

Cuadernos de Ideas

1

FRANZ J. HINKELAMMERT

Capitalismo y Socialismo

Tomado de Ricardo Salas, Coordinador Académico, *Pensamiento Crítico Latinoamericano, Conceptos Fundamentales*, Vol. I, Ediciones UCSH, Santiago, 2005

Universidad Católica Silva Henríquez

Vice Gran Canciller
José Lino Yáñez Caiga, sdb

Rector
Sergio Torres Pinto

Vicerrector Académico
Jaime Labra Trincado

Vicerrector de Administración y Finanzas
Guillermo Escobar Aranis

Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez

Consejo Editorial

Ana María Álvarez
Lucía Araya Venegas
Justino Gómez de Benito
Jaime Labra Trincado - Presidente
Manuel Loyola Tapia - Secretario Ejecutivo
Gonzalo Miranda Hiriart
Mario Silva Sthandier

Secretaria Ediciones UCSH
Oriana Saldivia

Dirección
General Jofré 462, Santiago
Teléfono: 56-2- 4601144 • Fax: 6354192
Correo electrónico: publicaciones@ucsh.cl
Web: www.edicionesucsh.cl - www.ucsh.cl

CAPITALISMO Y SOCIALISMO Y TEORÍAS DE LA COMUNICACIÓN

© Ediciones UCSH

Primera Edición, septiembre 2006.
ISSN 0718-266X

Diseño y Diagramación: Fabiola Hurtado Céspedes

Impreso en LOM ediciones

Ninguna parte de esta publicación, incluyendo el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopia sin autorización previa del editor.

Cuadernos de Ideas

Es una iniciativa de divulgación de artículos, conferencias e intervenciones realizadas a instancias de la vida académica de la Universidad Católica Silva Henríquez. De contenidos temáticos variados, esta publicación busca aportar al público interesado perspectivas de opinión diversas, estimulando la reflexión y la lectura.

Los contenidos de Cuadernos de Ideas, son de exclusiva responsabilidad de los autores publicados, no comprometiendo necesariamente la posición oficial de esta Universidad.

Capitalismo y socialismo

Introducción

Analizar la relación entre capitalismo y socialismo presupone ubicar ambos conceptos en la historia moderna, en la cual surgieron. Recién durante el siglo XIX se hizo familiar hablar en referencia a la sociedad, que había surgido con la revolución industrial en la Inglaterra del siglo XVIII, de la sociedad capitalista. Esta denominación no tenía nada de despreciativo, sino que corresponde al nombre con el cual esta sociedad se refiere a sí misma. Se trata de la sociedad, que es constituida por relaciones de producción basadas en la propiedad privada de los medios de producción y por un mercado consiguiente, al cual se interpreta como un gran automatismo.

El socialismo, en cambio, no comienza como sociedad socialista, sino como movimiento socialista en el interior de esta sociedad capitalista. Surge por la crítica a esta sociedad. El concepto de socialismo aparece en las luchas sociales surgidas con la aspiración de la creación de una sociedad nueva, que sea capaz de ir más allá de las fuerzas destructoras que el movimiento socialista denuncia en su crítica a la sociedad capitalista.

Delimitación histórica

De los movimientos socialistas del siglo XIX, resulta con la revolución rusa en el año 1917, la primera sociedad que proclama ser la superación del capitalismo y por tanto sociedad socialista.

A partir de ese momento recién se habla de relaciones entre capitalismo y socialismo en el sentido de una referencia a dos tipos de sociedades diferentes existentes, es decir, sociedad capitalista y sociedad socialista. Después de la II Guerra Mun-

dial, eso desemboca en una confrontación entre capitalismo y socialismo, que marca toda una época de la historia moderna, con el nombre de guerra fría, que termina en el año 1989 con la caída del muro de Berlín y colapso de las sociedades socialistas. En Europa Oriental estas sociedades se disuelven, en otras partes entran en crisis profundas, cuya perspectiva hoy no es clara.

En el presente —desde 1989— la sociedad capitalista surge como absolutamente determinante del mundo entero y se proyecta como una sociedad a la cual no hay alternativa. El socialismo parece derrotado, y los mismos movimientos socialistas, que existían en el interior de la sociedad capitalista, están extremadamente debilitados. Como resultado, este capitalismo “sin alternativa” se impone como un capitalismo sin límites. Si bien durante el tiempo de la guerra fría había sido un capitalismo de reformas, ahora se hace presente como un capitalismo sin necesidad de reformas, capaz de derrotar cualquier movimiento con perspectivas alternativas.

Siendo los movimientos socialistas movimientos contestatarios en el interior de la sociedad capitalista, se originan por la crítica al capitalismo. Son movimientos para los cuales el pensamiento teórico juega un papel fundante, a pesar de que su origen real es la experiencia de explotación vivida por las capas populares en el sistema capitalista.

Los movimientos socialistas surgen a partir de esta experiencia. En el grado en que carecen de una base teórica formulada, se trata de movimientos populares más bien espontáneos, muchas veces eruptivos, que siempre son derrotados muy rápidamente. Se trata, en especial, de los movimientos anarquistas. El primer movimiento de este tipo, que llega a tener notoriedad en los inicios de la sociedad capitalista moderna, es el movimiento de los iguales de Babeuf durante la revolución francesa. A éste le siguen los movimientos anarquistas del siglo XIX, que dominan los movimientos obreros en la primera mitad de este siglo. Son movimientos de gran espiritualidad, sin capacidad de hacer

política racional. Sin embargo, dan el punto de partida, luego del cual aparecen los movimientos socialistas a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

Estos movimientos socialistas formulan la protesta por la explotación en términos teóricos. Aparecen, por tanto, no solamente como fuerza política, sino que estructuran esta fuerza a partir de un cuerpo teórico elaborado que les permite enfocar una sociedad alternativa a la sociedad capitalista. Por tanto, elaboran teorías de la sociedad, de la economía y de la democracia. Esperan una sociedad diferente y la formulan de una manera tal que la puedan perseguir como fuerza política. Elaboran un concepto de nuevas estructuras sociales. Contestan, por tanto, a la sociedad capitalista no solamente como protesta, sino también con formulaciones teóricas en todos aquellos campos en los cuales la misma sociedad capitalista ha formulado –también teóricamente– sus estructuras.

Delimitación conceptual

Los paradigmas teóricos básicos

Por tanto, con los polos capitalismo y socialismo se hace presente una polarización de paradigmas teóricos constituyentes. Eso aparece con gran claridad en la relación entre los paradigmas de sus teóricos fundantes, es decir, entre Adam Smith por un lado y Carlos Marx por el otro. Como paradigmas básicos siguen vigentes hasta hoy. Voy a resumirlos, para poder apreciarlos en su relación complementaria.

El paradigma básico de Adam Smith se puede resumir en dos enfoques teóricos que aparecen constantemente en su obra. Se trata de su tesis de la “mano invisible” por un lado, y de su teoría del salario por el otro.

1. La tesis de la “mano invisible”. Smith sostiene que toda actuación en el mercado capitalista realiza de una manera no-intencional un interés común en el grado en el cual se

orienta por su interés propio. El interés de todos está mejor resguardado si cada uno se comporta en el mercado de una manera tal que no lo tome en cuenta intencionalmente. Según Smith, en el mercado capitalista el interés común estará realizado cuando todos los participantes en el mercado se olviden de él. Se trata de una mano invisible que transforma la orientación individual por el interés propio en una orientación no-intencional por el interés común. Aparece la imaginación de una sociedad, en la cual cada uno sirve al otro y lo hace tanto mejor, cuanto más se sirve a sí mismo. La condición es que cada uno persiga su interés propio en el mercado capitalista y no contra él. Esa es la magia del mercado¹.

El análisis se da vuelta para desembocar en una ética. Los valores institucionalizados del mercado –propiedad privada y el cumplimiento de contratos– son presentados como el único camino realista para producir instrumentalmente la situación que cumple con el postulado del amor al prójimo. Se trata de la utopía total del mercado, que hasta hoy domina de una u otra manera la ciencia económica burguesa y de la cual derivan sus valores.

2. La teoría clásica de los salarios. Se basa en el concepto del valor de uso, de valores concretos sobre los cuales disponer es una condición objetiva de vida o muerte. El mercado coordina la producción y el consumo de valores de uso de productos, que deciden sobre vida o muerte. Por eso, la función de subsistencia de necesidades juega un papel central. Quien no logra el acceso a la subsistencia está condenado a la muerte. Al distribuir el mercado los valores

1 “Ninguno, por lo general, se propone originalmente promover el interés público, y acaso ni aun conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, sólo medita su propia seguridad y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste y en otros muchos casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención”. Smith, Adam: *La riqueza de las Naciones*, Libro IV, Cap. II, Sección I, Tomo II, p. 191.

de uso producidos, distribuye chances de vida. Quien no se integra en el mercado o no puede hacerlo, resulta sobrante y condenado a la muerte. Adam Smith sostiene que, como resultado de oferta y demanda por fuerza de trabajo, el mercado decide sobre vida o muerte. Si el salario sube por encima de la subsistencia, hay demasiados obreros, y éstos se multiplican demasiado. Como resultado el salario tiene que caer por debajo de la subsistencia, para que los sobrantes sean eliminados. Ésta es la armonía del mercado, que regula la propia cantidad de los seres humanos existentes, para que siempre pueda realizarse un equilibrio macroeconómico, en el cual hay tanta oferta de mano de obra como demanda. El mercado realiza la regulación por el hambre que, por medio del mecanismo de la formación del salario, es canalizado de una manera tal, que oferta y demanda consiguen siempre un precio de equilibrio tanto para los bienes como para los seres humanos. Esa es la otra cara de la mano invisible².

Éstos son los pilares no solamente de la teoría económica de Adam Smith, sino de toda la economía política clásica burguesa³.

-
- 2 “En una sociedad civil, sólo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios... Así es, como la escasez de hombres, al modo que las mercaderías, regulan necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solicitud y busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo..” Smith, Adam, op.cit. Tomo I, p. 124 (Libro I, Cap. VIII: “De los salarios del trabajo”. Sección II: pp. 118-133).
- 3 Hayek, en una entrevista dada en Santiago de Chile, sigue pronunciando este mismo principio en términos actuales: “Una sociedad libre requiere de ciertas morales que, en última instancia, se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al “cálculo de vidas”: la propiedad y el contrato”. Hayek, Friedrich von. Entrevista El Mercurio, 19.4.81.

La contradicción es evidente. Si el interés común exige la eliminación de una parte de la comunidad, a la cual el interés común se refiere, este resulta contradictorio por lo menos para aquella parte de la humanidad amenazada por la eliminación. Para ella no hay armonía, sino amenaza.

De este problema se derivan los movimientos de emancipación del siglo XIX, inclusive el movimiento obrero socialista, pero también la crítica marxista de la economía política burguesa. El interés común, en el cual se basa el análisis de Smith, es abstracto y destructor. No conoce siquiera derechos humanos, sino exclusivamente derechos mercantiles, es decir, derechos de instituciones. Para que viva el mercado como idea abstracta, se destruye al ser humano. De la crítica de tales abstracciones surge la concepción actual de derechos humanos en el sentido de derechos que tiene el hombre concreto y que puede reivindicar frente a las instituciones, y de su lógica —en especial frente a la lógica del mercado—.

La crítica al capitalismo de parte de Marx responde a las tesis centrales mencionadas de la economía política clásica burguesa. Se pueden destacar dos planos de la respuesta:

1. La crítica al capitalismo. Marx la desarrolla a partir del análisis de la reproducción de la vida humana como condición de la posibilidad de la actuación económica: la tendencia hacia la pauperización. Desarrolla esta tendencia por inversión y ampliación de los enfoques de Adam Smith. Marx parte de la constatación del hecho destacado por Smith, según el cual el mercado crea sobrantes, a los cuales elimina. Sin embargo, concluye que en consecuencia el mercado no crea armonía, sino conflictos. Los amenazados por el mercado capitalista son objetos de una lucha de clases desde arriba, a la cual tienen que contestar con una lucha de clases desde abajo.

Marx sigue usando el concepto de la mano invisible. Él no niega que, como consecuencia de los efectos no-intencionales de la acción humana, resulta una “mano invisible”, que orienta al mercado. Sin embargo, sostiene que estos efectos no-inten-

cionales del mercado capitalista –visto como automatismo del mercado– son armónicos exclusivamente para una minoría de la humanidad, mientras son destructores para el resto. Se trata simplemente de una inversión del análisis de Adam Smith. Resulta por el reemplazo del punto de vista smithiano del interés común abstracto por el interés concreto de los seres humanos concretos. No cambia el análisis de los hechos. Lo que cambia es su interpretación: Marx insiste en que un mercado que crea sobrantes a los cuales elimina contiene una lógica destructiva para el ser humano.

Sin embargo, al invertir el análisis de Adam Smith, Marx lo amplía en dos sentidos. Por un lado, sostiene que la lógica del mercado hacia la producción de seres humanos sobrantes y hacia su eliminación es una lógica acumulativa y no, como cree Adam Smith, aceite para la máquina del progreso, que de esta manera puede dar vueltas hacia la eternidad. Por otro lado, sostiene que la lógica del mercado capitalista no solamente destruye a la humanidad, sino a la naturaleza también. Su conclusión es la siguiente: “por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción, socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre”⁴.

Por tanto, el mercado destruye al producir las riquezas a niveles siempre mayores, las fuentes de toda la riqueza producida: el ser humano y la naturaleza.

En este sentido, Marx sostiene que el mercado contiene una tendencia a la pauperización que es resultado de efectos no-intencionales de la acción humana y que lleva hacia la destrucción acumulativa del ser humano y de la naturaleza.

2. La superación del capitalismo por el socialismo/comunismo. Como resultado de su análisis de la tendencia hacia la pauperización, Marx considera la superación del capitalismo como una necesidad para la sobrevivencia de la humanidad.

4 Ver Marx, Karl: El Capital. p. 424.

El mercado capitalista, al destruir la propia vida humana y la naturaleza, la humanidad, si quiere vivir, forzosamente tiene que superarlo. Para Marx y para los movimientos socialistas, que se basan en su pensamiento, eso es obvio. Sin embargo, la solución que propone es tan instrumental como ya era el pensamiento de la economía política burguesa. Ésta había prometido la armonía como resultado instrumental de la imposición universal y homogénea del mercado capitalista –la gran utopía de la sociedad burguesa–; Marx la prometió como resultado igualmente instrumental de la abolición universal y homogénea no solamente del mercado capitalista, sino de cualquier mercado: la utopía del comunismo.

Resulta una ética tan mecánica e instrumental como la ética burguesa. El ser humano realiza automáticamente los derechos humanos del ser humano concreto, en cuanto ha abolido las relaciones mercantiles, para sustituirlas por alguna “asociación de hombres libres”. Seguramente Marx lo piensa todavía menos mecánico de lo que posteriormente lo enfoca la sociedad socialista soviética, pero su pensamiento ya va en esta dirección. Según esta conceptualización, la abolición de las relaciones mercantiles libera al progreso técnico de sus tendencias destructores y crea en forma concreta aquella armonía, que la economía burguesa promete en forma abstracta. Igual como en el análisis burgués, también aquí se ve la política instrumentalmente como la aplicación de una técnica. En lugar del automatismo del mercado resulta el automatismo de su abolición.

Resulta que los paradigmas de capitalismo y socialismo son inversamente complementarios, aunque cada uno parte de un punto de vista diferente. El paradigma del capitalismo parte del mercado, para construir su utopía del mercado total idealizado. El paradigma del socialismo parte de las necesidades del ser humano concreto, para desembocar en la idealización de una sociedad sin mercado con su utopía del comunismo. Ambos prometen una solución homogénea y universal para la humanidad entera y ambos vinculan ésta su solución con la vigencia

de un progreso técnico ilimitado e irrestricto y la promesa de un esplendor futuro derivado de su magia.

La sociedad socialista

A partir de este planteo teórico de Marx, se organizan los movimientos socialistas para la toma del poder y el cambio de la sociedad. Cuanto más avanza esta organización, más tiene que elaborar un concepto de la sociedad por hacer. La concepción de esta sociedad en Marx es todavía una concepción de espontaneidad, que no concibe una planificación central, sino marginalmente. Sin embargo, ya antes de la II Guerra Mundial, la concepción de la sociedad socialista está orientada casi exclusivamente por la idea de una planificación central. Eso ya está muy explícito en Engels y más evidente todavía en Lenin. Sociedad socialista se identifica con economía centralmente planificada. Eso lleva a la división del movimiento socialista entre la corriente social demócrata de orientación “reformista” y la corriente comunista de orientación revolucionaria.

Cuando aparece con la revolución rusa en 1917 la primera sociedad, que proclama ser la sociedad socialista, ésta se organiza desde el comienzo en nombre de un automatismo derivado de la abolición de las relaciones mercantiles. De hecho, nunca las abolió, porque era imposible hacerlo. Pero legitimó a partir de esta meta –siempre más postergada al futuro– su estructura económica y social, que usó la planificación central de la economía como su spiritus rector de una manera inversamente correspondiente a la forma en que la sociedad capitalista usa el automatismo de mercado como su centro de derivación de todas sus decisiones y valores. Con esto surge la planificación total en nombre de la superación del mercado total. A la homogenización por el mercado seguía la homogenización por la planificación.

Por eso, la historia de la sociedad socialista es la historia de su planificación central. La planificación es considerada como un proceso automático que por inercia cumple con los objetivos de humanización que el movimiento socialista había trazado.

En esta línea, la sociedad socialista soviética entiende la planificación central basada en la propiedad pública socialista como la palanca que permite desatar un progreso técnico ilimitado e irrestricto junto con la movilización de toda la fuerza de trabajo, para derivar en el futuro de este progreso desatando una humanización de todas las relaciones humanas como un producto automático de esta dinámica de las fuerzas productivas. Por tanto, la dinámica del crecimiento económico es vista como el motor, que –dirigido por la planificación central– integra la población entera en una carrera de crecimiento económico cuyo fruto automático e instrumental será la humanización de la sociedad humana. Idealizando la meta de este proceso, se la concibe como comunismo⁵.

La sociedad socialista soviética logró grandes éxitos económicos a partir de esta organización de la sociedad y su sistema de legitimación. En la década de los sesenta de este siglo resultó ser la segunda potencia industrial y militar del mundo, y la guerra fría entre capitalismo y socialismo implicaba la polarización del mundo entre dos superpotencias, Estados Unidos y la Unión Soviética.

Sin embargo, a este auge siguió el rápido colapso, que se consumó en el año 1989 con la caída del muro de Berlín. La industrialización exitosa de la Unión Soviética había sido una industrialización que recuperaba los avances industriales de los países capitalistas de períodos anteriores. Sin embargo, desde la década de los sesenta se da en los países capitalistas un nuevo cambio tecnológico, el cual el socialismo soviético no era capaz de seguir. A partir de la década de los setenta, bajaron sus tasas de crecimiento para llegar, en la década de los ochenta, a una situación de paralización económica.

Los países socialistas habían realizado una política de desarrollo a partir de un subdesarrollo previo, que intentó realizar la integración económica de la población entera por medio de

5 Ver Hinkelammert, Franz: *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia; Crítica a la Razón Utópica*.

la planificación central. Sin embargo, ya en la Unión Soviética resultó que esta integración por medio del pleno empleo llevó a la necesidad de ocupar más mano de obra de lo que según un criterio capitalista habría sido necesario. El resultado fue más bien una paralización del crecimiento económico y la incapacidad de seguir el paso de la revolución tecnológica que ocurría en el Occidente. Eso mostraba que la presión hacia la exclusión de grandes partes de la población se hacía anotar también allí. Al no aceptar tal exclusión, se sofocaba la dinámica económica. Dos trabajadores ocupados en un puesto de trabajo diseñado para uno no producen más que uno, sino menos. Uno obstaculiza al otro. El producto de ambos es menor de lo que sería el producto de uno solo. Al no aceptar el socialismo la expulsión de partes de la población de la división social del trabajo —o frente al hecho de ser estructuralmente incapaz de aceptarla— sofocaba la dinámica económica. En el grado en el cual la promesa de una dinámica económica más grande todavía que la del capitalismo era la base de la legitimidad del socialismo, éste vivía su crisis de legitimidad. La propia población, cuya expulsión este socialismo había evitado, se levantó en contra de él. En Alemania oriental, los propios obreros celebraban en el primer año después de la caída del muro de Berlín el desempleo como algo saludable que indicara un futuro nuevo prometedor. Posteriormente, cuando al desempleo seguían las tendencias al subdesarrollo —que hoy aparecen en todo el mundo ex-socialista y que lo están transformando en el cuarto continente subdesarrollado—, le seguía una frustración sin capacidad de pensar siquiera algún futuro nuevo.

Eso no significaba solamente el fin de esta sociedad socialista, sino el fin de cualquier posibilidad de concebir una alternativa al capitalismo en términos de una sociedad alternativa con pretensión de ofrecer una solución homogénea con instituciones universales, para contestar a la pretensión universal de homogeneización del mundo entero de parte del sistema capitalista mundial.

La crisis del capitalismo

Hay una semejanza evidente entre la concepción de la sociedad socialista y la conceptualización que la sociedad capitalista hace de sí misma.

El socialismo soviético ha sido el intento de solucionar la crisis del capitalismo en el marco de la conservación de la civilización occidental. De hecho, ha sido una gran palanca para la extensión de la civilización occidental en el mundo, cubriendo espacios económicos tan grandes como la Unión Soviética y China, un espacio donde vive casi un tercio de la población mundial. Socialismo Soviético es civilización occidental en países en los cuales el capitalismo no ha sido capaz de promover la modernización industrial. El colapso del socialismo soviético revela el hecho de que la crisis del capitalismo no es solamente del capitalismo, sino de la sociedad occidental misma. Al inscribirse el socialismo soviético en la tradición de la civilización occidental y su modernidad, no pudo ni ver lo que era la crisis del capitalismo en su fondo. Por tanto, no pudo ser la alternativa al capitalismo, que pretendía ser, y reproducía en su interior esta misma crisis del capitalismo, cuya solución había pretendido.

El colapso del socialismo soviético demuestra que este socialismo no era la alternativa necesaria para responder a la crisis del capitalismo. La victoria del capitalismo, en cambio, muestra que la crisis del capitalismo es la crisis de la civilización occidental. Es una victoria de Pirro, una victoria aparente, en la cual el victorioso resulta ser el derrotado. Superar la crisis del capitalismo nos lleva ahora a la necesidad de ir más allá de la civilización occidental y de su modernidad misma.

Eso revela también el límite de la crítica del capitalismo de parte de Marx. Esta crítica es íntegramente cierta, en cuanto al capitalismo se refiere. El mercado capitalista, tratado como automatismo de mercado, es un sistema de homogeneización universal de todas las relaciones sociales humanas, que subvierte tendencialmente la vida humana y la naturaleza entera. Existe hoy una conciencia muy amplia sobre este problema.

Sin embargo, el pensamiento de Marx contiene a la vez un error que lo caracteriza también en su integridad. Se trata de la convicción de Marx, según la cual la civilización occidental es capaz de superar al capitalismo para realizarse en su integridad en la nueva sociedad socialista. Por eso, opone al mercado capitalista, por su parte también, un sistema de homogeneización universal por la planificación, que solamente podía reproducir aquellas consecuencias que Marx mismo había criticado en el sistema capitalista. Por tanto, resultó un sistema económico que perseguía el crecimiento económico con el mismo afán destructor, destruyendo las fuentes de la producción de toda riqueza—el ser humano y la naturaleza—en pos de la producción de la riqueza. La contradicción del capitalismo volvió a aparecer dentro del sistema socialista mismo.

De esta manera, resulta que se trata efectivamente de una crisis de civilización y no simplemente de relaciones sociales de producción. Sin embargo, por esta misma razón, la crítica del capitalismo de Marx vuelve con toda su fuerza original. Pero se transforma en una crítica de la civilización occidental misma. No pierde su vigencia, sino que la vuelve a tener. Pero la alternativa, que ahora resulta de ella, tiene que ser una alternativa a esta civilización. Se trata de la alternativa a una civilización que ha nacido en miles de años y que se ha impuesto sin misericordia al mundo entero. Ella resulta ahora hueca, amenazando la existencia de la humanidad.

Hoy hay mucha conciencia de que nos encontramos frente a una disyuntiva de este tipo⁶. También las muchas filosofías

6 Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Suhrkamp. ("El principio responsabilidad, Ensayo de una ética para la civilización tecnológica"). Frankfurt, 1984.

La postmodernidad no es más que un camuflaje de la eternización de la modernidad. Estas afirmaciones se encuentran muy afines al último informe del Club de Roma, con el título: "La revolución global". (The First Global Revolution.) (1991) El informe insiste: "Evidentemente, problemas globales no se pueden solucionar sólo por una economía del mercado, si estos exigen un enfoque a largo plazo o si se trata de problemas de la distribución. Además, aquellos problemas donde se trata de energía, medio ambiente, investigación básica o el trato equivalente (fairness) no pueden ser solucionados únicamente por el mercado. Estos problemas solamente pueden ser enfrentados por la intervención del Estado, que se basa en procesos políticos y que usa muchas veces mecanismos de mercado como instrumentos de una planificación estatal".

de la "Post-modernidad" atestiguan el hecho, aunque su tendencia sea sobre todo la de la desesperación, que las lleva a una especie de mística del suicidio colectivo de la humanidad. Efectivamente, al negar la posibilidad de alternativas a la civilización occidental con su utopía de la armonía entre progreso técnico y progreso humano, este suicidio colectivo es lo único que queda. Aquí surge una nueva distinción entre 'capitalismo utópico' y 'capitalismo cínico'⁷.

El capitalismo salvaje, cuando se piensa a sí mismo, se interpreta en términos cínicos, y aunque no sustituye completamente el pensamiento capitalista utópico, vinculado al Welfare State, sí lo vacía, y en alto grado. Tomemos el caso del presidente brasileño Cardoso, que se presentó en todos sus discursos como un utopista completo. Observamos aquí un utopismo capitalista nítido, pero vaciado completamente de todos los elementos de

"Las fuerzas que operan en el mercado pueden tener efectos colaterales peligrosos, por el hecho de que no se basan en el interés de todos".
"...el concepto (de una economía sostenible a largo plazo) es utópico, pero vale la pena seguirle el paso. La sociedad sostenible jamás podría resultar de una economía mundial, que confía exclusivamente en las fuerzas del mercado, aunque éstas sean importantes para mantener la vitalidad y la capacidad innovativa de la economía. Como ya mencionamos, las fuerzas del mercado sólo reaccionan a señales de corto plazo." Citado según la edición alemana, con traducción del autor. "Die globale Revolution". Bericht des Club of Rome 1991. Spiegel Spezial. Hamburg, 1991.

- 7 Ver Hinkelammert, Franz: El grito del sujeto (San José, DEI, 1998). Esta distinción implica que el capitalismo ya no supone ningún "potencial de razón": "Si ya no se pretende una razón de interés general, estos juicios de hecho, que demuestran que el capitalismo no realiza ningún interés general, se transforman ellos mismos en un deber. Si el capitalismo excluye y destruye, se deriva de eso un deber; según el capitalismo se debe excluir y destruir. Se celebra entonces la 'destrucción creadora' en el contexto de la afirmación de que no hay ninguna alternativa. Ahora se puede decir abiertamente lo que el capitalismo es, sin que estos juicios de hecho tuvieran el más mínimo contenido crítico. Por eso, hoy se dice muy abiertamente lo que el capitalismo es. Y lo que se dice sobre el capitalismo es cierto y veraz. No hay hipocresía, porque lo que es, es lo que debe ser. Fuera de eso, lo que es, no debe haber ningún deber. Sin embargo, lo que resulta de esta posición cínica, es un nihilismo", Franz Hinkelammert, El Nihilismo al desnudo, Santiago de Chile, LOM, 2001, pp. 74-75. Cf. La reseña a este libro por parte de Jorge Vergara E., en Revista Polis on line, www.revistapolis.cl volumen 1, N° 4 (2003)

la teoría económica neoclásica, que todavía existen, en la cual a la mano invisible del mercado hay que ayudarle con una mano visible para que funcione, la mano del Estado. Y, en general, sigue habiendo una defensa de este capitalismo utópico en las discusiones públicas, en las campañas electorales, incluso en el seno mismo del FMI; pero simultáneamente aparece una argumentación cínica que me parece dominante en el ámbito del capitalismo de las empresas, en el mundo de los ejecutivos y de sus representantes ideológicos. El mundo de los ejecutivos se hace cada vez más cínico y ahí la argumentación cínica es la traducción directa del capitalismo salvaje.

Por eso, lo que enfrentamos no es sólo una crisis del capitalismo, sino una crisis del concepto fundante de la modernidad. Se trata del concepto de la armonía inerte entre progreso técnico y progreso de la humanidad, mediatizada por un marco institucional como el mercado o el plan central. La crisis del capitalismo se ha transformado en una crisis de la civilización occidental misma.

En consecuencia, en sus términos tradicionales, se desvanece la polarización entre capitalismo y socialismo. Se trataba de dos polos, que ambos se incibieron en una civilización occidental –la modernidad– con su pretensión de un sistema institucional de homogeneización universal, que podía armonizar a priori y por principio el progreso técnico y la humanización de las relaciones sociales. Sin embargo, con la crisis actual del capitalismo, que no fue resuelta por el colapso del socialismo, resulta la crisis de esta misma modernidad y sus homogeneizaciones universales. En lugar de la polaridad capitalismo/socialismo, aparece otra, que es capitalismo/vida, capitalismo/sobrevivencia de la humanidad. Pero capitalismo tiene ahora un sentido más amplio de lo que tenía en la crítica de Marx al capitalismo. Implica civilización occidental, modernidad y aspiración a sistemas institucionales de homogeneización universal de todas las relaciones humanas. Por tanto, implica al mismo socialismo, como había surgido con las sociedades socialistas en la tradición soviética.

Eso es también el fin del universalismo abstracto, como lo había propiciado la misma modernidad. Se trata del universalismo de los sistemas de homogeneización universal, tanto en la línea del capitalismo como del socialismo⁸. Sin embargo, eso no es el fin del universalismo ético, que ahora vuelve como un universalismo del hombre concreto, que en nombre de la vida humana y de la naturaleza reivindica la legitimidad de cuestionar cualquier sistema de homogeneización universal, para relativizarlo en función de la vida concreta tanto del ser humano como de la naturaleza⁹.

Este universalismo del hombre concreto es precisamente la negación de los universalismos abstractos, para reivindicar la libertad humana, que consiste en respetar la vida humana y de la naturaleza por encima de los principios abstractos del mercado o de la planificación, que se quieren imponer al ser humano como principios a los cuales la misma vida humana hace falta sacrificar. Es la libertad de recurrir a mercados o intervenirlos, donde eso hace falta; pero también la libertad de planificar la economía o de no hacerlo donde sea necesario. Es a la vez la libertad de respetar a economías premodernas donde éstas subsisten, pero también de cambiarlas, donde sea conveniente. Desde el punto de vista de la libertad humana, las relaciones de producción –mercado, planificación, economías precapitalistas– son un asunto de conveniencia, no de principios de un humanismo abstracto, que dicta la homogeneización universal de todas las relaciones sociales según un solo criterio. No se trata de un abstracto everything goes (todo va), sino de

8 Son sistemas megalómanos. Esta megalomanía llegó hoy a marcar el mundo entero. Nunca ha habido un plan tan megalómano como es hoy el ajuste estructural, en nombre del cual se devasta toda la tierra.

9 Ver Hinkelammert, Franz: "Consideraciones sobre las Alternativas del Cambio de las Estructuras Económicas en Chile", en Cuadernos de la Realidad Nacional, No 15, 1972. Santiago. Hinkelammert, Franz: La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación. En: Pasos. Número Especial 3/1992.

un criterio universal de vida concreta, que rompe en caso de necesidad todos los principios¹⁰.

Bibliografía

- Hinkelammert, Franz: *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia*, Buenos Aires, Editorial Universidad Católica de Chile-Paidós, 1970.
- _____ : *Crítica a la Razón Utópica*, San José, DEI, 1984.
- _____ : "Consideraciones sobre las Alternativas del Cambio de las Estructuras Económicas en Chile", en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Nº 15, 1972.
- _____ : *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995.
- _____ : *El grito del sujeto*, San José, DEI, 1998.
- _____ : *El nihilismo al desnudo*, Santiago, LOM, 2001.
- _____ : "La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación". En *Pasos*, Número Especial 3/1992.
- Marx, Karl: *El Capital*. México, FCE, 1966.
- _____ : *Manuscritos económico-filosóficos*, México, FCE, 1964.
- Smith, Adam: *La riqueza de las Naciones*. Barcelona, Editorial Bosch, 1983. Reproducida por UACA, San José, Costa Rica, 1986.

10 Marx ha formulado este humanismo de la vida concreta por primera vez. Marx había hecho esta crítica del universalismo abstracto en nombre de su crítica a la religión. Su formulación del humanismo concreto sigue vigente, aunque el mismo Marx haya desembocado en otro universalismo abstracto. Marx lo formula de la manera siguiente: "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable." ver Marx, Carlos: *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En: Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre* (Marx, 1964, p. 230).

JESÚS MARTÍN-BARBERO

Teorías de la Comunicación

Tomado de Ricardo Salas, Coordinador Académico, *Pensamiento Crítico Latinoamericano*, Vol. III, Ediciones UCSH, Santiago, 2005

Teorías de la comunicación

Introducción

El proceso de apropiación y construcción teórica del campo de la comunicación en América Latina comporta un doble cuestionamiento: del modelo informacional, que hace de la comunicación una actividad de mera transmisión de significados ya hechos que circulan de un polo a otro en una sola dirección, y del paradigma ideologista que reduce la función de los medios de comunicación a la reproducción social identificando el desarrollo histórico de la comunicación con el despliegue de la racionalidad mercantil. Se hace así frente al pensamiento instrumental que –tanto desde el funcionalismo como desde el marxismo– ha dominado el campo desde sus inicios, y se lo abre a la comprensión de las mediaciones que articulan las prácticas comunicativas con las transformaciones de la experiencia social, con los movimientos sociales y las dinámicas culturales. Ello a su vez va a permitir dar cuenta del lugar estratégico que ocupan los cambios tecnológicos de la comunicación en los procesos de dominación y de liberación, en la reorganización del espacio público y en la construcción de las hegemonías por las que luchan los sujetos sociales. Pensar la comunicación en América Latina implicará, entonces, interrogar la trama de modernidad y discontinuidades culturales, de memorias e imaginarios que gravitan sobre los procesos de constitución de los discursos y sobre sus modos de recepción y reconocimiento por los diversos grupos y actores sociales.

Delimitación histórica

A mediados de los años 60, la reflexión latinoamericana sobre comunicación alcanza su primera “síntesis” en la convergencia epistemológica de los trabajos de Paulo Freire (Freire, 1967) y

Antonio Pasquali (Pasquali, 1964). Tanto la redefinición de la práctica educativa en Freire como de la comunicativa en Pasquali se hacen en base a la comprensión fenomenológica de los procesos constitutivos de la relación social. Desde ella P. Freire descubre y tematiza las dimensiones comunicativas de una pedagogía liberadora: la educación como diálogo y el aprendizaje como actividad de apropiación del universo cultural que es tejido en el lenguaje. Pasquali ubica e investiga la comunicación en su relación a la estructura cultural y política de la sociedad, trazando a su vez una demarcación pionera entre la información –definida por su unidireccionalidad– y la comunicación configurada siempre por alguna forma de reciprocidad.

La elaboración teórica de la comunicación avanzará durante los años 70 merced al impulso proveniente del materialismo histórico, de la teoría de la dependencia y de la semiótica estructuralista. Lo que caracterizará el trabajo teórico será entonces la focalización de la comunicación masiva como espacio estratégico de la lucha ideológica. La incorporación del concepto de “forma mercancía” permitirá a A. Mattelart (Mattelart, 1973) llevar a cabo el análisis del proceso de fetichización del medio de comunicación: la ocultación del proceso de producción de los mensajes, dotando al medio de una fuerza/influencia casi mágica, y la relación estructural de los productos comunicativos con el sistema, marcando los mensajes y su consumo con la “impronta de fábrica” de la ideología dominante: el autoritarismo y el conformismo. Ahondando en la comprensión de lo que hace la especificidad de la fetichización en la comunicación, Hugo Assman (Assman, 1975) reorienta el análisis de la fetichización hacia las “regiones profundas” de los símbolos y los mitos: allí donde la ideología trabaja produciendo la ritualización de la impotencia, pero también donde recargan las dimensiones mítico-imaginarias de la vida, donde el deseo y el goce de vivir son ámbitos de liberación de la esperanza.

La dimensión ideológica de los discursos masivos va a copar buena parte del desarrollo teórico de ese momento. A ello contribuirán especialmente los trabajos de E. Verón (Verón,

1975). El desplazamiento de lo ideológico del plano de las representaciones al de los procesos de producción y consumo de las significaciones va a hacer posible la superación del análisis de contenido y la reorientación del estudio hacia los niveles latentes, connotativos, en que opera la estructura signifiante, aquella a partir de la cual una clase convierte su discurso en discurso común, enmascarando sus condiciones de producción y los conflictos sociales que articula.

Pero donde la trama ideológica y mercantil de la comunicación muestra su verdadera "forma" es en el espacio transnacional: en el salto de la imposición de un modelo económico a la internacionalización de un modelo político en el que los medios van a tener un papel central. La "cuestión transnacional" traducirá en el campo de la comunicación la necesidad de pensar nuevas formas políticas de hacer frente a la homogeneización y el desequilibrio informativo (Beltrán, 1980) y nuevas modalidades de intervención y participación de la sociedad civil (Fox, 1982) que hagan efectivas las políticas que defienden los derechos de la colectividad en el ámbito de la comunicación y la información (Marques de Melo, 1983).

A comienzos de los años 80, en la investigación y la teoría latinoamericana de la comunicación va a empezar a gestarse un cambio de fondo: los problemas que constituyen el campo teórico de la comunicación desbordan el espacio de los medios e incorporan las prácticas, esto es, otros espacios y procesos –barriales, familiares, estéticos, religiosos– desde los que las mayorías, las clases populares, construyen su experiencia cotidiana de comunicación y desde la que oyen, miran y leen los medios. Pasarán así al primer plano de la reflexión dos cuestiones: las culturas populares y la comunicación alternativa.

La problemática de lo popular señala en los estudios de comunicación, en primer lugar, la asimetría y discontinuidad entre los productos que se consumen y el espacio social y cultural desde el que los sectores populares perciben, usan, resisten y se apropian de esos productos comunicativos. Mundos de vida, las

culturas populares aparecen en su doble carácter de subalternas pero poseedoras de una existencia propia capaz de desarrollo, dominadas pero vivas: constitutivas de un espacio de afirmación cultural y de articulación entre memoria y utopía (García-Canciani, 1990). En segundo lugar, lo popular en su relación con lo masivo. Relación a la vez de negación y mediación. Pues lo masivo niega lo popular en la medida en que escamotea y disfraza las diferencias sociales conflictivas, las que vienen de las clases, de las etnias, de las razas. En ese sentido lo masivo, la cultura de masa, es la tramposa imagen que de sí mismos ven en los medios, e interiorizan cotidianamente los sectores populares, legitimando así la dominación que sufren. Pero lo masivo es, en otro sentido, mediación histórica de lo popular, de su visibilidad social (Monsivais, 1987), de una nueva socialidad que expresa las transformaciones en las expectativas de vida y los gustos de las clases populares. Mediación sólo comprensible a la luz de la perspectiva histórica que descubre el profundo proceso de hibridación cultural que está en la base de la formación de las masas urbanas (Sunkel, 1985): la aparición de un nuevo modo de existencia de lo popular insertado estructuralmente en las condiciones de existencia de la sociedad de masas.

Fuertemente caracterizadora de la situación desde la que se piensa lo popular en América Latina, la comunicación alternativa señala la inserción de la teoría en un proyecto que liga la comunicación a la liberación de la palabra, la iniciativa y la creatividad popular. Lo alternativo nombra a la vez (Simpson, 1985) prácticas de comunicación que activan otros modos de relación social, negados o desplazados por las formas hegemónicas –como aquellos que aún viven de la cultura oral (el rumor, el chisme, el chiste, el cuento, el relato cantado) o aquellos que dan forma expresiva a solidaridades religiosas o políticas de base: asambleas, procesiones, romerías, fiestas, etc.– y los usos que los grupos populares hacen de los medios masivos: del periódico mural y el pasquín, el cassette-audio, a la emisora de radio o el video comunitarios. Lo alternativo significa entonces que la competencia comunicativa de un medio se halla menos ligada a la potencia tecnológica del medio mismo que a

la capacidad de resonancia y convocatoria de que lo carga la situación de vida y la representatividad social de las voces que por el medio hablan.

Siguiendo un movimiento que es general en las ciencias sociales, en el trabajo teórico sobre comunicación en América Latina se va a dar, a finales de los ochenta, como un eje mayor la relación con la cultura: pensar los procesos de comunicación como parte constitutiva de las dinámicas culturales. Al tiempo que se asume cada vez más explícitamente el espesor cultural de las comunicaciones, aparece decisiva la naturaleza comunicativa de la cultura. Teórica y metodológicamente ello significa la apertura del análisis a las mediaciones (Martín-Barbero, 1987), esto es, a las instituciones y los sujetos, a la diversidad de temporalidades sociales y a la multiplicidad de matrices culturales desde las que los medios/tecnologías se constituyen en medios de comunicación social. Indagar lo que en la comunicación masiva hay de cultura, exigirá superar la razón dualista (González, 1986) para entender el movimiento que en los medios de comunicación articula, de una parte, las demandas sociales y las dinámicas culturales a las lógicas del mercado, y de otra liga el apego de los públicos populares a unos formatos con la fidelidad a una memoria y su persistencia en los nuevos modos de percibir y de narrar. Habrá también que abandonar una concepción de la transnacionalización que reducía los procesos de comunicación a meras estratagemas de imposición cultural, desconociendo el modo de operar de la hegemonía, esto es, resignificando los conocimientos y los hábitos de cada pueblo (Roncagliolo, 1988). Comprender la hegemonía exigirá a su vez pensar la interacción entre los mensajes hegemónicos y los códigos perceptivos de cada pueblo, la experiencia diferenciada que, a través de fragmentaciones y desplazamientos, rehace y recrea permanentemente a la heterogeneidad cultural (Ortiz, 1988).

Más que en términos de homogeneización, la transnacionalización comunicativa deberá ser pensada como dislocación de los ejes que articulan el universo de cada cultura. Dislocación que forma parte de la racionalidad del proyecto modernizador (Brun-

ner, 1988), del movimiento de una modernidad que en América Latina se produce mediante el des-centramiento de las fuentes de producción cultural de la comunidad a “aparatos” especializados, la sustitución de las formas de vida transmitidas tradicionalmente por los estilos de vida conformados desde el consumo, la desterritorialización de los mundos simbólicos y la segmentación de las comunidades en públicos para el mercado.

La convergencia del nuevo enfoque con los estudios culturales –en historia, sociología, antropología– se va a hacer explícita de un modo especial en la importancia teórica que empieza a cobrar la recepción: como “lugar” de la producción negociada del sentido, de emergencia de las asimetrías comunicativas y de la actividad de resemantización que realizan los consumidores. La recepción como espacio de sedimentación de la memoria y por lo tanto de los mestizajes que la tejen y las anacronías que la sostienen. La recepción como ámbito de visibilidad de las desigualdades del intercambio pero también de la conformación de “pactos de lectura”. En especial se va a investigar la recepción televisiva, ya que sobre ella van a converger no sólo el aporte de diferentes disciplinas, sino la profunda preocupación de los educadores (Fuenzalida, 1986) que, superando la concepción pedagógica –heredera del iluminismo y su pesimismo cultural– reubica la problemática de la recepción en el campo de las transformaciones que experimenta la comunicación cotidiana y la sensibilidad de las mayorías.

En esta nueva perspectiva, industria cultural y comunicación masiva son el nombre de los nuevos procesos de producción y circulación de la cultura, que corresponden no sólo a innovaciones tecnológicas sino a nuevas formas de sensibilidad y nuevos tipos de apropiación y de disfrute. Y que tienen, si no su origen, al menos su correlato más decisivo en las nuevas formas de socialidad con que la gente enfrenta la heterogeneidad simbólica y la inabarcabilidad de la ciudad. Es desde los nuevos modos de juntarse y de excluirse, de reconocerse y desconocerse, que adquiere espesor social y relevancia cognitiva lo que pasa en y por los medios y las nuevas tecnologías de comunicación. Pero

ha habido que soltar pesados lastres teóricos e ideológicos para que fuera posible analizar la industria cultural de las comunicaciones como matriz de desorganización y reorganización de la experiencia social, en el cruce con las desterritorializaciones que acarrearán las migraciones sociales y las fragmentaciones culturales de la vida urbana (García-Canclini, 1990). Una experiencia que está llevando a repensar las relaciones entre cultura y política, a conectar la cuestión de las políticas culturales con las transformaciones de la cultura política, justamente en lo que ésta tiene de espesor comunicativo, esto es, de trama de interrelaciones en que se constituyen los actores sociales (Landi, 1988). Lo que a su vez revierte sobre la teoría y el estudio de la comunicación, impidiendo que pueda ser pensada como mero asunto de lógicas del mercado y expansión de los consumos, exigiendo su análisis en cuando espacio decisivo de redefinición de lo público y construcción de la democracia.

Delimitación conceptual

En las prácticas de comunicación se juega la socialidad, que es la trama de relaciones cotidianas que tejen las gentes al juntarse, y en la que anclan los procesos primarios de socialización de los modelos y los mundos de vida. Aquí la comunicación aparece como cuestión de fines y no sólo de medios, pues en los modos de comunicar se forman y se expresan dimensiones claves del ser social. Tanto de aquellas que dicen la lucha por horadar el orden establecido como aquellas otras que hablan de las cotidianas negociaciones con el poder. No es posible pensar la comunicación sin asumir lo que ella tiene de secreto escenario de la interpelación y constitución de los sujetos sociales, de reorganización del sentido y las identidades ciudadanas.

En la comunicación se produce institucionalidad. Ella ha dado lugar a un tipo particular de instituciones y en ella se juega decisivamente hoy la supervivencia de lo público, la urdimbre institucional de la sociedad civil. Respecto a lo primero, la comunicación oscila entre dos propuestas antagónicas de institu-

cionalidad: la que desde el Estado la configura como “servicio público” y la que desde el mercado consagra la libertad de expresión pero configurada como “libre comercio”. Desde una y otra se priorizan valores que antagonizados acaban debilitando la indispensable autonomía de las instituciones comunicativas y conducen a confundir la defensa de los derechos colectivos con el colectivismo estatista o la defensa de la libertad de expresión con la de los intereses privados. Respecto a lo segundo, es la existencia misma de lo público la que amenaza una massmediación en la que se produce la espectacularización de la política y la mercantilización de la cultura. La comunicación masiva, al mediar en la constitución de la representación política y en el reconocimiento cultural ha pasado a constituir para las mayorías un espacio sustitutivo de la institucionalidad comunitaria. Y no puede pensarse en reconstituir el sentido de lo cívico o lo comunitario sin hacerse cargo de los cambios introducidos por la comunicación massmediada en la experiencia social.

La comunicación comporta también tecnicidad. Por ella hay que entender no la fatal hegemonía de una racionalidad deshumanizadora sino la superación de una vieja escisión en el pensamiento occidental: aquella que opone la exterioridad del artificio a la interioridad de la verdad. Frente a la reducción de las técnicas y las tecnologías a instrumento, la antropología piensa la tecnicidad como organizador perceptivo. Que es aquella dimensión que en las prácticas sociales de comunicación, articula la transformación material a la innovación discursiva. Y así, más que a objetos adquiribles o actividades especializadas, la tecnicidad nos remite al diseño de nuevas prácticas, más que a aparatos o artefactos; la tecnicidad es “competencia en el lenguaje”. Reducir la comunicación a sus técnicas o a sus medios es tan deformador y tramposo como pensar que los medios son exteriores y accesorios a la (verdad de) comunicación, lo que conduce en últimas a desconocer la materialidad histórica de las mediaciones culturales y discursivas en que ella se produce.

Junto a esas tres dimensiones, es necesario pensar las me-

diciaciones de la economía cultural en que se produce la comunicación; de ella forman parte las lógicas de producción, las dinámicas culturales y las gramáticas discursivas.

Lógicas de producción: son al menos dos, la de la acumulación/rentabilidad del capital y la del proceso industrial. Con fuertes lazos de complicidad entre ellas pero distintas. Pues, si la racionalidad de la producción se agota en la del sistema, no hay otra forma de escapar a la reproducción que siendo improductivos. Lo que fue “traducido” por los pensadores de la escuela de Frankfurt y aplicado a nuestro campo al afirmar que, en la era de la comunicación de masas, el arte permanece íntegro cuando no participa en la comunicación. Sabemos, sin embargo, que tanto la reproducción como las transformaciones en la comunicación pasan por complejas redes de ideologías profesionales y corporativas, por estructuras de decisión y diferenciación de oficios, por rutinas y técnicas de trabajo que no son artimañas del capitalismo contra la “auténtica” comunicación, sino condiciones operativas y dispositivos organizativos de la producción industrial, incluida la de comunicación.

Dinámicas culturales: en especial las dinámicas de incorporación de las mayorías a la modernidad de la cultura audiovisual mediante el desplazamiento de la producción cultural de las comunidades hacia instituciones y empresas especializadas, pero también los modos cómo las culturas locales se apropian de los medios y los usan rediseñando sus modalidades de operación y resignificando sus discursos. Dinámicas de fragmentación del hábitat cultural de los pueblos y las naciones mediante la multiplicación de los canales y la segmentación social de los consumos. Dinámicas de desterritorialización de las demarcaciones culturales –moderno/tradicional, nacional/extranjero, culto/popular– e hibridación de sensibilidades e identidades ligadas a temporalidades cortas y precarias.

Gramáticas discursivas: entendiendo por tales las estrategias comunicativas en que se hace la ósmosis de las matrices estéticas y los formatos comerciales. Gramáticas configuradas por

prácticas de enunciación y formatos de sedimentación de saberes narrativos y técnicas expresivas. Gramáticas que regulan una topografía movediza de discursos en constante evolución exigida no sólo por la rentabilidad sino por el movimiento de la intertextualidad que alimentan los diferentes géneros en los diferentes medios de comunicación. Gramáticas que son lugar de complejos entramados de residuos e innovaciones, de anacronías y modernidades, de sofisticadas “estrategias de anticipación” por parte de emisores y de activación de competencias de lectura en los receptores.

Bibliografía

- Alafaro R. Ma: De la conquista de la ciudad a la apropiación de la palabra, Lima, Tarea, 1987.
- Assman Hugo: “Las necesidades emotivo-utópicas de las masas y la comunicación”, en Comunicación y cambio social, Quito, Ciespal, 1975.
- Beltran & Fox: Comunicación dominada, México, ILET/ Nueva Imagen, 1980.
- Brunner José Joaquín: Un espejo trizado: ensayos sobre cultura y políticas culturales, Santiago de Chile, Flacso, 1988.
- Charles & Orozco: Educación para la recepción, México, Trillas, 1990.
- Festa & Lins Da Silva: Comunicação popular e alternativa no Brasil, São Paulo, Paulinas, 1986.
- Fox & Schmucler (coord.): Comunicación y democracia en América Latina, Lima, Clacso/Descso, 1982.
- Fuenzalida Valerio (ed.): Educación para la comunicación televisiva, Santiago de Chile, Céneca, 1986.
- Fuenzalida & Hermosilla: Visiones y ambiciones del televidente, Santiago de Chile, Céneca, 1989.
- Freire Paulo: Educación como práctica de la libertad, Caracas, Nuevo Orden, 1967.

- García Canclini Néstor: Las culturas populares en el capitalismo, México, Nueva Imagen, 1982.
- _____ : Culturas híbridas, México, Grijalbo, 1990.
- González J.: "Frentes culturales urbanos", en Cultura/s, México, Universidad de Colima, 1986.
- Marques De Melo J. (coord.): Teoría e pesquisa em comunicação: panorama latinoamericano, São Paulo, Cortez/Intercom, 1983.
- _____ : Comunicação: teoria e prática, São Paulo, Summus, 1986.
- Martín-Barbero Jesús: De los medios a las mediaciones, México, Gustavo Gili, 1987.
- _____ : Oficio de Cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura, Santiago, FCE, 2002.
- Mattelart Armand: La comunicación masiva en el proceso de liberación, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- Monsivais Carlos: "La cultura popular en el ámbito urbano", en Comunicación y culturas populares, México, Felafacs/Gustavo Gili, 1987.
- Orozco G.: Recepción televisiva: tres aproximaciones, México, Univ. Ibero, 1991.
- Ortiz R.: A moderna tradição brasileira, São Paulo, Brasiliense, 1988.
- Pasquali A.: Comunicación y cultura de masas, Caracas, Universidad Central, 1964.
- Piccini Mabel: "De políticas y poéticas: el orden de la comunicación", en La imagen del tejedor, México, Gustavo Gili, 1989.
- Simpson M. (comp.): Comunicación alternativa y cambio social, México, UNAM, 1985.
- Sunkel Guillermo: Razón y pasión en la prensa popular, Santiago de Chile, Ilet, 1985.

- Roncagliolo & García Canclini: Cultura transnacional y culturas populares, Lima, Ipal, 1988.
- Verón Eliseo: El proceso ideológico, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1971.
- _____ : "Comunicación de masas y producción de ideología", Chasqui (Quito), Nos. 4 y 5, 1975.
- Landi O.: Reconstrucciones, las nuevas formas de la cultura política, Buenos Aires, Punto Sur, 1988.