<sup>186</sup>. En este sentido, García Canclini coincide con las categorías construidas por Habermas, en tanto focaliza el problema en la correspondencia o no de la lógica de los medios y el mundo de la vida. “Hay tecnologías de distinto signo, cada una con varias posibilidades de desarrollo y articulación con las otras. Hay sectores sociales con capitales culturales y disposiciones diversas para apropiárselas con sentidos diferentes. (...) Los sentidos de las tecnologías se construyen según los modos en que se institucionalizan y se socializan”<sup>187</sup>.

Las hibridaciones de las culturas no sólo disuelven los órdenes de las colecciones sino también el orden de los espacios, de los territorios. Paralelamente al proceso de descolección se desarrolla un proceso de desterritorialización, particularmente visible en las zonas de frontera y en los circuitos migratorios. Desterritorializar es debilitar los lazos o las relaciones que fijan a ciertos grupos o actores sociales a ciertos territorios o zonas (no sólo geográficos sino también simbólicos o culturales). “En los intercambios de la simbólica tradicional con los circuitos internacionales de comunicación, con las industrias culturales y las migraciones, no desaparecen las preguntas por la identidad y lo nacional, por la defensa de la soberanía, la desigual apropiación del saber y del arte. No se borran los conflictos, como pretende el postmodernismo neoconservador. Se colocan en otro registro, multifocal y más tolerante, se repiensa la autonomía de cada cultura -a veces- con menores riesgos fundamentalistas”<sup>188</sup>. La condición de

<sup>183</sup> Cfr. García Canclini, N.: 1992, pp. 283/88.

<sup>184</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 286.

<sup>185</sup> Ibid. “Las nuevas tecnologías no sólo promueven la creatividad y la innovación. También reproducen estructuras conocidas” (p. 287).

<sup>186</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 287.

<sup>187</sup> Ibid.

<sup>188</sup> García Canclini, N.: 1992, p. 304.

hibridez abre posibilidades de relación menos conflictivas y violentas, pero no suprime ni los conflictos ni las luchas. Los estudios realizados por los pensadores "postmodernos" tienden a reducirse al ámbito de la cultura, tendiendo a perder de vista la relación de las ideas y los símbolos con las prácticas sociales, políticas, económicas o religiosas.

¿Qué consecuencias se desprenden de estos procesos de decolección y desterritorialización, de esta nueva concepción descentrada y multideterminada de las relaciones sociopolíticas? Sin negar la concentración del poder en grandes grupos multinacionales que buscan subordinar toda lógica a la lógica del mercado, produciendo efectos disciplinarios en la producción y en la vida cotidiana, "una mirada más amplia permite ver otras transformaciones económicas y políticas, apoyadas en cambios culturales de larga duración, que están dando una estructura distinta a los conflictos. Los cruces entre lo culto y lo popular vuelven obsoleta la representación polar entre ambas modalidades de desarrollo simbólico, y relativizan por tanto la oposición política entre hegemónicos y subalternos, concebida como si se tratara de conjuntos totalmente distintos y siempre enfrentados. Lo que hoy sabemos sobre las operaciones interculturales de los medios masivos y las nuevas tecnologías, sobre la reapropiación que hacen de ellos los diversos receptores, nos aleja de las tesis sobre la manipulación omnipotente de los grandes consorcios metropolitanos. Los paradigmas clásicos con que se explicó la **dominación** son incapaces de dar cuenta de la diseminación de los centros, la multipolaridad de las iniciativas sociales, la pluralidad de referencias -tomadas de diversos territorios- con que arman sus obras los artistas, los artesanos y los medios masivos"<sup>189</sup>.

---

<sup>189</sup> García Canclini, N.: 1992, pp. 323/4.

DISCURSO, CAMPO DE LA COMUNICACIÓN,  
CULTURAS POPULARES Y FILOSOFÍA

## 14.1. Introducción

titulado ...

Tal vez, a modo de introducción general al pensamiento de un autor como Aníbal Ford, convenga tomar uno de sus primeros trabajos teóricos sobre el campo de la comunicación publicado en colaboración en 1985 y que lleva el título general de: *Medios de comunicación y cultura popular*<sup>190</sup>. De este conjunto de trabajos interesa destacar el artículo que cierra la obra y que lleva el sugerente título de: La utopía de la manipulación. En realidad la fecha inicial de publicación es 1982, en la revista *Contraseña*, y si bien lleva algunas marcas propias del momento político (gobierno militar y tránsito a la democracia), sus ideas principales continúan vigentes en su producción más reciente.

El artículo replantea la relación emisor-receptor en varios sentidos. Un primer aspecto, antropológico, de ella, es la crítica a la cultura tradicional que ha privilegiado el lugar del emisor y, al mismo tiempo, forjado la concepción de un receptor abstracto y vacío o vaciable<sup>191</sup>, en suma, un receptor manipulable.

Este "estereotipo" es producto del pensamiento "culto" que lo ha generado fundamentalmente a través de las instituciones educativas tradicionales (escuela-universidad), aunque no únicamente por ellas; por eso, en un momento del trabajo dice Ford: "Nosotros nos educamos en una cultura donde la creencia de fondo era la de que el hombre, a la larga o a la corta, podía o iba a ser dominado, «manipulable»". En esa línea cita novelas que, significativamente tratándose de medios, han sido llevadas al cine como *1984* de Orwell, *Un mundo feliz* de Huxley o *Fahrenheit 451* de Bradbury. Es esa cultura la que ha pensado "como si el que emitiera un mensaje estuviese llenando un vasija o escribiendo en una página en blanco", donde esa vasija o página en blanco<sup>192</sup> no es otro que el receptor.

Pero esta concepción, además de ser simplista y falsa, implica una posición política que Ford recusa. Concebir al receptor de este modo forma parte de la "utopía totalitaria", sea esta de derecha o de izquierda; supone la simetría entre los códigos del emisor y el receptor e implica "una concepción pesimista y desvalorizada del hombre común y de su cultura"<sup>193</sup>. Esta concepción se ha instalado de tal modo en el discurso de la cultura actual que ha devenido "prejuicio social", es decir, aquello donde no se piensa ni es posible pensar.

Oponiéndose a esto, Ford ensaya una reivindicación del receptor. Esta no es una tesis original y el mismo autor lo reconoce: hace rato que algunos políticos, artistas y periodistas sabían esto y obraron en consonancia. Lo novedoso, señala Ford, es "el ingreso orgánico de esta problemática en el campo académico, teórico y político-cultural"<sup>194</sup>.

<sup>190</sup> Ford, A., Rivera, J., Romano, E.: *Medios de comunicación y cultura popular*, Editorial Legasa, Buenos Aires 1985.

<sup>191</sup> Resulta interesante la mención al "lavado de cerebro", porque esto lo lleva más allá de la crítica de la concepción del receptor como mero receptáculo, el lavado implica la desestructuración de los códigos de lectura al mismo tiempo que la formación de nuevos códigos por parte del emisor. Sin embargo, el autor deja la cuestión en simple mención.

<sup>192</sup> Ford, A. et alia: 1985, p. 299.

<sup>193</sup> Ford, A. et alia: 1985, p. 301.

<sup>194</sup> Ford, A. et alia: 1985, p. 300.

Para abonar su tesis, Ford cita la crítica de Mortensen a las teorías que conciben al receptor como “un reaccionador pasivo a estímulos”, que ignora la capacidad humana para seleccionar, ampliar y manipular las señales que les envían<sup>195</sup>. Por supuesto, la revalorización que hace Ford no desconoce el peso y la potencia de los intentos manipuladores mediáticos, lo que niega es la posibilidad de determinar al receptor. En oposición a ello dice: “estoy afirmando la capacidad del hombre, de la cultura del pueblo, para bloquear, desviar, reelaborar o invertir lo que recibe; para crear propuestas a partir de sus necesidades políticas, económicas, culturales o meramente «humanas»; para leer hechos y no palabras; para defender su identidad aun bajo las condiciones más precarias”<sup>196</sup>, con esto el autor “está volviendo a una ancestral reivindicación del hombre común frente a esas concepciones que abierta o solapadamente, desde el autoritarismo o desde la más fina cultura, lo trataron como bárbaro, ignorante o idiota. Como manipulable”<sup>197</sup>.

Como vemos, en este trabajo Ford intenta pensar de un modo más complejo uno de los elementos de la comunicación (la relación emisor-receptor); pero si bien la hipótesis es interesante y fecunda, en este breve artículo no avanza más que hasta lo dicho. La cuestión reviste mayor concreción si pasamos a una obra más elaborada como es *Navegaciones*<sup>198</sup>.

## 14.2 Navegaciones

Este trabajo trata de distintas cuestiones teóricas, nosotros rescataremos exclusivamente aquellas que tengan que ver con los medios de comunicación. En la Introducción el autor plantea algunas problemáticas generales que luego desarrollará. En primer lugar, intenta destacar el aspecto epistemológico: “los avatares de la constitución del campo «comunicación-cultura-medios», campo fuerte en producción, pero débil en sus fundamentos epistemológicos como todo saber transversal”<sup>199</sup>.

Pero además, “este libro se reengancha con una vieja discusión sobre los medios y con la desarticulación del falso binarismo entre «apocalípticos e integrados»... Debajo de esto hay una problemática fundamental: el confundir el estudio de los medios con su apología. O el de criticarlos sin conocerlos y sin conocer la relación de la gente con ellos”<sup>200</sup>. Y sigue: “De ahí las tesis de la massmediatización social y su reverso alternativista, de ahí pensar que los estudios de recepción implican eludir las políticas culturales y comunicacionales, de ahí las barbaries que leemos a menudo sobre los efectos de los medios, usados como taparrabos para no explicar de dónde parten la injusticia social, la violencia, o la desestructuración de las instituciones”<sup>201</sup>.

Otro aspecto que subyace en este libro es el de la historia de los medios y su relación con las tradiciones populares expresadas en géneros y saberes.

<sup>195</sup> Ford, A. et alia: 1985, p. 301.

<sup>196</sup> Ford, A. et alia: 1985, p. 302.

<sup>197</sup> Ford, A. et alia: 1985, p. 302.

<sup>198</sup> Ford, A.: *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires 1996.

<sup>199</sup> Ford, A.: 1996, p. 17,

<sup>200</sup> Es necesario subrayar la preocupación constante del autor, desde estos primeros trabajos, por la relación con la gente, con el pueblo, que en terminos comunicacionales identifica con el receptor.

<sup>201</sup> Ford, A.: 1996, p. 17.

### 14.3 El campo comunicacional

Nos parece interesante empezar señalando la filiación epistemológica del autor a la concepción que piensa a los medios como un “campo abierto” sobre el cual sólo es fructífero un “saber transversal”. Al respecto el *Post scriptum* comienza diciendo: “Cuando me pidieron que diera una conferencia en la Universidad Federal de Río de Janeiro, sobre una nueva teoría de los medios, me asusté. Luego, cuando tuve conciencia de que esto era totalmente imposible, me animé. El estado de este campo es, al mismo tiempo, hiperproductivo y caótico. Me limitaré entonces a algunas reflexiones”<sup>202</sup>.

Que sea totalmente imposible formular una “teoría general de los medios”, significa la existencia de márgenes generosos para pensar. Cuando avanzamos en los planteos de Ford, comprendemos que esta imposibilidad está relacionada con las complejas relaciones que el autor encuentra entre los medios, el desarrollo técnico y cultural de éstos, las culturas populares, los géneros literarios, la historia, la política, etc., es decir, está ligada a una concepción más totalizante del autor que rebaza los márgenes estrechos de un “especialista”; de ahí que el autor se plantee simplemente “algunas reflexiones”.

Así comienza citando un trabajo de Serge Proulox: *La explosión de la comunicación*<sup>203</sup>: “no hay ninguna teoría unitaria sobre los medios que tenga consenso entre las numerosas investigaciones que se desarrollan en las más diversas direcciones. Las teorías aparecen plurales, estalladas en un contexto donde los medios explotan y adquieren cada vez más importancia en nuestras sociedades”<sup>204</sup>.

Y luego un trabajo de Wolton<sup>205</sup> que concluye: “todavía no sabemos nada sobre la televisión”<sup>206</sup>, y es conveniente aclarar que todo esto es afirmado en el marco de la investigación sobre medios que se lleva adelante en la Comunidad Europea.

Por otra parte en la influyente publicación *Journal of Communication* ya en el año 1993 se enuncian una serie de puntos que serían algo así como un diagnóstico del estado actual acerca de la teoría de los medios: “Primero: el prurito de descubrir un paradigma universal de la comunicación ha sido reemplazado por una confortable aceptación del pluralismo teórico... Segundo: La ciencia de la comunicación es incapaz de influir tanto en la práctica del periodismo como en la formulación de políticas comunicacionales. Tercero: La ciencia de la comunicación carece de *status* disciplinario, porque no tiene un núcleo de conocimiento, y su legitimidad institucional y académica sigue siendo una quimera. Cuarto: El campo se encuentra fragmentado como consecuencia de las continuas batallas entre determinismos psicológicos, culturales, económicos, tecnológicos, textuales, que se producen en su seno. Quinto: La cuestión de los efectos de los medios sigue siendo la caja negra

---

<sup>202</sup> Ford, A.: 1996, p. 143.

<sup>203</sup> Breton, P., Serge, S.: *L'Explosion de la communication*, Editorial La Découverte-Boréal, París 1991.

<sup>204</sup> Ford, A.: 1996, pp. 143-144.

<sup>205</sup> Wolton, D.: *Elogio del gran público. Una teoría crítica de la televisión*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992.

<sup>206</sup> Ford, A.: 1996, p. 144.

perpetua de la investigación en comunicación, y aún deja la mayoría de las preguntas sin contestar”<sup>207</sup>

Todo esto, a juicio de Ford, pone en escena la imposibilidad de llevar adelante un estudio serio de la problemática sobre los medios al margen de los estudios humanísticos, semióticos y de las ciencias cognitivas, es decir, la necesidad de desarrollar un “saber transversal”.

Por otra parte, Ford cita a Beniger, para mostrar a partir de las “autoridades” teóricas que pueblan el campo comunicacional, cómo esa transversalidad se da de hecho. En un trabajo sobre la *International Encyclopedia of Communication*, Beniger extrae un ranking en orden de importancia de los teóricos más influyentes en las teorías de la comunicación. El teórico más influyente y más citado en la *Encyclopedia* es Aristóteles, le sigue Platón, en tercer lugar Saussure, y continúan en orden de importancia decreciente Chomsky, Kant, Barthes, Freud, Jakobson, Bateson, Sapir, Peirce, Levi-Strauss, Rousseau, Adorno, Goffman, San Agustín, Milton, Cicerón, etc. “Este ranking señala que la constitución del campo comunicacional, aun en aquellos que se incluyen en él, se hace sobre la base de otras disciplinas”<sup>208</sup> comenta Ford.

Ahora bien, puesta la misma cuestión en terminos de porcentaje a partir de las disciplinas que lo integran, resulta lo siguiente: “Sobre 120 teóricos, la filosofía tiene el 33,3% [que es el porcentaje más alto dentro de la teoría de la comunicación]; la psicología, un 13,3%; la sociología, un 10,8%; literatura el 8,3%; la antropología, un 7,5%; la lingüística, un 6,6%, y la matemática, un 3,3%”<sup>209</sup>.

Lo interesante de este tipo de análisis es que muestra la incertidumbre que reina respecto de la delimitación del campo de la comunicación y la necesidad del entrecruzamiento con otro tipo de saberes. Por eso es que Ford comenta: “En cierta medida se podría decir que bajo el concepto de comunicación todo entra en crisis”<sup>210</sup>, y marca la necesidad de salir de las perspectivas endomediáticas y de la ortodoxia cuantitativa (dos males que Ford identifica). En el discurso endomediático (los teóricos de los medios hablando de los medios), los medios hablan de sí mismos sin tener una exterioridad de sí, de allí la necesidad de reconocer al campo comunicacional como un saber transversal; esto no significa clausurar la discusión mediática, sino la necesidad de que la discusión mediática se abra a otros campos de saber, porque cerrada sobre sí es una discusión vana. Del mismo modo que vana es el estudio meramente cuantitativo.

El problema reside en la construcción y recepción de los mensajes que transitan los medios, los que definen los estudios en «comunicación social» como endomediáticos pueden aportar a la descripción económica de los sistemas de producción y distribución (a la economía de los medios) o a la recepción entendida como medición de audiencia en un marco semejante a las mediciones de opinión pública. Cuando se intenta ingresar, desde esta perspectiva, en los discursos y mensajes mediáticos, en su creación y en su recepción, se termina repitiendo obviedades o realizando mediciones ingenuas.

“Cuando esto se produce, aparece un elemento fundamental como definitorio: el ingreso de los estudios culturales entendidos en un sentido mucho más amplio o diverso al correspondiente en sus orígenes”<sup>211</sup>. Esto, es interesante porque en la obra el autor va a tratar temas que se relacionan con cuestiones de políticas culturales no mediáticas, tales como las leyes de educación que hubo en

<sup>207</sup> Ford, A.: 1996, p. 144.

<sup>208</sup> Ford, A.: 1996, p. 146.

<sup>209</sup> Ford, A.: 1996, p. 146.

<sup>210</sup> Ford, A.: 1996, p. 146.

<sup>211</sup> Ford, A.: 1996, p. 146.

nuestro país y que parecen ser más disciplinarias que los propios medios (el comienzo de la escolarización, por ejemplo). Este análisis del campo de la comunicación, va a llevar a Ford, cuando trate la cuestión de la televisión, por ejemplo, a rastrear las vinculaciones con el sainete, el circo criollo, es decir, con géneros literarios y culturales que circulaban de un modo un tanto periférico<sup>212</sup>. Porque mientras que la escuela, la universidad, el periódico, etc., responden a pautas más disciplinarias, los medios parecieran incluir mayores márgenes de indeterminación<sup>213</sup>.

Continúa Ford: "He elegido estos ejemplos para indicar cómo el campo por un lado se constituye, pero por otro lado lo hace navegando en un conjunto de disciplinas caótico, inabarcable, sin horizontes trasdisciplinarios claros. Su semiosis es infinita. Lo cierto es que detrás de esto queda sepultada la **communication research** o la visión ingenua, aislada, instrumental de los medios, como también el imperialismo semiológico, aunque con más vida, como lo demuestra la incorporación de la semiología a varias disciplinas; de la etnografía a la historia, de los estudios sobre el imaginario y la opinión pública a las investigaciones sobre la comunicación institucional, o los estudios culturales"<sup>214</sup>.

Esta caracterización del "campo comunicacional" lleva a Ford a proponer un "salto hacia un análisis del discurso y los géneros de los medios, y no sólo de ellos, en sus formas de producción y recepción, que no desconozca sus genealogías históricas, sus retóricas, sus verosímiles, sus relaciones con saber y contextos, sus sistemas de construcción de sentido, sus relaciones con la interacción simbólica y la comunicación «no verbal», etcétera"<sup>215</sup>. De ese modo "estalla el campo hacia diversos conjuntos trasdisciplinarios plurales no unificados. Como las ciencias del conocimiento, las ciencias de la comunicación se expanden transversalmente y nos dicen hoy más sobre la reformulación de los estudios sobre la sociedad, la cultura, el conocimiento, sobre la crisis contemporánea que sobre este rubro aparentemente inocuo: la teoría de los medios"<sup>216</sup>. No es raro que la mayoría de los trabajos que aportan realmente al estudio de los medios vengan de especialistas formados en otras disciplinas o de las reflexiones que sobre su propia práctica realizan los actores de los propios medios.

Éste es, podríamos decir, el marco teórico que Ford habrá de suponer en la revisión de algunas cuestiones más concretas que ahora vamos a tratar.

#### 14.4 Culturas populares y (medios de) comunicación

---

<sup>212</sup> Verón muestra la conexión que hay entre las telenovelas y estos géneros, cómo las telenovelas son un acercamiento a la cotidianidad de la gente; en ellas la gente es activa, y así recuerda algunos casos en los que los escritores van adaptando el guión a los requerimientos que hace la gente que llama al canal.

<sup>213</sup> Por otra parte, es interesante este cuestionamiento de la pasividad del público. Canclini, que trabaja esta relación entre lo popular y la cultura de masas, dice que no hay que olvidar que la masificación se produjo mucho antes de la irrupción de los medios: comienza con la conquista y colonización, cuando se impone un único idioma y una única religión a las distintas culturas aborígenes.

<sup>214</sup> Ford, A.: 1996, p. 147.

<sup>215</sup> Ford, A.: 1996, p. 148.

<sup>216</sup> Ford, A.: 1996, p. 148.

Recordemos que mientras lo anterior situaba los problemas dentro de una epistemología del campo de la comunicación, lo siguiente va a tener como objetivo básico la recusación de la dicotomía apocalípticos- integrados y sus variantes para desarrollar formas de pensamiento más complejas. Para ello se propone un primer problema que es de carácter histórico: cuál es el horizonte cultural dentro de cual surgen los medios. La respuesta indica que, aunque no signifique esto agotar sus raíces, los medios tienen un enraizamiento en lo popular en varios aspectos: los géneros tradicionales con los que se relacionan los géneros mediáticos, la presencia de ciertos individuos pioneros con modos de expresión diferentes de los propios la cultura imperante, las pequeñas empresas mediáticas, etc.

“Poner en contacto la(s) cultura(s) de las clases populares con los medios de comunicación es ponerlas en contacto consigo mismas. Esto se debe a que los medios, la cultura de los medios «populares y baratos», nace, en gran medida, marcada y enancada en las tradiciones, los géneros, los saberes y las necesidades cognitivas existentes en las clases populares”<sup>217</sup>.

Y entonces Ford comienza un rastreo que lo lleva más allá del momento de impacto de los medios, ya que llega hasta 1840, con la aceleración de la revolución industrial y el desarrollo urbano: allí empieza a producirse un nuevo tipo de organización social, al mismo tiempo que se da el pasaje de la razón iluminista a la razón positivista (ambas son educadoras) en fuerte contradicción con las culturas de las clases populares. Pero los medios, para Ford, inicialmente no sufren la sistematización de la educación tradicional, sino que parecieran hacerse cargo de zonas desplazadas por la razón modernizadora. “La razón modernizadora va a tener como eje a la escuela y como agente al Estado, frente a esto las culturas populares que no queden sintetizadas por el Estado y sus instituciones, van a tener en los medios una vía de escape o, por lo menos, un intersticio en el cual pueden decir su palabra”<sup>218</sup>. Esas culturas populares que no hacen a la razón positivista educadora, las describe Ford como “culturas del afecto y del sentimiento, del azar y de la incertidumbre, del misterio y de lo negro, de la actuación y de la improvisación, del humor y la irrespetuosidad, de la aventura y la función exploradora, de lo oral y lo no verbal, de la cotidianeidad y de la construcción cotidiana de los sentidos, del juego, las fiestas, la simulación y el entrenamiento”<sup>219</sup>. Pues bien, estas culturas “fueron desjerarquizadas por las culturas oficiales -aquellas que desde el Estado, o no, cumplían un rol organizador en la sociedad- que las consideraban bárbaras, irracionales”<sup>220</sup>.

Frente a las instituciones educativas del aparato estatal, los medios posibilitan a las culturas populares “intersticios” o “vías de escape” para su realización. Esto no quiere decir que Ford revalorice las formas culturales mediáticas como expresión de una auténtica cultura popular, liberadora, etc., pero tampoco significa que las culturas populares se desarrollaron de un modo totalmente marginal respecto a la cultura oficial. La cuestión es más compleja. Si se tratase de un fenómeno marginal y nada más, esto, además de ser históricamente inexacto, no tendría ninguna fecundidad en nuestros días. Creemos que aquí el autor está pensando esto como intersticio, como intercrucamiento, como entremezcla en la que no hay una divisoria nítida.

Y esta ambigüedad en la constitución y desarrollo de la cultura mediática, implica también la distinción entre distintas lógicas. Frente a una lógica única encarnada en la educación letrada y

---

<sup>217</sup> Ford, A.: 1996, p. 149.

<sup>218</sup> Ford, A.: 1996, p. 149.

<sup>219</sup> Ford, A.: 1996, p. 149.

<sup>220</sup> Ford, A.: 1996, p. 149.

viabilizada por las instituciones estatales, Ford mostrará la existencia de una pluralidad de lógicas articuladas mediante complejas relaciones.

Por eso dice: "los medios avanzaron sobre esto desde una lógica que no era la del saber transmitido escolar, institucional o estatalmente, sino desde la dinámica de las pequeñas empresas «aventureras» y de los intelectuales pobres que trabajaban en ellas, que establecían, en gran parte desde afuera de la legislación -lo comunicacional casi siempre antecede a su legislación<sup>221</sup> (...), un complejo y «negociado» diálogo con las culturas de las clases populares (a las cuales también representaban), con sus fuertes residuos y su reciclamiento en la urbe industrial, y también con las transformaciones que producían los nuevos espacios y tiempos de la vida cotidiana, el desarrollo tecnológico y las nuevas lecturas provenientes de las necesidades informacionales y comunicacionales que nacían con todo esto"<sup>222</sup>.

Esto quiere decir que no se pueden pensar los medios sin considerar además el desarrollo de los medios en un contexto que también está en desarrollo y que, por lo tanto, presenta también espacios, intersticios, posibilidades de generación de nuevos saberes, de lo contrario esto llevaría a pensarlos como parte de un universo cerrado.

Y por otro lado, es necesario tener presente la historicidad de los medios en relación con el horizonte cultural popular que los contiene. En este sentido el gran déficit de los análisis estructuralistas es haber perdido esa dimensión de la conciencia histórica. En oposición a esto, Ford relaciona la cuestión de los medios con los géneros ligados a la cultura popular: el sainete, el radioteatro, etcétera.

"Pensar que este proceso puede ser reducido, absorbido o explicado sólo desde las lógicas del capitalismo, es como pensar que las culturas de las clases populares son «esencialmente» lúdicas o pasivas en los procesos de industrialización, urbanización y modernización. (La crítica elitista a la migración interna, típica en nuestros países, forma parte de este conjunto)"<sup>223</sup>.

"Estamos señalando que los medios nacen encadenados con las culturas populares anteriores y no sólo con su género sino también con sus saberes, con sus estrategias cognitivas; géneros y saberes que no pueden ser vistos como «tradicionales» pues son zonas constitutivas de la cultura del hombre reprimidas por las culturas oficiales del capitalismo. Y esta afirmación no sólo explica los orígenes, sino lo que va a seguir siendo, hasta hoy, una estrecha y compleja relación"<sup>224</sup>.

"En estas problemáticas actúan varias lógicas, lo que estoy señalando no es una apología de los contenidos de los medios ni de la industria cultural del capitalismo, sino otro conflicto que se inserta en sus fisuras. Su puesta en escena de formas de comunicación y conocimiento no jerarquizadas por las culturas institucionales, e incluso no tomadas en cuenta por las políticas culturales y comunicacionales progresistas, como tampoco por las educativas"<sup>225</sup>.

Una referencia constante y que resulta de interés es que la reflexión no sólo implica un punto de vista teórico frente a la problemática comunicacional, sino también un punto de vista crítico frente

---

<sup>221</sup> Es interesante esta relación entre medios y legislación, que es un problema de la tecnología en general. Este es un problema jurídico porque la tecnología genera un espacio de novedad que inmediatamente produce conflictos con la ley: la clonación, los sistemas de reproducción asistida, etc., son problemas que aparecen a partir de las innovaciones técnicas y las lagunas legales.

<sup>222</sup> Ford, A.: 1996, p. 151.

<sup>223</sup> Ford, A.: 1996, p. 151.

<sup>224</sup> Ford, A.: 1996, p. 152.

<sup>225</sup> Ford, A.: 1996, p. 153.

a las políticas educativas; es decir, la comunicación no es un fenómeno autónomo, sino que está relacionado con las diversas políticas que el Estado, o los monopolios, o el mercado, intentan desarrollar. Y aún en esa instancia siguen habiendo fisuras.

#### 14.5 Olmedo

Un ejemplo de configuraciones culturales cognitivas lo constituye para el autor en la figura de Alberto Olmedo. El caso de Olmedo es sugerente, como lo muestra que muchos de los autores nacionales que teorizan sobre los medios han tomado de uno u otro modo esta figura. "Este es un caso sobre el cual circulan muchas explicaciones superficiales y estereotipadas -de la alineación y la evasión a las lecturas eticistas sobre la crapulosidad, lo procaz, etcétera.-"<sup>226</sup>, dice Ford. Y a continuación nos propone distintos efectos que se generan a partir del fenómeno Olmedo:

a) "la recuperación simbólica del cuerpo (en la puesta en escena o en la exacerbación de la comunicación a través de lo gestual, de lo «no verbal»)", b) "los procesos de construcción de sentidos (en los recursos aleatorios y oportunistas de la «sanata»"; c) "la desagregación del «doble sentido» en los recursos metacomunicacionales"; d) "la desestructuración de las formas institucionalizadas de conocimiento (desde los mecanismos horadores, antifundamentalistas, relativizadores y también distanciadores del humor)"; e) el cuestionamiento a partir de la improvisación y la actuación.

El análisis de este caso, como un ejemplo particular de las problemáticas tratadas permite afirmar que: "hay problemas, conjuntos culturales que no han sido jerarquizados por la razón iluminista y positivista, y que estuvieron en las culturas populares anteriores, que se filtraron en los medios y que hoy persisten tanto en estos como en saberes e intercambios simbólicos no massmediáticos. Y también en disciplinas científicas que intentan explicar el desorden, el azar, el caos, la complejidad, temas que son partes substanciales de la cultura humana.

Y esto es importante para salir de las explicaciones estereotipadas de la popularidad de los medios, desconociendo las múltiples lógicas que subyacen en su recepción, o en cómo ésta, a través de complejas mediaciones pesan el mensaje. O cómo forman parte de relaciones culturales: ver espectáculos o admirar a un actor no son signos de mera pasividad. Hay momentos «receptores» en la cultura. Negarlos es como pensar que el hombre sólo se estructura sobre el «hablar» y no también sobre el «ver» y «escuchar»<sup>227</sup>.

---

<sup>226</sup> Ford, A.: 1996, p. 152.

<sup>227</sup> Ford, A.: 1996, pp. 153-4.

## ANEXO

De nuestra participación en el 2º Congreso de Facultades y Carreras de Comunicación Social realizado en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata, denominado «Comunicación y Política: los desafíos de la democracia mediatizada», hemos considerado pertinente hacer el relevamiento de algunas ponencias, en las cuales se ejemplifican algunos de los conceptos claves que guiaron esta investigación.

Un grupo de investigación de la Universidad Nacional de San Juan realizó un estudio de caso titulado *Comunicación Política: Estrategias mass mediáticas y su relación con los procesos electorales*. El equipo se puso como objetivo analizar interdisciplinariamente la propaganda gráfica y televisiva de los sublemas que compitieron en la elección a gobernador en los años 1995/96, con el propósito de relacionar la propaganda política de cada contendiente con los resultados electorales, aunque “sin desconocer que estos últimos están determinados por la praxis política de los candidatos, el contexto político-institucional, la normativa vigente en el proceso electoral, las características particulares de candidatos y partidos, y las acciones prácticas de propaganda y contrapropaganda que implementan en la lucha por el acceso al poder”<sup>228</sup>.

Es decir, que los comportamientos electorales no tienen una relación directa con los mensajes de los medios y que en la decisión de los ciudadanos hay factores no ponderables como el mencionado como “praxis política”, que son los que finalmente deciden los resultados, lo cual nos está indicando que dicho concepto excede lo massmediático.

Partiendo de este reconocimiento el equipo en cuestión se abocó al análisis semántico de los mensajes de las campañas intervinientes, atendiendo a dos tipos de unidades de análisis:

- Los resultados electorales de los sublemas que intervinieron y
- Los avisos propagandísticos aparecidos en el Diario de Cuyo (diario local de mayor tirada) y en la T.V. (Canal 8, único canal abierto de la provincia de San Juan)

Concluyen que: “en el sublema ganador coexisten ejes motores afectivos mixtos con un buen aprovechamiento de la imagen del candidato y de su manejo de la dramaturgia televisiva”<sup>229</sup>, pero antes se nos advierte que en el sublema triunfante se puede ver que “la estrategia comunicacional se corresponde con la praxis política del candidato (comunicación directa, discurso), determinada por la crisis político-institucional sanjuanina. Esto explicaría el resultado electoral, aún habiéndose utilizado escasamente el medio gráfico”<sup>230</sup>.

Analizado este fenómeno y la utilización de los recursos massmediáticos que pudieron haber gravitado en los resultados electorales, se intenta estudiar el “posicionamiento” del candidato en períodos de calma electoral. Se trata ahora de observar cómo se va construyendo la “imagen del candidato”, la que es definida como “el lugar de estructuración ideal entre las demandas de la gente y las propuestas de un candidato”.

Por lo tanto queda refutada la tesis de que dicha imagen sea una mera construcción de los medios, ya que en este concepto acontece la articulación de tres polos, a saber: el emisor (candidato-medios), los mensajes (contenidos, múltiples discursos) y los receptores, esto es, cómo los ciudadanos van formando y consolidando las representaciones del candidato.

<sup>228</sup> AA. VV.: *Periodismo y política en la cultura mediática*, Ediciones de Periodismo y Comunicación, UNLP, La Plata, 1997, p. 42.

<sup>229</sup> *Op. Cit.*, p. 46

<sup>230</sup> *Op. Cit.*, p. 44

En otra ponencia<sup>231</sup> se describe el trabajo de campo llevado a cabo por un equipo en un barrio popular de la ciudad de Santa Fe. Este estudio nos interesa porque centra su atención en los sujetos y su pertenencia a un mundo desde el cual produce sentidos: "Referirse a un individuo que construye las imágenes con un sentido particular implica hablar de un sujeto situado en un punto especial de la trama que teje con otros. Este cruce de coordenadas sociales es el que liga al individuo con la realidad, faro desde el cual reconstruye el mundo y produce sentidos, tan innumerables como los posibles nudos de la red"<sup>232</sup>. Tales significaciones se materializan en diversos textos, uno de ellos es el televisivo. Se advierte que la T.V. se toma aquí como un modo de acercarse a las representaciones y a la vida concreta de una comunidad (barrio Pompeya de la ciudad de Santa Fe). La T.V. junto con otras tramas de la red nos muestra cómo se va configurando una visión social, en la que se puedan percibir algunos rasgos de la politicidad de la vida cotidiana.

Con este objetivo procuraron elaborar un registro empírico de las impresiones de la gente a través de charlas y encuestas. En el relato se reconoce que esta compulsión superó los propósitos inicialmente trazados: "Intentamos, registrar y sistematizar las representaciones que este grupo construye sobre la política en dos dimensiones: la de la escena pública construida en la pantalla de televisión y la de la vida del propio barrio"<sup>233</sup>. Se parte de la sospecha de que entre ambas escenas (la general y la cercana) no hay continuidad sino ruptura.

Se hace notar que es la pantalla televisiva el contacto más intenso que mantienen los miembros del barrio con la problemática social a gran escala, tematizada en los noticieros y programas de opinión política. Pero al mismo tiempo también se señala que en este caso los individuos no se sienten implicados en la escena. En cuanto a los programas de ficción, telenovelas y espectáculos, se observa que: "instauran la posibilidad especular de un código de reconocimiento y de una representación"<sup>234</sup>. Así, lo "real" son "cosas que pasan", dicho en tercera persona; en cambio lo "ficcional" revela un mayor grado de implicancia y de identificación: "En síntesis, tendríamos indicios para pensar que, mientras entablan un vínculo más bien distante e indagatorio con el acontecer, son los relatos de la ficción y la espectacularización los que ofrecen a los actores que nos interesan la posibilidad de capitalizar la oferta simbólica de la pantalla como un modo de reconocerse en el espacio de lo público"<sup>235</sup>.

También surge que la forma en que los actores sociales jerarquizan lo más importante de la escena pública que aparece en la T.V., depende de la situación socio económica en la que están inscriptos. La T.V., de acuerdo con esto, no segmentariza el espectro social, sino que ya se encuentra con un público segmentado.

Más adelante centran su atención en el espacio barrial y las formas que asumen los lazos sociales: "Hay un lazo estrecho entre las prácticas institucionales y la socialidad cotidiana de los contactos personales, de los encuentros y las relaciones entre vecinos, amigos y parientes"<sup>236</sup>. En esta esfera se observa un alto grado de pertenencia y participación, ya que la vida cotidiana en el barrio no es sólo el ámbito más propio, sino además un sostén simbólico en el cual transcurre el quehacer social y político, en el que se entablan las disputas por espacios de poder y por el prestigio.

<sup>231</sup> **Espacio barrial y representación de lo político**, por Aurora Ruiu, de la Universidad Nacional de Entre Ríos, publicada en la obra citada, pp.125 y ss.

<sup>232</sup> *Op. Cit.*, p. 125

<sup>233</sup> *Op. Cit.*, p. 127

<sup>234</sup> *Op. Cit.*, p. 128

<sup>235</sup> *Op. Cit.*, p. 134

<sup>236</sup> *Op. Cit.*, p. 136.

A modo de conclusión el equipo investigador expone algunas inquietudes e incertidumbres que invitan a la reflexión, citaremos dos de ellas:

1) En cuanto al acontecer en la gran escena televisiva, los encuestados manifestaron no reconocer figuras que encarnen sus intereses y necesidades. Es decir, se percibe un hiato entre representantes y representados en el espacio público a gran escala: "En este modelo, el significado de la representación parecería agotarse en la delegación"<sup>237</sup>.

2) También se puso de manifiesto la ausencia de menciones explícitas a la "democracia". Se presume que esto se debe a que su sentido se reduzca y confunda con el de "política", lo que pareciera revelar cierto extrañamiento de estos sujetos respecto del escenario político general. Sin embargo, hay una politicidad que tiene que ver no con el universo mediatizado de la T.V., sino con su propia dinámica barrial.

En la ponencia de Patricia Fasano, titulada **Consumo televisivo y participación: "La política siempre trae cola"**<sup>238</sup>, resultante del trabajo de campo efectuado dentro del mismo proyecto de investigación antes mencionado titulado *Socialidad, vida política y prácticas comunicacionales*, se trata de establecer relaciones entre el consumo televisivo y la participación política. Partiendo del supuesto de que tanto el consumo televisivo como la participación política son "dos tipos de relaciones que la gente entabla con la escena de lo público"<sup>239</sup>, la autora, basándose en encuestas efectuadas en los barrios Anacleto Medina Sur (Paraná) y Villa del Parque (Santa Fé), sostiene que se puede ver una vinculación "entre el consumo de ciertos géneros televisivos y ciertas modalidades de intervención práctica en las zonas de lo «público común» de la socialidad cotidiana. Concretamente nos referimos a la conexión entre *participación «política política»* y *consumo del género «informativo noticioso»*, como así también entre *participación «política social»*, sobre todo *dentro del barrio*, y el *consumo de los géneros «informativo otros», «comedias»* y *«variedades»*. Si bien la agrupación de estos tres géneros resulta muy amplia, cierto es que a grandes rasgos lo *informativo noticioso* se diferencia gruesamente de todo lo *no-noticioso* en cuanto a la pretensión de representación de la realidad. Por ahora, sólo podemos llegar hasta aquí para apuntar que *allí «algo» pasa*, aunque no sepamos qué"<sup>240</sup>. Si bien es interesante el intento de encontrar una relación estadística entre ciertas modalidades de intervención práctica y ciertos géneros televisivos, pareciera que las relaciones extraídas de las encuestas son excesivamente precarias e inconsistentes. En primer lugar, la contraposición del género "informativo noticioso" a los otros géneros caracterizados como "no-noticiosos" no es precisa, puesto que no tiene en cuenta la hibridación de los géneros. Por un lado, los géneros que se oponen al "informativo noticioso" incluyen cada vez más "noticias", comentan y reflexionan sobre las noticias y las suponen. En segundo lugar, si bien el género "informativo noticioso" mantiene un relación estrecha con la "representación de la realidad", los otros géneros mencionados también lo hacen y no podrían ser caracterizados como "ficción" o "irrealidad".

En estas dos investigaciones empíricas se ponen de relieve las categorías que han orientado nuestro trabajo. Por ejemplo, detrás de toda situación de comunicación subyace la inconsciente gravitación del "mundo de la vida". Es así como los efectos de los mass-media se ven limitados por su contextualización socio-cultural. En el primero de los trabajos relevados, el concepto de "praxis política" y, en el segundo, el de "lo cotidiano" funciona en el sentido apuntado.

<sup>237</sup> *Op. Cit.*, p. 140.

<sup>238</sup> AA. VV.: *La Comunicación y la Política desde y en la Organizaciones Sociales*, Ediciones de Periodismo y Comunicación, 6, UNLP, La Plata, 1997, pp. 45-59.

<sup>239</sup> *Op. Cit.*, p. 46.

<sup>240</sup> *Op. Cit.*, pp. 58/59.

Asimismo es conveniente destacar las relaciones que estos estudios empíricos permiten establecer con conceptos tales como la formación de las subjetividades a partir de las prácticas discursivas que, como señala Laclau conllevan una indecidibilidad y contingencia inmanentes; o, en conceptos levinasianos, toda subjetividad se constituye como identificación, lo cual implica una permanente y contingente puesta en acción.

## CONCLUSIONES

## 15.1 Justificación de la clasificación

La postura de Jankilevich podría clasificarse dentro de la categoría de la *identidad* en tanto sostiene un determinismo de la libertad y de la democracia. Esta perspectiva supone una idea de la naturaleza del hombre que es libre y debe desarrollarse. Según ella, hay una "necesidad de la expresión", una "necesidad de la libertad" que busca sus canales de expresión y descubre y construye la historia de acuerdo con esta necesidad. Los medios de comunicación fueron inventados para satisfacer aquella necesidad de expresión y aquella libertad.

Esta necesidad constitutiva de lo humano puede también ser pensada como *diferencia*. Sería así una contracara de los frankfurtianos sólo en la valoración de los efectos, pero suponiendo una misma lógica. Los autores de la Escuela de Frankfurt parten de una valoración: la razón está enferma y no hay forma de rectificar la enfermedad; Jankilevich parte del supuesto de que la razón es un efecto de la salud, de la libertad, y no hay forma de "enfermarla".

Los trabajos de Beatriz Sarlo son menos ingenuos, más corrosivos y, también, más pesimistas que el de Jankilevich, no obstante lo cual, comparten algunos supuestos básicos. Ante todo: una perspectiva ilustrada. Mientras Jankilevich confía en las potencialidades innatas de la libertad humana, Sarlo apela a las "luces" de la *alta cultura* como último bastión siempre resistente a los embates de la racionalidad instrumental del mercado, que parece haberlo contaminado todo y, en particular, las débiles y manipulables identidades populares. En ambas posturas subyace una misma lógica de la *identidad*: una misma racionalidad determina el curso de la historia y la cultura, ya se la conciba como una naturaleza humana inalienablemente libre o como una racionalidad crítica, acorralada por la masificación mediática y la fragmentación de las identidades populares, pero nunca vencida ni sojuzgada. Además Sarlo, a diferencia de Schmucler, desestima la posibilidad de conciliar crítica y masividad, conflicto e integración.

Schmucler reivindica la actitud de los primeros frankfurtianos frente a la posición acrítica contemporánea respecto de los medios. Sin embargo, no propone la relectura de un Frankfurt identitario, donde aparece un determinismo fuerte, sino una en la que puedan jugar, en el sentido más lúbil, las mismas categorías, ubicándolas como éticas de la contingencia, pero también de la valoración. Lo que le interesa es *eliminar el determinismo* de la Escuela de Frankfurt y, al mismo tiempo, permitir la valoración crítica. Esto no implica una ética de la diferencia, donde cada discurso tiene su propia legitimidad, sino un criterio universal de valoración a partir del cual se puedan evaluar todas las instancias, en este sentido Schmucler podría ser situado dentro de lo que llamamos una "lógica de la identidad". Él parte del supuesto de que los medios en gran medida manipulan y someten (en esto está de acuerdo con Frankfurt), pero, por otro lado, percibe que el pensamiento frankfurtiano no es fructífero porque plantea un sistema alienante; eso lo lleva a abrir el discurso a otras propuestas metodológicas, por ejemplo las funcionalistas, para enriquecer la reflexión sobre los medios.

Es interesante el intento de Schmucler de interrelacionar funcionalismo y marxismo en la lectura de ciertos conflictos, pero esta propuesta no la efectiviza en su consideración de los medios. Trabajar en esta línea, conjugando los aportes del marxismo que denuncian los efectos alienantes de la ideología y los del funcionalismo que rescatan sus aspectos de integración social, es una tarea pendiente para las investigaciones sobre el papel social de los medios de comunicación.

También Laclau plantea el problema del conflicto y de la integración social: contra la utopía liberal de Richard Rorty, que afirma que en una sociedad liberal ideal todos los conflictos se resolverían

por la conversación y el consenso, Laclau sostiene que, por una parte, el antagonismo es un factor constitutivo de las relaciones sociales y, en consecuencia, no es posible eliminarlo y, por otra parte, las relaciones conversadas y consensuadas implican siempre cierto uso de la fuerza (aun cuando sujeta a reglas regulativas).

Si relacionamos la posición de Schmucler con las éticas de la *diferencia*, encontramos que en éstas la única jerarquía es el umbral del respeto por el otro, pero no valoran los contenidos (su perspectiva es formal); en cambio, Schmucler plantea la posibilidad de valoración. Para él los medios no son determinantes aunque haya en ellos una tendencia a serlo. Pero, si bien no es determinista, afirma una objetividad de lo social, por lo que no es un teórico de la diferencia ni de la contingencia, en la que todo se construye a través de los discursos. Las jerarquías se establecen desde *horizontes* que son posibilitados por las tradiciones. Para Schmucler los medios son en parte alienantes (no se puede negar la manipulación), pero, por otra parte, no imposibilitan la crítica. Por eso, ubicaremos su postura dentro de la categoría de *identidad*, en tanto afirma una objetividad social, que puede ser comprendida, explicada y valorada por la razón o por la ciencia. Esto supone una conciencia lúcida que detecta la manipulación desde un ámbito no alienado, no manipulable, y que así puede tomar distancia de lo dado y ver aquello que lleva a la pérdida de la libertad.

Al igual que los frankfurtianos, Schmucler ve la dominación como instrumentalización de toda experiencia y de toda praxis de la vida social; mientras el arte y la religión preservarían su potencial crítico. Es en este sentido que este autor podría ser encuadrado en el plano de la *diferencia*, si entendemos por *identidad* la lógica que intenta capturar toda la experiencia bajo una sola ley, la de la razón científica, que se ha revelado como instrumental, pues la libertad -el otro polo del dominio-, es la sujeción a valores culturales afirmados en la memoria.

Claro está que la categoría de *diferencia* no puede ser concebida de manera abstracta, ya que hay diferencias que tienden a absorber a otras, y así se cae nuevamente en la identidad. Levinas diría que todas las lógicas se comportan de esta manera exclusivista, motivo por el cual sostiene el derecho a la diferencia desde una ética y no desde una hermenéutica. En cambio Schmucler intenta jerarquizar (diferenciar en sentido vertical), para lo cual es necesario adherir a alguna lógica, la que así presentada sería -desde la perspectiva de Rorty- totalitaria.

Si bien tanto Laclau como Schmucler hablan de *horizonte*, hay una diferencia. Para Laclau horizonte es algo que no cierra nunca, un ideal regulativo en el sentido kantiano, para Schmucler, en cambio, hay un pasado, una tradición, que permite que ese horizonte se vaya corriendo hacia adelante. En Laclau es una mera ficción, es decir, es la imposibilidad de la universalidad, porque todo particular que quiere ser universal termina develándose como particular; en cambio, en Schmucler hay una tradición que va produciendo ese corrimiento del horizonte hacia adelante. El horizonte en Schmucler cierra, da contenido; en Laclau abre, porque cuando la particularidad quiere estructurarse como hegemónica y universal, ahí aparece fracturada. Son dos formas de entender el horizonte. Lo que tienen en común es que todo particularismo, para no quedar aislado, tiene que tener un horizonte común de universalidad.

El concepto de *horizonte* en Schmucler puede ser entendido como actos valiosos de la tradición, como aquello que resiste a la captura de los *medios* que tienden a manipular. Piensa la relación entre los medios y el receptor en dos sentidos: los medios procuran disciplinar o adaptar (y no pocas veces lo logran) pero también quien recibe el mensaje puede reformularlo y reinterpretarlo de un modo no coincidente con la intención del emisor. Este aspecto, señalado por Schmucler en el acto comunicacional, sólo está esbozado.

Si entendemos la *identidad* en un sentido determinista, no podemos ubicar la posición de Schmucler dentro de esta categoría. Pero, si tenemos en cuenta que la *diferencia* es una de las modalidades de la misma tradición, entonces puede ser clasificado dentro de las categorías de *diferencia* y *horizonte* (de y desde la totalidad que conforma la tradición universalista occidental). Dentro de esta tradición hay elementos que tienden a la universalización y a la manipulación y otros que tienden a la diversidad. Cuando reivindica la alta cultura o las vanguardias artísticas como el lugar actual de la crítica, se mantiene en la perspectiva de la Escuela de Frankfurt, porque la ciencia, que ha sido que ha sido asimilada al discurso eficientista, ya no es el lugar de la crítica, la que tiene un canal de expresión en el arte o la religión. Pero, en todo caso, el concepto de horizonte se entiende como horizonte de la totalidad, no es un horizonte de trascendencia como en Levinas, Schmucler rescata la diferencia desde la identidad, Levinas rescata la diferencia desde la alteridad.

Eliseo Verón, al igual que Laclau, replantea la relación entre lo imaginario y lo real. Coherente con los supuestos de la lingüística y la semiótica estructuralistas, Verón concibe lo real como un sistema de signos, como una estructura semiótica, en el que se disuelve la diferencia y la separación entre lo que un individuo dice o hace en el ámbito de lo cotidiano y lo que un personaje de telenovela dice o hace en el ámbito de la "representación". Lo seductor de este esquema interpretativo es que parece ofrecer un marco teórico para comprender *cualquier* acción significativa, resolviendo o disolviendo los problemas y las "anomalías" resultantes de los estudios que mantienen las oposiciones entre ciencia e ideología, entre hechos y representaciones, entre realidad y ficción, entre verdad y apariencia.

En el esquema conceptual que hemos construido, Verón se ubica claramente dentro de la categoría de *estructura* o *sistema*. Sus trabajos sacan provecho de la coherencia y homogeneidad que resultan de los supuestos teóricos estructuralistas y, en este sentido, aportan un instrumento novedoso y creativo en los estudios sociales, particularmente, en el ámbito de la comunicación. No obstante, el concepto de *discurso* construido por Laclau y Mouffe pone de manifiesto las limitaciones del marco estructuralista. Apropriadose de los resultados de las filosofías analíticas y la hermenéutica, estos autores señalan la insuficiencia del concepto de estructura para comprender los procesos sociales. La objeción central cuestiona la identificación del concepto de estructura con el de sistema cerrado. Paul Ricoeur ha demostrado que la distinción hecha por Gottlob Frege entre el sentido y la referencia, dentro de los límites de la teoría lógica, "vale en principio para todo discurso"<sup>1</sup>. Sobre esta misma base, Laclau y Mouffe sostienen que todo discurso tiene una exterioridad que lo constituye y es, en consecuencia, esencialmente abierto, resultando imposible encontrar un punto de sutura.

El cuestionamiento de Laclau y Mouffe no se dirige a la disolución de la distinción entre realidad y ficción efectuada por el estructuralismo, sino contra la identificación entre estructura y totalidad cerrada. Es precisamente esta clausura de la totalidad estructural la que da la apariencia de coherencia y consistencia a los análisis estructuralistas, a la vez que los hace inadecuados para dar cuenta de los antagonismos, de los conflictos o del devenir de las identidades de los agentes sociales. También Schmucler, García Canclini y Argumedo señalan esta falencia en los estudios estructural-funcionalistas. Argumedo critica a estas orientaciones por haber conducido a que las ciencias sociales consideren el proceso histórico como sujeto a la inercia propia de las fuerzas productivas materiales. Tal proceso, que se supone al margen de la voluntad de los hombres, sirve de fundamentación y justificación a las empresas etnocéntricas imperiales de las naciones desarrolladas del hemisferio norte.

---

<sup>1</sup> Ricoeur, P.: *La metáfora viva*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1977, p. 326.

Como Schmucler, Argumedo intenta distanciarse del economicismo y del determinismo pero, a diferencia de aquél que se mantiene en el plano de la identidad/diferencia, Argumedo incluye toda estructura económica dentro de bloques político-sociales. En tanto sostiene que la experiencia histórica muestra que las prácticas de resistencia a la dominación constantemente se renuevan, para ella quedan invalidadas las hipótesis (Frankfurt, Sarlo) que afirman la existencia de una conciencia enajenada de los sectores populares en las regiones subordinadas.

Los medios de comunicación masiva contribuyen -desde la perspectiva de Argumedo- a la legitimación del dominio de un proyecto estratégico, pero no lo determinan. Por esta razón, la concepción de esta autora sobre los bloques político-sociales, sobre los proyectos estratégicos y sobre la hegemonía, puede ser caracterizada dentro de la categoría de la *ambigüedad*.

Si bien Argumedo afirma que la defensa de las identidades culturales ha cumplido un papel revolucionario en el Tercer Mundo, su planteo no se encuadra dentro de la categoría de la *identidad*, ya que las diferentes identidades nacionales y culturales no pueden ser unificadas dentro de una totalidad que las comprenda. La identidad cultural es irreductible y toda pretensión de dominio en este sentido es éticamente injustificable. El llamado que la autora hace a la unificación de los pueblos de América Latina no pretende suprimir las diferencias, sino construir un bloque que permita enfrentar las fuerzas superiores de la globalización y la planetarización de la economía de mercado. Que el dominio sobre las acciones de los agentes sociales se ejerza por las estrategias políticas y no por la determinación económica, no implica que ese proceso sea azaroso o que no haya condiciones de ningún tipo, sino que la instancia decisiva es la política. Tampoco se infiere de lo anterior que no haya coherencia en las acciones de los distintos bloques conformando una suerte de *sistema*, caracterizado por una lógica común. En la medida en que la instancia última es estratégico-política, la concepción de Argumedo se encuadra mejor en la categoría de *ambigüedad* que en la de *sistema* o *estructura*.

En cuanto a Landi, podría ubicárselo en la categoría de *ambigüedad* en tanto toma en consideración a los públicos y señala la mezcla de los géneros. No hay una manipulación completamente exitosa de los medios en cuanto efecto, aun cuando exista como intención. Argumedo y Landi, a diferencia de las posturas teóricas de la identidad/diferencia, señalan lo político como la instancia preeminente. Lo político, a diferencia de lo económico, es siempre un campo difícilmente homogeneizable o reducible a relaciones simples de determinación; por eso, sin negar las relaciones de manipulación, las encuadran dentro de un campo múltiple y abierto.

Como Eliseo Verón, también Oscar Landi disuelve la dicotomía entre lo real y la ficción, considerando que el lenguaje construye la realidad. La política es un arte, el lenguaje es un arte; y en el arte no se habla de determinación sino de reglas que guían una praxis singular. Para Landi, como para Argumedo, los medios de comunicación no son sujetos sino instrumentos de los que se valen los sujetos sociales, aun cuando contribuyen a la formación y constitución de las identidades políticas y sociales. Los medios *median*; detrás de esta perogrullada nos es posible comprender que con la transformación de los agentes políticos y sociales cambian también las formas de representación y de *mediación* política y social. Landi busca describir esta transformación, y en la persecución de su objetivo, muestra que no es posible hacerlo con las categorías tradicionales elaboradas por las ciencias sociales, así como las prácticas de los nuevos agentes sociales muestran que las formas tradicionales de representación y mediación resultan obsoletas para cumplir su función en tiempos acelerados como los actuales.

Es un mérito de los trabajos de Oscar Landi el haber llamado la atención sobre la falta de análisis de la recepción. La multiplicidad de sectores socioeconómicos, culturales, étnicos, etc., que antecede a cualquier comunicación masiva, imposibilitan que el concepto de "público" sea homogéneo.

Esto, que así puede ser considerado una condición *a priori* de la comunicación, hace que los géneros televisivos no puedan ser unificados y que sean “impredecibles” las preferencias de los públicos, depotenciándose así los intentos de manipulación. Las primeras teorías de la comunicación con su división binaria emisor/receptor muestran su inadecuación cuando se analiza la recepción. El “receptor” no es solamente receptor, ni meramente pasivo. Schmucler intenta resolver la cuestión hablando de “usuario” y no de “receptor”, pero este nuevo concepto tampoco es adecuado porque, si el concepto de receptor no tiene en cuenta que él es también y al mismo tiempo emisor, actor, productor, etc. y así reduce la realidad compleja de la comunicación al esquema binario simple “emisor/receptor”; el concepto de usuario reduce el proceso de comunicación al esquema económico del mercado de servicios, lo que supone que los servicios están dados (no permitiendo ver que son construidos o producidos). Además, al considerar al servicio como “algo que está ahí”, como algo natural, no construido, como un recurso disponible, tiende a reducir las relaciones sociales complejas a relaciones simples entre cosas, tiende a reificar las dimensiones humanas y culturales. Nunca somos meros “usuarios”, sino que establecemos relaciones de comunicación, de diálogo, de conversación.

Para Landi los medios de comunicación contribuyen a la construcción de la realidad en tanto le dan existencia y la sostienen en la opinión pública. Los medios son un instrumento artístico y, como cualquier instrumento artístico, están sujetos a ciertas reglas y a cierta disciplina. Este un instrumento amplía el espacio social a demandas, manifestaciones o expresiones que estaban circunscriptas a los tortuosos caminos de la burocracia y de las “representaciones” tradicionales.

El concepto de “mezcla de los géneros” adelanta y se entrecruza con el concepto de “hibridización” de García Canclini. Para Landi los medios son esencialmente ambiguos en tanto determinan y no determinan, conforman géneros y los mezclan. Contraponiéndose a las tesis de Frankfurt y de Sarlo, Landi sostiene que los procesos democráticos no son fundamentalmente racional-argumentativos, sino retóricos. Desde una posición, en este aspecto, similar a la de Landi pero con otros términos, Laclau y Mouffe diferencian entre racionalidad y razonabilidad.

La polémica entre Sarlo y Landi aporta nueva luz al concepto de crítica. Para este último, el espectador tiende a ver todo lo que pasa por la pantalla del televisor como “ficción”, los distintos géneros son reordenados por los espectadores en diversos grados de “realidad” que no se corresponden con los grados que, por ejemplo el estructuralismo, supone propios de cada género. En esas prácticas la telenovela puede ser considerada más real que el noticiero o que el programa de actualidad política; lo que es censurado o autocensurado en los noticieros, aparece indirectamente en el género telenovela o en el género cómico. Landi comprende la crítica como el juego entre los diversos géneros en sus relaciones indirectas (mediadas) con la realidad. Si la condición básica de cualquier crítica es la toma de distancia respecto de la realidad-inmediata, para Landi, tal condición está garantizada por la televisión en tanto se abstrae de la realidad-inmediata instalándose en la ficción. Por el contrario y con otro concepto de crítica, para Sarlo, al analizar la televisión desde dentro, desde su propia lógica, se ignora la condición básica de toda crítica. Por lo demás, esta autora argumenta que lo que carece de crítica no es sólo la televisión sino también el análisis de Landi sobre la televisión. Sarlo parte de una concepción ilustrada de la crítica, que requiere una instancia exterior transparente e incontaminada desde donde la crítica pueda ser efectuada; y como para ella Landi no sale de la lógica televisiva para analizar la televisión, sus análisis le resultan necesariamente acríticos. Pero esta perspectiva de Sarlo es general y abstracta. De ella se deriva una desvalorización de la televisión en su conjunto, sin distinción de géneros ni condiciones particulares. Landi, por el contrario, entiende por crítica el juego de antagonismos y de relaciones entre los distintos géneros en la interpretación de la realidad. La tradición hermenéutica se refiere a esta forma de crítica en su concepto del “conflicto de las interpretaciones”.

El concepto de crítica estuvo tradicionalmente ligado al intento de poner límites al uso arbitrario y monopolístico del poder o de las ideas (crítica del absolutismo, crítica del dogmatismo, crítica de la ideología). La función crítica es, en este sentido, la que toma distancia de lo dado y propone alternativas, al mismo tiempo que supone que aquello dado (poder o ideas) es homogéneo e intenta abarcar y suturar la totalidad, y sofocar toda diferencia o alternativa. Así entendida, la crítica se ejerce desde un ámbito "exterior" y, por lo tanto, no podría ser suprimida definitivamente.

Los autores que hemos caracterizado dentro de las categorías de *ambigüedad*, *hibridez* y *discurso*, conciben la crítica desde otros supuestos. Al afirmar una multiplicidad de discursos, agentes sociales y tradiciones, resulta que el "sistema" no puede homogeneizarlos ni el conjunto de relaciones puede "suturar" en una totalidad gobernada por una lógica única. En cambio, cuando se afirma que la televisión no es crítica, se entiende este concepto en el primer sentido, en el sentido de la Escuela de Frankfurt, el que, por definición, requiere condiciones de la teoría, que no pueden ser provistas por la televisión, requiere, por ejemplo, de un medio escrito. Pero el lenguaje televisivo no es básicamente argumentativo, ni tiene que por qué serlo.

En el segundo sentido, la crítica puede ser ejercida también con recursos propios de la lógica mediática: la ironía, la parodia, el humor, la comedia, son recursos immanentes a esta lógica y pueden ser usados en función crítica (no es, entonces, imprescindible un ámbito de exterioridad). Además, como los diversos ámbitos no pueden ser reducidos a una lógica homogénea, la crítica surge también en las relaciones entre los múltiples sujetos sociales en las que se mezclan los órdenes y las lógicas estratégicas, económicas, sociales, culturales, territoriales, etc. (García Canclini), entre los diversos proyectos político-estratégicos (Argumedo), entre los diversos géneros (Landi), entre las distintas tradiciones (Ford).

La perspectiva de García Canclini se coloca en una dimensión general desde la cual el análisis se centra en los problemas culturales. Desde esa posición, recusa lo que llama "deductivismo", por lo cual no es posible adscribirlo a las tesis deterministas. La categoría de dominación (es decir, la determinación), no permite pensar los procesos de hibridación. Los conceptos de multiculturalidad e hibridación, ubican a García Canclini en un plano irreductible a cualquier posición estructuralista o de la identidad/diferencia. Contra las investigaciones tradicionales en el campo de la cultura, este autor advierte que la heterogeneidad y mezcla de las culturas sólo puede ser abordada transdisciplinariamente y, contra los ensayos postmodernos, afirma la necesidad de pensar la totalidad. Obviamente, no se refiere a las totalidades cerradas que cuestionan los autores postmodernos, sino al intento de pensar un conjunto que contiene elementos heterogéneos. Como Argumedo, también García Canclini comprende que la necesidad de pensar la totalidad es política. En este sentido, el ensayo de García Canclini se acerca a la categoría de *discurso* elaborada por Laclau y Mouffe.

La modernización realizada en los países de América Latina en la última década ha disuelto la idea iluminista de progreso junto con otros supuestos teóricos simplistas, haciendo manifiesta la complejidad de los procesos culturales. Si García Canclini rescata los conceptos de autonomía/dependencia y destaca la subordinación de las autonomías artísticas a las tendencias del mercado, no regresa a las concepciones deterministas. Como Foucault, Laclau y Mouffe, García Canclini muestra que las relaciones políticas atraviesan a todo tipo de relaciones, pero no pueden reducirse a ellas. El ejemplo de las empresas multinacionales latinoamericanas como Televisa o la Rede Globo muestra cómo es posible producir autónomamente (dentro del mercado capitalista globalizado) programas exitosos de gran audiencia que compitan con los importados de Estados Unidos. En América Latina, la modernización fue producida por la "iniciativa privada" y las industrias culturales lograron socializar y democratizar la cultura. La estratificación socioeconómica sigue condicionando las posibilidades de

apropiación del patrimonio cultural y éste sigue operando como un instrumento reproductor de las desigualdades. Es cierto que no se ha suprimido la desigualdad, pero ésta no puede ser caracterizada por la simple separación bipolar entre dominadores y dominados.

García Canclini sugiere las categorías de “deductivismo” e “inductivismo” para clasificar los estudios sobre lo tradicional y lo moderno. Los estudios sociológicos tienden a ser deductivistas, destacan la reproducción del sistema capitalista, pero desatienden los procesos de hibridación y reterritorialización. Los estudios antropológicos tienden a ser inductivistas, destacan las diferencias en las identidades culturales, pero desatienden la interiorización de los valores y formas de vida extranjeras. Ni el deductivismo ni el inductivismo son adecuados para dar cuenta de los procesos culturales, se requieren análisis “oblicuos”, “transversales”, ciencias sociales “nómades”. Como aquellas categorías están ligadas a esquemas epistemológicos, preferimos reemplazarlas por las categorías de identidad y diferencia, más aptas para la descripción y comprensión de los procesos culturales.

Aníbal Ford comprueba que el campo de la comunicación es, al mismo tiempo, hiperproductivo y caótico, que no ha logrado constituirse como una disciplina unificada y que las producciones se desarrollan en las más diversas direcciones utilizando categorías y marcos teóricos provenientes de otras disciplinas. Así como García Canclini reclama un marco teórico transdisciplinario para los estudios culturales, Ford afirma que el campo de la comunicación, de la cultura y de los medios es objeto de un saber transversal, que procede por entrecruzamiento de saberes y que no debe confundirse con la apología ni con la crítica abstracta. Las mismas dificultades que Ford encuentra para definir una *teoría de los medios* son las que, para García Canclini, se oponen a la construcción de una teoría de la cultura. Una teoría de los medios de comunicación restringida al campo mediático es imposible porque su objeto trasciende este ámbito limitado. La construcción de una teoría de los medios debiera aportar luz a las complejas relaciones entre las culturas populares, los géneros, la historia, la política, además de los medios de comunicación y su desarrollo técnico y cultural. Una teoría de los medios, por lo tanto, debe nutrirse de los estudios semióticos, de las ciencias de la cultura, de los estudios humanísticos tanto como de los saberes técnicos.

Ford, como Argumedo, Landi y García Canclini advierte que los medios de comunicación no son *sujetos* sino un género a través del cual los sujetos se manifiestan. Además, a diferencia de lo que suponen las tesis deterministas, los medios de comunicación contienen márgenes mayores de indeterminación que las instituciones disciplinarias como la escuela y la prensa escrita. Un hallazgo relevante en las *navegaciones* de Ford es la vinculación genealógica existente entre los medios de comunicación masiva y los géneros populares, por la cual aquellos han servido como un intersticio para que la palabra del pueblo sea dicha. En este sentido, los medios son esencialmente ambiguos, contienen una pluralidad de lógicas y se constituyen en un campo abierto, que se desarrolla. Un campo complejo, abierto y en desarrollo, que contiene una pluralidad de géneros, de lógicas y de palabras no puede ser reducido a un sistema simple sino que requiere de teorías y conceptos complejos, transversales, transdisciplinarios. Estos estudios se llamaron hasta hace no mucho tiempo (y Ford rescata el término), *humanísticos*.

## 15.2 Limitaciones de las categorías tradicionales

La mayoría de los autores e investigadores que intentan comprender y explicar el dominio en los medios de comunicación de masas manifiestan la insuficiencia de las categorías teóricas para dar cuenta del problema. Los ensayos sobre el tema desde la década del '60 desarrollaron una “teoría conspirativa” y una “teoría de la dependencia” en las que se partía de un juicio condenatorio. Aquellos análisis tendían

a reducir las complejas prácticas de los medios a relaciones simples de determinación. Cuando Ford analiza el radioteatro o el circo criollo, encuentra que en producciones como las de Castillo o las de los anarquistas se rescatan y “mediatizan” a ciertos sectores sociales (los “divorciados”, los “invertidos”) ocultos por los discursos oficiales de los grupos dominantes. Sin embargo, los estudios sobre el dominio en los medios desde la década del '50 ignoran sistemáticamente esta complejidad, a causa de su déficit conceptual y teórico.

### 153 Complejización de la realidad como objeto y como saber

Si bien la última década ha registrado un avance significativo, dando lugar a nuevas perspectivas y superando viejos prejuicios, que dejan atrás los análisis simplistas y esquemáticos de las décadas del '60 y '70, el marco teórico y conceptual sigue siendo insuficiente y deficitario. Un resultado “negativo” de esta investigación es la corroboración de esta insuficiencia teórico-conceptual, darnos cuenta de que contamos con instrumentos demasiado simples y toscos para aprehender fenómenos “densos”, “complejos”. Sin embargo, la sola conciencia de los límites y de la insuficiencia de las categorías es un avance respecto a aquellas décadas en que se creía contar con marcos adecuados de comprensión.

Por otro lado, los mismos fenómenos comunicacionales se han complejizado. Se puede percibir, en los estudios recientes, la conciencia creciente de la *complejidad* y amplitud del tema. Nuestra propia comprensión se ha modificado y complejizado en el curso de la investigación.

La realidad se ha hecho más compleja y el desarrollo técnico y los nuevos inventos han contribuido a ello. Los conceptos de “culturas híbridas”, de “ambigüedad” o de “discurso” tienen que ver con esta conciencia de la complejización de la realidad y la búsqueda de categorías que puedan dar cuenta de la “mezcla”, de la “transversalidad”, de la pluralidad “rizomática” (Deleuze, G.-Guattari, F.), de la contingencia y de la indecidibilidad de las relaciones entre los sujetos sociales. Las realidades complejas escapan a los análisis cientificistas que siguiendo los métodos tradicionales pretenden subsumir “casos” particulares y contingentes bajo leyes universales y necesarias. En este sentido, las categorías de “hibridación” y de “discurso” representan un avance sustantivo en la conceptualización de las realidades complejas con sus notas singulares y sus relaciones atravesadas por la contingencia. Desde estas categorías densas, los análisis de los frankfurtianos o de Wright Mills, basados en cierto esquema economicista, muestran simplismo e ingenuidad. Ya en los trabajos de la Escuela de Frankfurt posteriores a la última guerra mundial se manifiesta esta deficiencia del esquema economicista que supone la determinación de la esfera productiva sobre las demás esferas sociales. Por eso, cuando entienden la cultura en un sentido positivo, como aquello que produce y mantiene una forma de vida, y no solamente en sentido negativo, como ideología, se ven impelidos a sobrepasar los supuestos deterministas del economicismo.

Atenerse a la complejidad de la realidad implica abandonar las categorías simplistas, puras, unicasales, mecánicas, deterministas y abstenerse de pensar la función de los medios de comunicación como el instrumento perfeccionado por el que las clases dominantes determinan las ideas dominantes. Podemos hablar de condiciones de existencia, incluso de constitución de subjetividades<sup>2</sup>, pero ya no se

---

<sup>2</sup> Félix Guattari ha estudiado la relación entre los medios de comunicación y la constitución de las subjetividades: “Existe una actitud antimodernista consistente en rechazar en bloque las innovaciones tecnológicas, especialmente las ligadas a la revolución informática. Tal evolución maquina *no puede ser juzgada ni positiva ni negativamente*; todo depende de lo que llegue a ser su articulación con los dispositivos colectivos de enunciación” [...] La subjetividad (...) se fabrica

pueden aceptar explicaciones que apelen a la determinación. Un estudio sobre el dominio en los medios de comunicación debe redefinir el concepto de *ideología*, explicitar sus connotaciones valorativas positivas y negativas y volver a pensar las relaciones entre la ideología y los medios.

Del análisis anterior se concluye que no existe una teoría del campo comunicacional que dé cuenta de lo complejo del problema de la dominación. También se deriva de lo anterior, la necesidad de un saber transversal, transdisciplinario, que pueda entrecruzar e hibridizar los avances en cada disciplina particular. A estos dos requisitos de cualquier investigación sobre el dominio en y por los medios de comunicación se agrega un tercero: una reconceptualización de la ideología, en tanto un estudio sobre el dominio en los medios se inscribe en la tradición de la crítica de la ideología.

#### 15.4 Rescate de las construcciones categorías recientes

Uno de los primeros aspectos que resultan de nuestro trabajo es la caducidad de ciertas categorías frecuentes en los teóricos de la primera mitad de este siglo. En ellos pareciera no existir una identificación de la especificidad de los problemas propios de los medios de comunicación de masas. En sus consideraciones, los medios aparecen dependiendo de cuestiones de carácter más general y como simple continuación de dichas cuestiones. Esto muestra que no pudieron pensar la peculiaridad de los medios y, por tanto, los concibieron como un mero instrumento de un orden dominante previo y fundante. Aunque también es necesario reconocer, a su favor, que desarrollaron su reflexión en un momento de escaso desarrollo técnico de los medios y dentro de una coyuntura política especial: la posguerra y el enfrentamiento entre los dos grandes bloques políticos en la llamada "guerra fría".

Tal estado teórico fue revisado por los autores europeos que tratamos en la primera parte de nuestra investigación. Categorías tales como las de manipulación, masificación, etc., frecuentes en los teóricos de los 50-60, ya no tienen vigencia, al menos en los términos que fueron planteados, para las generaciones de pensadores más recientes. Pero esta revisión de las tesis mediáticas tradicionales, va acompañada de una manera más rica de pensar los fenómenos sociales. A esto debe sumarse el desarrollo técnico mediático, con la complejidad y las nuevas posibilidades que ese desarrollo supone. Pareciera que al mismo tiempo que se complejiza la realidad social y mediática, se refinan los saberes acerca de ésta, de ahí que categorías tales como otredad, ambigüedad, horizonte, discurso, etc., hayan sido rescatadas por nosotros, en tanto, a nuestro entender, resultan más adecuadas para el análisis de los medios.

Sin embargo, su reflexión sobre los medios no es producto de una especialización, de una meditación endomediática, sino de la crítica a las limitaciones teóricas de las posiciones generales anteriores y de un intento por pensar en toda su complejidad los procesos sociales, económicos y culturales dentro de los cuales se inscriben los medios de comunicación de masas. De este modo, la relación entre medios y dominio queda problematizada. Pero ello no lleva a considerar la cuestión como algo pasado, sino que persiste un reconocimiento acerca de la legitimidad de la problemática de la dominación; lo cuestionado es la posibilidad de decidir en favor o en contra del papel domesticador de los medios.

---

(...) en las grandes máquinas sociales, masmediáticas o lingüísticas que no pueden calificarse de humanas. Falta hallar aún cierto equilibrio entre los descubrimientos estructuralistas, nada superfluos, evidentemente, y su gestión pragmática, para no sucumbir al abandonismo social postmoderno" (Guattari, F.: *Caosmosis*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1996, pp. 16 y 21. *Cursivas nuestras*).

Esto que debiera ser aceptado como un estado actual de la teoría, sin embargo, parece no haber sido percibido en nuestro país por algunos teóricos; resulta significativo que en el presente haya quienes sigan sosteniendo su reflexión en perspectivas filosóficas propias de esas primeras épocas de la reflexión mediática. Así, las viejas categorías, cuestionadas por los desarrollos más recientes, siguen siendo planteadas, suponemos que a causa de su simplicidad, de tal modo que aparecen como un prejuicio teórico instalado en ciertos autores (Cfr. al respecto las actas del 2º Congreso de Facultades y Carreras de Comunicación Social organizado por la Universidad Nacional de La Plata).

A partir de las nuevas categorías seleccionadas, iniciamos la segunda etapa de nuestra investigación, que se centró en el análisis de algunos discursos que autores argentinos actuales desarrollan acerca de los medios. Con independencia de la gran variedad de posiciones, muchos de esos discursos registran y ponen en juego este modo más elaborado de pensar el tema visto en nuestra primera parte. Algunos de ellos también han percibido las falencias de los modelos teóricos deterministas y, en muchos casos, desarrollaron sus consideraciones marcándolas con sus ópticas propias.

Los planteos más interesantes al respecto, no se limitan a implementar esas categorías (o al menos la perspectiva general que ellas suponen), sino que en sus trabajos están presentes cuestiones tales como la teoría de la dependencia, el saber situado, la preeminencia de la política, etc., es decir, conceptos propios elaborados a partir de la necesidad de pensar la realidad latinoamericana. Al respecto, pueden reconocerse filiaciones ligadas a nuestras propias tradiciones culturales.

Además, en ellos se muestra también una mayor elaboración de los conceptos con los que se analizan los medios: cuestiones tales como ficcionalización, mixtura de géneros, historia de los géneros, lenguajes mediáticos, etc., permiten un acercamiento más adecuado a las cuestiones mediáticas.

En este sentido, estos discursos siguen sosteniendo la categoría de dominio para pensar los fenómenos sociales y culturales, pero ella recibe una mayor precisión y refinamiento conceptual con el objetivo de que no resulte mecánica. Se hace así evidente la imposibilidad de mantenerse en un análisis restringido a los medios: la investigación respecto de lo mediático desborda lo mediático, porque muestra la necesidad de contextualizar de un modo más amplio el análisis de los medios. Esto significa, en primer lugar, hacer referencia a la multiculturalidad actual que se juega en los medios y fuera de ellos. En segundo lugar, el problema histórico, es decir, considerar las tradiciones y el modo que ellas tienen de inscribirse en los medios. En tercer lugar, la multiplicidad de los sujetos sociales que participan de los discursos mediáticos y la multiplicidad de proyectos que se juegan en ellos (se realicen o no, porque éstos en su corta vida ejercen influencia y entran en relación con los otros agentes sociales). Así, la reformulación de la teoría de los medios de comunicación parece implicar, al mismo tiempo, una reformulación de la teoría del dominio (en el campo de los medios y fuera de él).

Consideramos además que sería necesario, aunque escapa a los objetivos que nos impusimos en este trabajo, complementar la reflexión teórica tanto con trabajos empíricos (medición y análisis de audiencia, formas y estrategias de recepción, etc.), como con una consideración más general acerca de la cultura de finales de siglo y su relación con los medios. Una teoría de la dominación en los medios de comunicación sólo puede sostenerse si se entrelaza con una teoría de la dominación en la cultura.

De todo esto podemos enunciar, a modo de inventario, los siguientes puntos implícitos en el desarrollo de nuestro trabajo:

- 1) que el campo comunicacional es un campo abierto; esto implica aceptar que no existe una teoría unificada del campo comunicacional y que tal cuestión, en el mejor de los casos, resulta una aspiración de improbable cumplimiento.

- 2) que los saberes que en él inciden suponen de hecho una concepción transversal de la teoría comunicacional en la que las más diversas disciplinas deben decir su palabra.
- 3) que los sujetos que irrumpen en los medios implican una diversidad étnica, cultural y social.
- 4) que es necesario reconocer que dichos sujetos llegan a las instancias mediática con una historia que los posiciona de un modo que les es propio.
- 5) que los proyectos que esos sujetos desarrollan se expresan sólo parcialmente en los medios.
- 6) que los lenguajes con los que los medios ponen de manifiesto estos proyectos también poseen una historia previa y paralela a ellos (el sainete, el circo, etc., deben ser considerados para una comprensión más acabada).
- 7) que dichos lenguajes suelen ser más complejos de lo que nuestras herramientas teóricas permiten decodificar (no existen categorías para interpretar el lenguaje gestual, por ejemplo).
- 8) que las lógicas mediáticas remiten a instancias extramediáticas (no sólo aquellas internas a los grupos empresariales y sus intereses políticos y económicos, sino también aquellas que, por ejemplo, reflejan demandas de quienes consumen los medios).
- 9) que los receptores resignifican los mensajes de acuerdo a sus propias estrategias de lectura (tampoco hay desarrollos serios sobre la teoría de la recepción, aunque la mayoría de los pensadores señalan la importancia de la cuestión).
- 10) que los géneros mediáticos no son algo fijo y unívoco, sino que están en constante proceso de mutación y, por otra parte, también cambian de acuerdo al receptor (un mismo tipo de emisión varía en su carácter de acuerdo a los intereses e inclinaciones de los distintos receptores).
- 11) que el progreso técnico genera nuevas posibilidades que pueden ser explotadas en formas diversas y hasta antagónicas por quienes participan del proceso mediático.
- 12) que es imposible decidir acerca del carácter dominante o no de los medios en general.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV.: *Comunicación, identidad e integración Latinoamericana*, VII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación social, VII Encuentro Nacional CONEICC, México, Universidad Iberoamericana, 1994.
- AA. VV.: Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires N°1, Editorial Al Margen, La Plata-Buenos Aires, Abril de 1996.
- AA. VV.: Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires N°2, Editorial Al Margen, La Plata-Buenos Aires, Agosto de 1996.
- AA. VV.: Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires N°3, Editorial Al Margen, La Plata-Buenos Aires, Septiembre de 1997.
- AA. VV.: *Democracia, Política y Comunicación*, Ediciones de Periodismo y Comunicación, UNLP, La Plata, 1997.
- AA. VV.: *La comunicación y la política desde y en las organizaciones sociales*, Ediciones de Periodismo y Comunicación, UNLP, La Plata, 1997.
- AA. VV.: *La filosofía en los laberintos del presente*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1995.
- AA. VV.: *La filosofía, los filósofos, las instituciones filosóficas. Una perspectiva generacional en la Argentina de fin de siglo*, Buenos Aires, Sofiba, 1994.
- AA. VV.: *Periodismo y política en la cultura mediática*, Ediciones de Periodismo y Comunicación, UNLP, La Plata, 1997.
- AA. VV.: *Teorías políticas y teorías de la comunicación*, Ediciones de Periodismo y Comunicación, UNLP, La Plata, 1997.
- Adorno, Th.-Horkheimer, M.: *Dialéctica del Iluminismo*, versión castellana de H. Murena, Buenos Aires, Editorial Sur, 1971.
- Adorno, Th.-Horkheimer, M.: *La dialéctica de la ilustración*, Editorial Trotta, Traducción de Juan J. Sánchez, Madrid, 1994.
- Angus, Ian: *De la crítica de la ideología a la crítica epocal*, en Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires N°1, Buenos Aires, Editorial Al Margen, Abril de 1996.
- Argumedo, A.: *Los laberintos de la crisis. América Latina: poder transnacional y comunicaciones*, Ilet-Folios, Buenos Aires, 1984.
- Barbero, J. M.: *De los medios a las mediaciones*, Gustavo Gili, México, 1987.
- Barbero, Jesús Martín: **Innovación tecnológica y transformación cultural**, Telos, N° 9, Madrid, 1987.
- Barbero, Jesús Martín: **Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático**, Revista Diálogos, N° 41, México, 1995.
- Barbosa, Susana: *El problema de la dominación en Marx*, Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires N°2, Buenos Aires, Septiembre de 1996.
- Bardavio, J. M.: *La versatilidad del signo*, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1975.
- Baudrillard, J.: *La economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1974.
- Carpentier, Alejo: *El reino de este mundo*, Prólogo (1949), Editorial Quetzal, Buenos Aires, 1978.
- Casali, Carlos: *Poder político y poder despótico en Aristóteles*, Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires N°1, Buenos Aires, Abril de 1996.
- Chorroarín, Silvia: *Un planteo del problema de la dominación en Hegel*, Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires N°1, Buenos Aires, Abril de 1996.

- Daherendorf, Ralf: *Las ciencias sociales y sus conflictos en la sociedad industrial*, Rialp, Madrid, 1970.
- Deleuze, G.: *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-textos, Valencia, 1992.
- Deleuze, G.: *Empirismo y subjetividad*, traducción de Hugo Acevedo, Editorial Gedisa, Barcelona, 2a. edición, 1981.
- Deleuze, Gilles: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1994.
- Deleuze, G.: *¿Qué es un dispositivo?*, en *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1990.
- Drucker, P.: *La sociedad poscapitalista*, traducción de María Isabel Merino Sánchez, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1993.
- Dussel, Enrique: *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 1975.
- Eco, U.: *La estrategia de la ilusión*, Editorial Lumen-De la flor, Buenos Aires, 1986.
- Etchegaray, Ricardo: *La dominación en John Locke, en John Sstuart Mill y en Alexis de Tocqueville*, Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires, N°2, Buenos Aires, Septiembre de 1996.
- Etchegaray, Ricardo: *La dominación en Maquiavelo, Moro y Hobbes*, Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires, N°1, Buenos Aires, Abril de 1996.
- Etchegaray, Ricardo: *La dominación en la utopía de Tomás Moro*, ponencia presentada en el Encuentro Internacional «Democracia y cultura, hoy» en la Universidad Nacional de Rosario, 4-6 de septiembre de 1995.
- Etchegaray, Ricardo: *Libertad y dominación. La construcción de la identidad de los sujetos en la filosofía moderna*, ponencia presentada en el VIII Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Nacional de Mar del Plata, 27 de noviembre-1 de diciembre de 1995.
- Feinmann, J. P.: **Postmodernidad y sujeto**, Revista Unidos, Año IV, Número 10, junio de 1986.
- Fink, E.: *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- Ford, A.: *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires 1996.
- Ford, A., Rivera, J., Romano, E.: *Medios de comunicación y cultura popular*, Editorial Legasa, Buenos Aires 1985.
- Foucault, M.: *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977
- Foucault, Michel: *La verdad y las formas jurídicas*, traducción de Enrique Lynch, Barcelona, Editorial Gedisa, 1980.
- Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Buenos Aires, segunda edición, 1992.
- Foucault, M.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1976.
- Gabás, Raúl: *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1990.
- Gadea, Walter: *Acción comunicativa, propuestas pedagógicas y emancipación en Jürgen Habermas*, Revista Encuentro, Publicación de la Secretaría de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Matanza, Año 2, N°5, Diciembre de 1995.
- Gadea, Walter: *Democracia: entre el control social y la autonomía*, Ponencia presentada en el VIII Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Nacional de Mar del Plata, 1995.

- García Canclini, N.: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1992, segunda edición, 1995.
- García Canclini, N.: *Ideología, Cultura y Poder*, Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común de la Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires., 1995.
- García Canclini, N.: "Las políticas culturales en América Latina", *Materiales para la comunicación popular*, 1, Lima, 1983.
- González, Horacio: Solanas y el bergantín de la modernidad, *Revista Unidos*, Buenos Aires, Año IV, N°10, junio de 1986.
- Gorlier, Juan Carlos: *Expansión del poder, resignificación de los social*, *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°1, Buenos Aires, Abril de 1996.
- Gorlier, Juan Carlos: *Análisis discursivo, dislocación, imaginario social*, *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°2, Buenos Aires, Septiembre de 1996.
- Habermas, J.: **Ciencias sociales reconstructivas vs. comprensivas**, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- Habermas, Jürgen: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.
- Habermas, Jürgen: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
- Habermas, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- Habermas, Jürgen: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Habermas, Jürgen: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981.
- Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*, traducción de Jiménez Redondo, Editorial Taurus, Buenos Aires, 1990.
- Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Habermas, Jürgen: *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*, traducción de W. Roces, F.C.E., México, 1966.
- Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre estética*, traducción de A. Llanos, Siglo XX, Buenos Aires, 1985.
- Herrera Lima, María: *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*, México, Alianza, 1993.
- Hoy, David Couzens-McCarthy: *Critical Theory*, Cambridge, Blackwell, 1994.
- Jankilevich, Ángel: **Teoría pura de la comunicación**. El mensaje es la libertad. Ediciones Gama. Bs.As. 1996.
- Klapper, J. T.: *Efectos de las comunicaciones de masas*, Aguilar, Madrid, 1974.
- Labourdette, S.: *El poder. Hacia una teoría sistemática*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1984.
- Labourdette, S.: *Política y poder*, Buenos Aires, AZ Editora, 1993.
- Laclau, E.: "Building a new left: an interview with Ernesto Laclau", *Strategies Collective*, N°1, 1988.
- Laclau, E.: *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Editorial Ariel, 1996.
- Laclau, E.: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- Laclau, E.-Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- Laclau, E. & Mouffe, Ch.: *Postmarxism without apologies*, *New Left Review*, N°166, 1987.
- Landi, Oscar: *Devórame otra vez*, Buenos Aires, Planeta, 1992.
- Landi, Oscar: **Videopolítica y Cultura**, en *Diálogos*, N° 29, FELAFACS, Lima, Marzo de 1991.
- Lefort, C.: *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- Levinas, Emmanuel: *De otro modo que ser; o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987.
- Levinas, Emmanuel: *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994.

- Levinas, Emmanuel: *El ser y el otro. A propósito de Paul Celan*, en Madison, Gary Brent (Ed.): *Sentido y existencia*, Estella, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1976, pp. 29-38.
- Levinas, Emmanuel: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1993.
- Levinas, Emmanuel: *Humanismo del otro hombre*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.
- Levinas, Emmanuel: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- Marcuse, Herbert: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1985.
- McCarthy, Thomas: *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992.
- McCarthy, Thomas: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Taurus, 1987.
- Melossi, D.: *El Estado del Control Social*, Editorial Siglo XXI, España, 1992.
- Mills, C. Wright: *La élite del poder*, México, F.C.E., 1957.
- Mead, George: *Selected writings*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1964.
- Monsiváis, Carlos: "Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares", *Cuadernos políticos*, N° 30, 1984.
- Mouffe, Ch.: "La radicalización de la democracia ¿moderna o postmoderna?", *Revista Unidos*, Año VI, N° 22, Buenos Aires, diciembre de 1990.
- Muraro, Heriberto: *Invasión Cultural. Economía y Política*, Editorial Legasa, Buenos Aires, 1987.
- Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- Poratti, A.: Ponencia presentada en las Jornadas «Dominación e identidad cultural» organizadas por la Sociedad Filosófica Buenos Aires y la Sociedad Argentina de Escritores, Noviembre-Diciembre de 1996.
- Poster, M.: *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información*, traducción del Ramón Alcalde, Buenos Aires-Barcelona-México, Editorial Paidós, 1987.
- Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- Sanabria, José Rubén: *Ética y filosofía primera en Emmanuel Levinas*, en Revista de Filosofía, Universidad Iberoamericana, Año XXVII, N° 81, Septiembre-diciembre, 1994.
- Sartori, Giovanni: *La política, lógica y método de las ciencias sociales*, traducción de Marcos Lara, México, Fondo de Cultura Económica, primera edición, 1992.
- Shapiro, J.: *La dialéctica de la teoría y la práctica en la era de la racionalidad tecnológica: Herbert Marcuse y Jürgen Habermas*, en Bertell Ollman y otros: *Marx, Reich y Marcuse*, traducción Roseblatt, Buenos Aires, Paidós, 1974.
- Sudar, Pablo: *El rostro del pobre*, Buenos Aires, Editorial Patria Grande, 1981.
- Tzveibel, A.: *El poder en Foucault*, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 2, La Plata, Editorial Al Margen, octubre de 1996.
- Ureña, Enrique: *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987.
- Vattimo, G.: *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990.
- Vázquez, Moro Ulpiano: *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Levinas*, Madrid, U.P.C.M., 1982.
- Verón, E.: *Semiosis de lo Ideológico y del Poder. La mediatización.*, Buenos Aires, U.B.A.- C.B.C., 1995.

Wolton, D.: *Elogio del gran público. Una teoría crítica de la televisión*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992.

Wright Mills, C.: *La Elite de Poder*, F.C.E., México, 1963.

Zizek, Slavoj: *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992.

Zizek, Slavoj: *La identidad y sus vicisitudes: la «lógica de la esencia» de Hegel como una teoría de la ideología*, Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires., N°2, Buenos Aires, Septiembre de 1996.