

2005-10

Comunicación : campo y objeto de estudio. Perspectivas reflexivas latinoamericanas

Fuentes-Navarro, Raúl; Martín-Barbero, Jesús; Capparelli, Sérgio; Lenarduzzi, Víctor; Sodré, Muniz; Rüdiger, Francisco; Vassallo-DeLopes, María I.; Stumpf, Ida R.; Martino, Luiz C.; Gil, Gastón J.; Maldonado-G mezDelaTorre, Alberto E.; Canelas-Rubim, Antonio A.; Mata, María C.; Pineda-DeAlc zar, Migdalia

Vassallo-de-Lopes, M. I., & Fuentes-Navarro, R. (Coords.). (2005). Comunicación : campo y objeto de estudio. Perspectivas reflexivas latinoamericanas. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.

Enlace directo al documento: <http://hdl.handle.net/11117/120>

Este documento obtenido del Repositorio Institucional del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente se pone a disposición general bajo los términos y condiciones de la siguiente licencia:
<http://quijote.biblio.iteso.mx/licencias/CC-BY-NC-ND-2.5-MX.pdf>

(El documento empieza en la siguiente página)



COMUNICACIÓN

CAMPO Y OBJETO DE ESTUDIO

Perspectivas

reflexivas

latinoamericanas

MARIA IMMACOLATA VASSALLO DE LOPES Y RAÚL FUENTES NAVARRO (comps).

COMUNICACIÓN

CAMPO Y OBJETO DE ESTUDIO

Perspectivas

reflexivas

latinoamericanas

COMUNICACIÓN

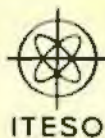
CAMPO Y OBJETO DE ESTUDIO

Perspectivas

reflexivas

latinoamericanas

MARIA IMMACOLATA VASSALLO DE LOPES Y RAÚL FUENTES NAVARRO (comps).



Primera edición: 2001.

Primera reimpresión: 2005.

La presentación y disposición de *Comunicación: campo y objeto de estudio. Perspectivas reflexivas latinoamericanas (primera reimpresión)* son propiedad de los editores. Aparte de los usos legales relacionados con la investigación, el estudio privado, la crítica o la reseña, esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, en español o cualquier otro idioma, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, inventado o por inventar, sin el permiso expreso, previo y por escrito de los editores.

D.R. © 2005, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO),
Periférico Sur Manuel Gómez Morán 8585,
Tlaquepaque, Jalisco, México, C.P. 45090.
publicaciones@iteso.mx

D.R. © 2005, Universidad Autónoma de Aguascalientes,
Av. Universidad 940,
Aguascalientes, Aguascalientes, México, C.P. 20100.

D.R. © 2005, Universidad de Colima,
Av. Universidad 333,
Colima, Colima, México, C.P. 28040.

D.R. © 2005, Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de Ciencias Sociales
y Humanidades, Editorial CUCSH,
Guanajuato 1045, Col. La Normal,
Guadalajara, Jalisco, México, C.P. 44260.
ceditorial@csh.udg.mx

ISBN 968-5087-42-3

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

Introducción

Maria Immacolata Vassallo de Lopes y Raúl Fuentes Navarro 7

Deconstrucción de la crítica:

Nuevos itinerarios de la investigación

Jesús Martín-Barbero 15

Reflexiones sobre el estatuto disciplinario del campo de la comunicación

Maria Immacolata Vassallo de Lopes 43

El campo académico de la comunicación, revisitado

Sérgio Capparelli e Ida Regina C. Stumpf 59

Elementos para una epistemología de la comunicación

Luiz C. Martino 75

Epistemología y estudios de comunicación <i>En busca de la constitución de un campo</i> Gastón Julián Gil	91
Reflexiones sobre la investigación teórica de la comunicación en América Latina Alberto Efendy Maldonado Gómez de la Torre	105
La prohibición de la imaginación <i>Recepción y usos de la escuela de Frankfurt en los estudios latinoamericanos de la comunicación</i> Víctor Lenarduzzi	127
Elicidad y campo comunicacional sobre la construcción del objeto Muniz Sodré	149
Notas para una antropología dialéctica Alicia Entel	161
La contemporaneidad como edad-media Antonio Albino Canelas Rubim	169
Interrogaciones sobre el público María Cristina Mata	183
Ciberespacio y metafísica de la subjetividad: <i>Nietzsche y los orígenes de la teoría del sujeto fractal</i> Francisco Rüdiger	201
Los procesos de la comunicación a la luz de los medios interactivos <i>Revisiones conceptuales y de tipologías</i> Migdalia Pineda de Alcázar	215
Exploraciones teórico-metodológicas para la investigación sociocultural de los usos de la Internet Raúl Fuentes Navarro	229

INTRODUCCIÓN

Maria Immacolata
Vassallo de Lopes y
Raúl Fuentes Navarro

Hace más de 25 años, en septiembre de 1974, Luis Ramiro Beltrán presentó en Leipzig su célebre recuento "La investigación de la comunicación en América Latina ¿indagación con anteojeras?", que felizmente ha sido republicado por el propio autor (Beltrán, 2000). En este texto clásico, que puede considerarse la auténtica fundación de la reflexión de nuestro campo sobre sí mismo, con base sobre todo en la documentación compilada por el Centro Internacional de Estudios Superiores en Comunicación para América Latina (CIESPAL), Beltrán enumeraba las principales áreas de concentración temática, subrayaba las tendencias en cuanto a los tópicos investigados y a los resultados obtenidos en los 15 años anteriores y constataba:

[...] es obvio que la investigación de la comunicación en América Latina ha seguido las orientaciones conceptuales y metodológicas establecidas por los investigadores en Europa y Estados Unidos. El efecto de esto, en esencia, ha significado que algunos estudios han enfatizado la comprensión conceptual por encima de la producción de evidencias empíricas, mientras que otros estudios han hecho exactamente lo opuesto (Beltrán, 1974: 23).

La influencia predominante y más duradera era la que Beltrán llamaba "orientación europea clásica" (caracterizada como histórica, intuitiva, filosófica, especulativa y

escolástica), presente sobre todo en los estudios de historia del periodismo y legislación de la comunicación. En segundo lugar quedaba la influencia de la "orientación norteamericana" (positivista, empirista, sistemática y funcionalista), en especial en los trabajos de difusión de innovaciones agrícolas, estructura y funciones de los medios y comunicación educativa, es decir, televisión, radio y audiovisuales grupales. Por último, la influencia de la "orientación europea moderna" (semiótica, estructuralista) era la más reciente y menos fuerte, concentrada en los análisis de contenido. Se detectaban "influencias mixtas" en las áreas de análisis de contenido y efectos de la programación televisiva, y en estudios del flujo de noticias y las influencias extrarregionales sobre los sistemas de medios. En cuanto a los enfoques metodológicos, Beltrán observaba que "si los estudios existentes se clasificaran en descriptivos, explicativos y predictivos, probablemente la mayoría quedaría dentro de la primera categoría, algunos en la segunda y los menos en la tercera" (Beltrán, 1974: 24-25). Aunque las "áreas temáticas" han variado de manera sustancial, no puede decirse que en su estructura fundamental el campo haya cambiado demasiado, sobre todo en sus alcances teórico-metodológicos.

Pero la investigación de la comunicación como práctica social se explica también en otras dimensiones. Aquel documento de Beltrán terminaba, significativamente, con comentarios sobre la "mitología de una ciencia exenta de valores" y sobre el "riesgo del dogmatismo". La oposición, maniquea en muchos sentidos, entre el rigor de la ciencia y el compromiso político con la transformación social, referida de manera directa a la polémica entablada poco tiempo antes entre los grupos de investigadores encabezados por Eliseo Verón en Argentina y Armand Mattelart en Chile,¹ da lugar a una pregunta crucial, con la que Beltrán remata su recuento:

¿Podrá esto significar que la investigación latinoamericana de la comunicación estará algún día en riesgo de sustituir el funcionalismo ideológicamente conservador y metodológicamente riguroso por un radicalismo no riguroso? Sea tan amable el paciente lector de responder a esa pregunta. Y ojalá esa respuesta nos dé lúcidas claves sobre si la investigación latinoamericana de la comunicación dejará de ser la búsqueda con anteojeras que a veces parece haber sido [...] independientemente del color de las anteojeras (Beltrán, 1974: 40).

Más de un cuarto de siglo ha transcurrido desde entonces y ante una evidente multiplicación de los colores, modelos, tamaños y orígenes de las "anteojeras" en uso,

1. Una reconstrucción sucinta de esa polémica se puede encontrar en Fuentes Navarro, 1992.

es pertinente subrayar que el conocimiento científico es siempre el resultado de múltiples factores, de orden científico, institucional y social, los que constituyen las condiciones concretas de producción de una ciencia. Pero, ¿cómo se ha traducido en el campo de la comunicación la preocupación por esos diversos contextos de producción de su discurso científico? A nuestra manera de ver, en un enorme interés por el contexto social o macrosocial de la producción científica, un escaso interés por el contexto institucional y un creciente interés por el contexto discursivo.

La globalización, en sus más variados aspectos, se volvió el tema hegemónico en los estudios y reflexiones actuales en el campo de la comunicación. Sin dejar de apuntar los maleficios simplificadores acarreados por la redición del viejo debate sobre la cultura de masas, que Moragas (1997) identifica ahora entre "neo-apocalípticos" y "neo-integrados" frente al actual modelo de sociedad, diversos estudios serios abordan cuestiones cruciales acerca de la nueva fase de desarrollo del capitalismo neoliberal; las traducen en la imperiosa necesidad de comprender la globalización en su densidad y ambigüedad, y proponen tematizarla a través de pistas conceptuales, como la "cultura-mundo" (Martín-Barbero, 1998), la "comunicación-mundo" (Mattelart, 1993), la "sociedad de la comunicación" (Vattimo, 1992) o el "paradigma de la globalización" (Ianni, 1994). Lo que estas pistas hacen es señalar la centralidad de la comunicación para el propio modo de organización de la sociedad contemporánea, en la que la comunicación pasa a operar al nivel de las lógicas internas del funcionamiento del sistema social. Lo que hay de nuevo en esto es que el campo de la comunicación se vuelve muy complejo, haciendo explícito el error epistemológico de continuar tratando a la comunicación como un objeto de estudio en una perspectiva meramente instrumental, sea a través de la crítica puramente ideológica, sea a través de la afirmación funcionalista. Así, el enorme interés por el tema de la globalización ha generado aportes renovadores en los estudios de comunicación al realizar encuentros interdisciplinarios, proponer nuevas categorías de análisis y propiciar un trabajo conceptual más complejo.

Pero si se considera la reflexión sobre el contexto institucional de la producción científica en el campo de la comunicación, el escenario es pobre. Es fácil constatar el reducido interés en cómo se institucionalizan los estudios de comunicación en nuestros países. Pero también lo es verificar la ausencia de reflexión acerca de los mecanismos y procesos institucionales dentro de los proyectos de investigación, a comenzar por la reflexión sobre la propia elección de un objeto de estudio que, como bien se sabe, está condicionada por los no poco visibles mecanismos de fomento a la "investigación inducida". Aquí también se ubica la cuestión del prestigio de determinados grupos de investigación o de poder en ciertos circuitos intelectuales, principalmente vinculados con las asociaciones científicas, la administración

universitaria o los procesos de selección y de evaluación de la producción intelectual. Creemos que estas cuestiones de la institucionalización científica y académica de la investigación de la comunicación deberían ser objeto más frecuente de *papers* y de seminarios, que tuvieran como foco central la cuestión de la formación del investigador de la comunicación, comenzando con el lugar de la investigación en nuestros programas de licenciatura y la identificación de la investigación dentro de las políticas de posgrado (maestría y doctorado).

Por otro lado, sin embargo, el interés por el contexto discursivo de la ciencia y, más específicamente, de la historia del campo, ha crecido y se ha generalizado por toda América Latina. Una de las cuestiones centrales ha girado en torno a la condición disciplinaria de la comunicación, la que ha sido objeto especial de preocupación a partir de los noventa. La historia del campo de la comunicación ha sido marcada por la diversidad teórica y por la historicidad de su objeto, marcas distintivas del campo de las ciencias sociales y humanas, del cual forma parte. Como se ha señalado (Vassallo de Lopes, 1998), el origen de campos de estudio interdisciplinarios, como el de la comunicación, reside en movimientos de convergencia y de superposición de contenidos y de metodologías, que se hacen notar de forma creciente en el desarrollo histórico reciente de esas ciencias. Los principales desafíos epistemológicos, teóricos y metodológicos parecen provenir de la confluencia del paradigma histórico de la globalización (Ianni, 1994), del paradigma epistemológico de la complejidad (Morin, 1994) y de un nuevo paradigma institucional (Wallerstein *et al.*, 1996). La conciencia de este último es resultado de una reflexión multidisciplinaria, coordinada por Immanuel Wallerstein, sobre la reestructuración de las ciencias sociales. Ahí se concluye que las delimitaciones de las disciplinas sociales serán más el resultado de movimientos de institucionalización de esas ciencias que el de imperativos provenientes de sus objetos de estudio, o sea, de exigencias de naturaleza propiamente epistemológica. El problema es que esa disposición disciplinaria llevó a un saber especializado en disciplinas institucionalizadas cuando hoy cualquier análisis requiere necesariamente de varias disciplinas. Se pone en duda si todavía hay algún criterio que pueda usarse para señalar, con relativa claridad y consistencia, las fronteras entre las disciplinas sociales.

Renato Ortiz propone la que, a nuestro juicio, es la postura crítica más productiva y racional ante el movimiento de "repensar las ciencias sociales". Señala que es necesario evitar dos actitudes: la conservadora, que "consiste en tomar a los clásicos como fundadores de un saber acabado, lo que nos conduciría por necesidad a una mineralización del pensamiento", y la opuesta, representada por el "creer que todo ha cambiado, que los tiempos actuales, flexibles, demandarían una ciencia social radicalmente distinta e incompatible con lo que hasta entonces se ha practicado"

(Ortiz, 1999: 20). Ortiz rechaza la idea de que estemos ante una "revolución epistemológica" pues, como Bourdieu, reconoce para las ciencias sociales únicamente "el momento de la revolución *inaugural*, acto fundador del propio campo de conocimiento".

Cualquier balance que se realice sobre las ciencias sociales debe tomar en consideración la existencia de una tradición intelectual que se incorpora en las diversas instituciones académicas. El pasado es el presente que se manifiesta en el arsenal de conceptos con los que operamos, en los tipos de investigaciones que realizamos, en la bibliografía que seleccionamos, en las técnicas que empleamos, etc. No obstante, las transformaciones ocurridas han sido profundas. Hacer un fetiche del saber tradicional equivaldría a confinarnos en una posición conformista y a dejar de percibir aspectos que exigen un tratamiento nuevo y diferenciado. El arte consiste en entender la tradición como punto de partida, en la cual sólo enraizamos nuestra identidad, sin que por ello quedemos prisioneros de su rigidez. Comprender la tradición es, pues, superarla; dar continuidad a la constitución de un saber que no es estático ni definitivo (Ortiz, 1999: 21).

En suma, en la investigación de la comunicación hay diversas tradiciones teórico-metodológicas, que al igual que en las ciencias sociales en escala más amplia, han sido puestas en revisión en los últimos años.² Y a ese movimiento se añade la incorporación de tradiciones y perspectivas nuevas. Desde muy distintas posiciones intelectuales, ideológicas y geográficas, la multiplicación de propuestas de reformulación teórica y práctica de los estudios de la comunicación manifiesta una insatisfacción generalizada con el estado actual del campo, y la urgencia de repensar sus fundamentos y de reorientar su ejercicio.

Sin embargo, la conclusión del debate en una confluencia de posiciones, sea en el contexto macrosocial de referencia, en el institucional o en el discursivo, y con mayor razón en el conjunto que forman todos ellos, se ubica en un horizonte, si acaso, muy lejano. Por eso cabe alentar la discusión reflexiva y el trabajo sistemático

2. La comunidad "internacional", es decir, casi exclusivamente la anglosajona, de investigadores de la comunicación, ha generado un debate interminable, muy bien ejemplificado en los números especiales del *Journal of Communication*, el de 1983 dedicado al fermento en el campo, y el de 1993 al futuro del campo. Otras comunidades de investigadores, como la latinoamericana, han hecho lo propio, un buen ejemplo de lo cual es el presente libro.

de reconocimiento de las condiciones desde las que se practica la investigación científica de la comunicación (Vassallo de Lopes, 1999; Fuentes Navarro, 1999).

La convicción de que esta discusión reflexiva es una necesidad prioritaria en América Latina ha llevado a un número creciente de investigadores de diversos países a reunirse de manera periódica para avanzar en conjunto. Un foro importante para ello han sido los congresos convocados por la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC): São Paulo, 1992; Guadalajara, 1994; Caracas, 1996; Recife, 1998; Santiago de Chile, 2000, y muy especialmente a partir del tercero de estos congresos, los grupos de trabajo especializados. Uno de estos grupos de trabajo, coordinado por Maria Immacolata Vassallo de Lopes, tiene por objeto las teorías y metodologías de la investigación en comunicación, y más en específico la discusión de cuestiones como las siguientes:

- Crítica del estado del conocimiento en el campo de la comunicación.
- Fundamentos teóricos y metodológicos de la interdisciplinariedad.
- La fragmentación y la integración teórica en comunicación.
- La actualización de las teorías de la comunicación.
- La construcción de los objetos de investigación.
- Las estrategias de combinación metodológica.
- Fundamentación empírica y teorización en la investigación.
- Relatos de experiencias metodológicas.

Uno de los frutos del espacio reflexivo construido por los participantes en este grupo de trabajo es este libro, en el que se reúne una selección de los trabajos presentados en el V Congreso de la ALAIC, celebrado en Santiago de Chile, en la sede de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Diego Portales, del 26 al 29 de abril de 2000. Por razones de espacio editorial, hemos seleccionado algunos de los 33 trabajos presentados ahí, los que a nuestro juicio se concentraban más en la reflexión sobre el campo y el objeto de estudio de la comunicación. Otros trabajos, de gran interés, que enfatizaban propuestas de investigación más particulares, fueron canalizados hacia otras publicaciones. Y se agregó un texto, el de Jesús Martín-Barbero, que propone una perspectiva muy pertinente a la discusión.

No hay, por supuesto, material suficiente para una síntesis en el plano epistemológico, teórico o metodológico, ni es ése el propósito de esta compilación. Más allá de los innegables rasgos comunes de la investigación de la comunicación realizada en los países latinoamericanos, que son objeto de análisis y reflexión de casi todos los textos incluidos, reconocemos como una característica rica e indispensable la

diversidad de perspectivas y la múltiple apertura al debate acerca de los distintos factores y niveles de constitución del campo de la comunicación en América Latina, paralelo al debate que se desarrolla en otras latitudes. Quizá sea el momento de impulsar que estos debates se integren, y que no sólo se traduzcan al portugués y al español los aportes que se escriben y discuten en inglés, francés o alemán sino que también puedan considerarse en esas lenguas las perspectivas latinoamericanas. Pero sin duda, esa colaboración "internacional" tiene todavía mucho por reforzar en América Latina. Este libro quiere, al menos, contribuir a ella.

Referencias

- Beltrán, Luis Ramiro (1974). "Communication research in Latin America: the blindfolded inquiry?", International Scientific Conference on Mass Communication and Social Consciousness in a Changing World, Leipzig.
- (2000). *Investigación sobre comunicación en Latinoamérica. Inicio, transcendencia y proyección*, Plural/Universidad Católica Boliviana, La Paz.
- Fuentes Navarro, Raúl (1992). *Un campo cargado de futuro. El estudio de la comunicación en América Latina*, FELAFACS, México.
- (1999). "La investigación de la comunicación en América Latina. Condiciones y perspectivas para el siglo XXI", en *Diálogos de la Comunicación*, núm.56, FELAFACS, Lima.
- Ianni, Octavio (1994). "Globalização: novo paradigma das ciências sociais", en *Estudos Avançados*, vol.8, núm.21, IEA/USP, São Paulo.
- Martín-Barbero, Jesús (1998). "De la comunicación a la filosofía y viceversa: nuevos mapas, nuevos retos", en Laverde, María Cristina y Rossana Reguillo (eds.), *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*, Siglo del Hombre/Universidad Central, Bogotá.
- Mattelart, Armand (1993). *La comunicación-mundo. Historia de las ideas y de las estrategias*, Fundesco, Madrid.
- Moragas, Miquel de (1997). "Las ciencias de la comunicación en la 'sociedad de la información'", en *Diálogos de la Comunicación*, núm.49, FELAFACS, Lima.
- Morin, Edgar (1994). *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.
- Ortiz, Renato (1999). "Ciencias sociales, globalización y paradigmas", en Reguillo, Rossana y Raúl Fuentes Navarro (coords.), *Pensar las ciencias sociales hoy. Reflexiones desde la cultura*, ITESO, Guadalajara.
- Vassallo de Lopes, Maria Immacolata (1998). "Por un paradigma transdisciplinar para o campo da comunicação", v Ibercom, Porto.

- (1999). "La investigación de la comunicación: cuestiones epistemológicas, teóricas y metodológicas", en *Diálogos de la Comunicación*, núm.56, FELAFACS, Lima.
- Vattimo, Gianni (1992). *A sociedade transparente*, Relógio d'Agua, Lisboa (en español: *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990).
- Wallerstein, Immanuel et al. (1996). *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI, México.

DECONSTRUCCIÓN DE LA CRÍTICA:

Nuevos itinerarios de la investigación

Jesús Martín-Barbero*

Debemos realizar un acto de violencia; obligar a que el mundo tome en consideración cuestiones de las que ha sido inconsciente y rechazar o evitar que esta inconsciencia del mundo haga de él algo distante e incomunicado para nosotros. El intento de comunicar contravendrá su propósito. En este proceso de conversión forzada reproduciremos la esperanza de la comunicación más remota.

Zigmun Bauman

Figuras de lo social, categorías del pensar

En la nueva percepción del espacio y el tiempo que configura el fin de siglo se despliega un mapa de síntomas y desafíos para las ciencias sociales; una agenda nueva para la investigación. Y especialmente en el rechazo de las ciencias sociales a hacerse cargo de la cultura comunicacional hay algo más que el déficit de legitimidad académica que ésta padece, como "objeto" reciente. Pareciera más bien que sociólogos y antropólogos percibieran oscuramente el estallido de las fronteras que entraña —incluidas las de sus campos de estudio— por la configuración de objetos móviles, nómadas, de contornos difusos, imposibles de encerrar en las mallas de un

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.

saber positivo y rígidamente parcelado. Hacia allá apunta el desafío: en las transformaciones de la sensibilidad que emergen en la experiencia comunicacional hay un fermento de cambios en el saber mismo, el reconocimiento de que por allí pasan cuestiones que atraviesan por entero el desordenamiento de la vida urbana, el desajuste entre comportamientos y creencias, la confusión entre realidad y simulacro.

El desafío que enfrentan las ciencias sociales devela su verdadera envergadura cuando la crisis de legitimidad de las instituciones del estado y de constitución de la ciudadanía —identidad de los partidos, desarticulación entre demandas sociales y procesos políticos formales, modos de participación de los ciudadanos y discurso mismo de la política— se entrelaza con la crisis de autoridad del discurso científico sobre lo social, tematizada por Foucault (1970; 1974), Geertz (1987; 1991) y De Certeau (1974; 1984; 1987; 1990) —develamiento de las estructuras de poder implicadas, historicidad de los saberes, crítica del objetivismo y las concepciones acumulativas del conocimiento— evidenciando la crisis de representación que afecta al investigador social y al intelectual: ¿desde dónde y en nombre de quién hablan hoy esas voces, cuando el sujeto social, unificado en las figuras/categorías de pueblo y de nación estalla y deja al desnudo el carácter problemático de lo colectivo? Se torna entonces indispensable un movimiento de reflexividad (Bourdieu, 1995; Giddens, 1993; Giddens, Beck y Lash, 1997) que permita hacer visibles las mediaciones que aquel saber mantiene con el sujeto social. Mediaciones que pasan en especial por las reconfiguraciones de lo público. Y lo que las ciencias sociales no pueden ignorar entonces es que los nuevos modos de simbolización y ritualización del lazo social se hallan cada día más entrelazados con las redes comunicacionales y los flujos informacionales. El estallido de las fronteras espaciales y temporales que ellos introducen en el campo cultural des-localiza los saberes y des-legitima sus fronteras entre razón e imaginación, saber e información, naturaleza y artificio, ciencia y arte, saber experto y experiencia profana. Esto modifica tanto el estatuto epistemológico como el institucional de las condiciones de saber y de las figuras de razón: esas que constituyen las trazas del cambio de época, en su conexión con las nuevas formas de sentir y las nuevas figuras de la socialidad.¹

Vattimo ha sido de los que más explícitamente han asumido “la estrecha relación que se da entre las ciencias humanas y la sociedad de la comunicación” (Vattimo, 1990: 95). Si esas ciencias han configurado su ideal cognoscitivo en el permanente modificarse de la vida colectiva e individual, es ese modo del existir social el que se plasma en las modernas formas de comunicación. Sociología, psicología, antropolo-

1. Sobre esa conexión es significativo que el subtítulo del libro de Lyotard, *La condición postmoderna*, que introduce ese debate, sea *Informe sobre el saber* (Lyotard, 1984).

gía, han ido construyendo sus objetos y sus métodos al hilo de una modernidad que hace de la sociedad civil un ámbito diferenciado del estado, un ámbito de intersubjetividades y de diversidad cultural, que en su conjunto configura una esfera de instituciones políticas y formas simbólicas cada día más estrechamente vinculadas con los procesos y tecnologías de la información y la comunicación. De otro lado ya Heidegger, al hablar de la técnica (Heidegger, 1997), la había ligado a un mundo que se constituye en imágenes más que en sistemas de valores, a la modernidad como "época de las imágenes del mundo", que converge con "el mundo convertido en fábula" del que hablaba Nietzsche en *El crepúsculo de los dioses*. Pues lo que en esta tardomodernidad llamamos mundo (Gargani, 1992: 9 y ss) es mucho menos aquella "realidad" del pensamiento empiricista —enfrentada al "sujeto autocentrado" en su conciencia del racionalismo— que el tejido de discursos e imágenes que producen entrecruzadamente las ciencias y los medios: "el sentido en que se mueve la tecnología no es tanto el dominio de la naturaleza por las máquinas cuanto el específico desarrollo de la información y la comunicación del mundo como *imagen*" (Vattimo, 1990: 95), desde una perspectiva muy distinta.

Es de esa crisis que hace parte la de los intelectuales. Históricamente ligados al territorio del espacio-nación y a sus dinámicas, en lo que Gramsci definiera como "lo nacional popular" (Gramsci, 1977), los intelectuales se han realizado justamente en hacer la ligazón entre memoria nacional y acción política, ligazón de la que derivaban su función pedagógica, profética, interpretativa.

Escribieron para el Pueblo o para la Nación. Escribieron sólo para sus iguales, despreciando a todos los públicos [...] Se sintieron libres frente a todos los poderes; cortejaron todos los poderes. Se entusiasmaron con las grandes revoluciones y también fueron sus primeras víctimas. Son los *intelectuales*: una categoría cuya existencia misma hoy es un problema (Sarlo, 1994: 29).

Al entrar en crisis el espacio de lo nacional, por la globalización económica y tecnológica que redefine la capacidad de decisión política de los estados nacionales, y en la que se inserta la desterritorialización cultural que moviliza el mundo informático y audiovisual, los intelectuales encuentran serias dificultades para reubicar su función. Pues desanclada del espacio nacional, la cultura pierde su lazo orgánico con el territorio y con la lengua, que es del tejido mismo de que está hecho el trabajo del intelectual. Anderson nos ha descubierto cómo las dos formas de imaginación que florecen en el siglo XVIII, la novela y el periódico, "proveieron los medios técnicos necesarios para la 'representación' de la clase de *comunidad imaginada* que es la nación" (Anderson, 1993: 47). Pero esa representación hace rato que ha entrado en

crisis. En una obra capital, que nada tiene que ver con la corriente posmoderna, Nora desentraña el sentido del desvanecimiento del sentimiento histórico en este fin de siglo, a la vez que se acrecienta la "pasión por la memoria": "La nación de Renan ha muerto y no volverá. No volverá porque el relevo del mito nacional por la memoria supone una mutación profunda: un pasado que ha perdido la coherencia organizativa de una historia se convierte por completo en un espacio patrimonial" (Nora, 1992: 1009). Es decir, un espacio más museográfico que histórico. Y una memoria nacional edificada sobre la reivindicación patrimonial estalla, se divide, se multiplica. Es la otra cara de la crisis de lo nacional, complementaria del nuevo entramado que constituye lo global: cada región, cada localidad, cada grupo reclama el derecho a su memoria. "Poniendo en escena una *representación* fragmentada de la unidad territorial de lo nacional los *lugares de memoria* celebran paradójicamente el fin de la *novela nacional*" (Mongin, 1994: 24). De otro lado, la hegemonía de la imagen en la cultura-mundo de hoy amenaza no al libro sino a su estatuto de eje de la cultura, desplazándolo del centro. Y ese desplazamiento problematiza el saber propio de los intelectuales, replantea sus oficios profético-pedagógicos, les exige un esfuerzo de reubicación social y cultural que muchos no están dispuestos a hacer.

Desde América Latina, Brunner ha sabido insertar esa reconfiguración de los saberes en la propuesta de una nueva agenda para las ciencias sociales, la que reubica "viejos" temas en las nuevas cartografías de una modernidad (Brunner, 1994) que proyecta sus avatares económicos y políticos sobre el campo de las transformaciones culturales de la libertad y la felicidad, de la familia y las tradiciones, y de las escenificaciones de la identidad. Desde ahí redefine el estatuto de los intelectuales y los científicos sociales: superada la figura del intelectual resentido —que pontifica sobre cómo conducir los problemas públicos pero que vive exasperado por la escasa valoración social, material y simbólica de su actividad— emerge hoy la figura del mediador simbólico, identificador de problemas, portador de innovaciones y constructor de consensos, cuya crítica no se basa en la orgullosa distancia de los riesgos que conlleva toda intervención en lo social sino que hace parte de la dinámica que necesita una sociedad para no anquilosarse. El saber crítico está entonces llamado a insertarse en el campo de conocimientos compartidos con los que toman decisiones: "parece haber llegado el momento en que el conocimiento deja de ser el dominio exclusivo de los intelectuales y sus herederos —investigadores y tecnócratas— para convertirse en un medio común a través del cual las sociedades se organizan, se adaptan y cambian" (Brunner y Sunkel, 1993: 15).

Más que a la posmoderna muerte de los grandes relatos, a lo que la nueva condición del saber social y de la tarea del intelectual remiten es al fin de los relatos heroicos —que posibilitaba la autoconciencia iluminista del progreso material y

moral inevitables— y su sustitución por relatos irónicos (Rorty, 1991: 59 y ss), en los que se conjuga la reflexividad epistemológica con la imaginación ética y ambas con el espíritu de juego que relativiza nuestras seguridades al inscribirlas en los juegos del lenguaje. He aquí un testimonio de esa ironía, de la que el mundo intelectual anda muy necesitado:

Quiero decirte por qué me gustó mucho regalarte la televisión. Siempre me ha fascinado el cine, el arte, la fotografía, las imágenes creadas por el ser humano. Vi televisión por primera vez en mi vida a los catorce años, en un viaje a Italia con mi tía. Pero sólo de adulta se convirtió en parte de mi vida cotidiana. Y con los años se ha vuelto tan natural que se nos olvida cómo era vivir sin ella. Yo no tenía sino libros para explorar el mundo desde mi casa, un mundo muy cerrado y limitado si no hubiera sido por las dimensiones de la letra impresa. Ahora ya los libros no cumplen el mismo papel que antes, ni son tan centrales, tan irremplazables. Son más fluidos y menos sagrados. Tal vez ahora la televisión cumple muchas de las funciones que cumplió para mí la literatura. Se dice que es un simulacro, algo que parece ser, un artificio. Sí, es una representación, una forma de aproximarnos a la realidad, sin que podamos saber bien cuál es la realidad. Pero me parece que entenderla es entender nuestra época. Y me gusta pensar que muchos otros la ven también, y que nos conecta aun sin saberlo con otras personas quién sabe donde, que comparten lo mismo (Ordóñez, 1995).

Del mapa *entre* dos siglos

La perspectiva de fondo que puede acercarnos al nuevo mapa que presentan los procesos de comunicación en este cambio de siglo es la que nos descubre la presencia de nuevos actores en una valorización cada día más explícita del entramado cultural de la política, la redefinición de lo político como campo de construcción de ciudadanías y reconocimiento de los sujetos sociales (Evers, 1985; Ibáñez, 1994; Svampa, 2000). Frente a una sociedad organizada en formas cada día más 'abstractas' —más alejadas de la experiencia— y una política profesionalizada y separada de las preocupaciones y los miedos cotidianos de la gente, las asociaciones de vecinos y pobladores barriales, de mujeres, de comunidades de base, de comités pro derechos humanos o defensa del medio ambiente, desbordan los modelos tradicionales de entender y de hacer política, en una lucha por articular las reivindicaciones materiales con la afirmación de la propia identidad sociocultural y la construcción de "embriones de una vida social menos estigmatizada" (Pires do Rio, 1984: 118). Son movimientos que dan rostro y forma a la resistencia cotidiana que desde los

barrios de las grandes ciudades, desde las culturas regionales o desde el desarraigo social y cultural de las muchedumbres urbanas libra la gente por reapropiarse de la sociedad, no en términos de poder sino de una vida humanamente digna y significativa. Sintetizando los objetivos básicos comunes en los nuevos movimientos sociales urbanos, Castells coloca, junto a la recuperación del valor de uso de la ciudad, la descentralización y la autogestión, "la búsqueda de la identidad cultural, del mantenimiento o creación de culturas locales autónomas étnicamente basadas o históricamente originadas. En otras palabras la defensa de la comunicación entre las gentes, el significado social definido de manera autónoma y la interacción social" (Castells, 1986: 430). Y para que no quede ninguna duda de a qué se refiere Castells al hablar de la comunicación entre las gentes, añade:

Para mantener y fomentar la identidad y las formas de comunicación autónomas, las comunidades debían abordar, las tecnologías de comunicación de masas [...] Pero una vez más, los movimientos sociales y las fuerzas de cambio político pasaron por alto el potencial de estos medios y lo que hicieron fue desconectar la televisión o utilizarla en forma puramente doctrinaria. No se intentó vincular la vida, la experiencia, la cultura del pueblo con el mundo de las imágenes y los sonidos.

Aquí se ubica el significado político de la distancia prepotente que una mayoría de los intelectuales aún mantienen en relación con el mundo de cotidianidad que movilizan los medios, de-velando la esquizofrenia que padecen con respecto a su sociedad, a la hondura de los cambios y la envergadura de la diversidad cultural, en cuanto diversidad de sensibilidades y gustos, de racionalidades y temporalidades. Así, esa temporalidad femenina de la repetición y la circularidad que se rencuentra en los encadenamientos y cadencias de sentido que despliegan los relatos largos, melodramáticos, con sus estereotipias y sus ritmos de espera. Lo que no equivale a afirmar que las industrias culturales se hayan reconciliado con las demandas sociales sino que diferentes demandas simbólicas atraviesan la producción masiva. Y la necesidad entonces de una doble lectura, que dé cuenta tanto de lo que en el relato mediático enmascara la represión de la temporalidad femenina como de lo que en su forma mediada remite a su otredad.

Lo que la globalización trastorna radicalmente en los años noventa —y de ello da cuenta el desplazamiento de lo transnacional a lo mundial— es el sentido y el alcance de aquel espacio que configuraba la categoría central de las ciencias sociales y del discurso de los intelectuales: el estado-nación. Pues aunque las naciones aparezcan como el resultado de las luchas contra el colonialismo, la división internacional del

trabajo y la lógica centralizadora que impone la industrialización, la identidad nacional sólo deja de tener carácter metafísico o psicologista en la medida en que la nación es pensada como comunidad imaginada, esto es, espacio de comunicación entre los individuos y los grupos que la integran. Ese papel jugó ya la prensa en la Europa del siglo XIX, y en América Latina la radio (y el cine en países como México y Argentina): desde los años treinta ella hará la mediación de las culturas rurales con la moderna cultura urbana. Lo que se está planteando no es que la identidad nacional sea efecto de la acción de los medios sino que éstos constituyen el espacio más ancho y cotidiano de convocación e integración nacional. Pero el espacio nacional sufre actualmente de un doble desdibujamiento, que viene del contradictorio y complementario movimiento de globalización económica y fragmentación social, de mundialización de la cultura y revitalización de lo local: "interconexión universal" de las redes vía satélites y "liberación de las diferencias" étnicas, raciales, regionales, de género, de edad. Tanto los procesos de construcción de la memoria colectiva como las estrategias de inclusión-exclusión con que se tejen los espacios de pertenencia e identidad se están viendo trastornados por la densificación de los intercambios y el desarraigo de los referentes que producen los nuevos medios y modos de comunicación. La apertura al mundo se está convirtiendo en una constante invasión del espacio simbólico del nosotros por parte del ellos y, amenazada, la identidad tiende a redefinirse por contraste, por negación del otro. Al mismo tiempo todos los grupos sociales, ya sean políticos o culturales, buscan su visibilidad y reconocimiento a través de los medios.

En referencia a la situación europea y en particular a las contradicciones del proceso de construcción de la Unión Europea, pero muy sensible a los procesos latinoamericanos, la reflexión de Philip Schlesinger (1991; 1987: 219-264) nos está ayudando a pensar los cambios de sentido, que atraviesan tres categorías claves, dos de ellas tradicionales dentro de las ciencias sociales —identidad colectiva y cultura nacional— y una más reciente pero estratégica: espacio audiovisual. La ambigüedad de que se cargan las dos primeras al proyectarlas sobre las situaciones actuales se hace evidente en la multiplicidad de discursos y debates que tematizan la necesidad de pensar/construir la identidad supranacional de Europa. Este propósito se ve constantemente traicionado por unas categorías de análisis cuyo significado se halla aún fuertemente anclado en referentes nacionales del territorio o el estado. Y la retórica de las nuevas imágenes no alcanza a cubrir las contradicciones políticas que se viven de manera cotidiana: "el espacio audiovisual europeo" no escapa ni a la desespacialización cultural que produce la globalización —mayoritario porcentaje de películas norteamericanas en las pantallas europeas— ni a la reterritorialización de las culturas en lo local: la fuerza de los nacionalismos no hace sino crecer cada día, ya

sea por medios políticos (Cataluña, Escocia) o terroristas (País Vasco, Irlanda del Norte, Córcega). Y las guerras que desmembran a Yugoslavia o a la Unión Soviética no hacen sino complicar las cosas: la innegable crisis del estado-nación no impide que numerosas naciones sin estado luchen por adquirir ese estatus, al menos como etapa, en la búsqueda de una integración con reconocimiento de sus identidades culturales y por lo tanto de sus decisiones políticas. Y es justamente por la complejidad del escenario estudiado por lo que el análisis del papel que los medios tienen ahí torna más valiosa la reflexión de Schlesinger. Que los medios de comunicación son un principio de integración cultural lo prueba el lugar central que la televisión ocupa entre los derechos por los que luchan todas las comunidades nacionales. Pero las contradicciones que ahí se movilizan son también evidentes: que el derecho a la lengua propia pase por la traducción al catalán de series como *Dallas* o *Dinastía* no deja de plantear múltiples interrogantes. Por otra parte, frente a la versión oficial de la cultura nacional los medios están posibilitando otras y muy distintas versiones en las que la cultura pasa a ser un lugar estratégico de contestación y problematización de la idea de unidad sobre la que el estado se asienta. Ahora bien si los medios vehiculan un nuevo "sistema categorial" que replantea el sentido de lo nacional, tampoco está claro en qué sentido opera la reorganización que produce la cultura mediática, pues la preeminencia alcanzada por lo audiovisual sobre lo impreso significa una facilidad de saltar las fronteras que se traduce en una creciente hegemonía de las culturas desterritorializadas. Lo mismo sucede con el tiempo: la reinención de las tradiciones que los medios empujan muestra con demasiada frecuencia la devaluación que sufre la memoria histórica, sometida a una temporalidad mediática centrada en un presente continuo.

La cuestión tecnológica plantea a la reflexión sobre la comunicación uno de sus desafíos más serios. Pensada como mero instrumental durante siglos —accidente y no sustancia, exterior y no interior, manifestación y no verdad— la técnica supera esa escisión que borra su lugar en el pensar sólo cuando la antropología (Mauss, 1970; Leroi-Gourhan, 1971; 1989) reflexiona sobre la tecnicidad como dimensión constitutiva de cualquier sociedad: organizador perceptivo, que articula en la práctica la transformación material con la innovación discursiva. Más que a los aparatos, la tecnicidad remitirá entonces al diseño de nuevas prácticas y, más que a las destrezas, a la competencia en el lenguaje. Reducir la comunicación a las tecnologías o los medios es tan deformador como pensar que ellos son exteriores y accesorios a (la verdad de) la comunicación. Pero desde los años ochenta asistimos a una completa inversión del sentido de la técnica, que de mero instrumento ha pasado a designar la sustancia y el motor de la "sociedad de la información". Confundida con la innovación tecnológica —informática, satélites, fibra óptica— la comunicación

se convierte en espacio de punta de la modernización industrial, gerencial, estatal, educativa, etc. y en la única instancia dinámica de la sociedad: agotado el motor de la lucha de clases, parecería que la historia habría encontrado su sustituto en la energía generada por la información y la comunicación. ¿Cómo hacer frente a esa pseudoutopía pero sin proclamar el suicidio de la cultura occidental sino asumiendo el espesor social y cultural de las nuevas tecnologías comunicacionales, sus modos transversales de presencia en la cotidianidad desde el trabajo hasta el juego, sus espesas formas de mediación del conocimiento y la política?

La reflexión sobre las mediaciones tecnológicas en esta sociedad de fin de siglo ha encontrado un espacio en los trabajos de Roman Gubern, tanto sobre técnicas y lenguajes de la imagen —desde el *homo pictor* a la realidad virtual, de la fotografía y el cine a la iconosfera contemporánea— como sobre las nuevas materialidades de la representación y la percepción (Gubern, 1984; 1985; 1996; 2000). Valoración de la tecnicidad de las imágenes que no sustituye nunca a las preguntas acerca de la institucionalidad de los usos sociales y políticos de la imagen, de la misma manera que la atención constante a los cambios en la cultura cotidiana, que median las tecnologías, está siempre atravesada por la investigación de las mitologías contemporáneas, que tejen tanto los imaginarios del discurso cientista como los del publicitario. A medias entre el sueño —impulso fáustico— y la pesadilla, la tecnología protagoniza las nuevas formas de la guerra, las transformaciones de la ciudad y del espacio doméstico, condiciona los cambios en el mundo del trabajo o en los tiempos y sentidos del ocio. Al proyectar esos cambios sobre una ancha perspectiva histórica, Gubern interroga a la actual revolución tecnológica tanto desde su adentro —transformaciones del conocer y del hacer, del representar y del ver, del percibir y el crear— como desde sus relaciones con las transformaciones en los modos de ejercicio del poder, del control social, de las expectativas y los impases políticos, desde los retos éticos y las búsquedas morales. A los terrores que proclaman los apocalípticos hay que responder con un análisis matizado de las posibilidades que se inauguran con cada tecnología y sobre todo de la trama que forman al cruzarse unas con otras. A los apasionados cantos de los integrados que ven en las tecnologías la más segura fuente de bienestar, la respuesta indaga en los costos sociales de la automatización del trabajo, en la deriva política a la que conduce el espectáculo de la democracia, en la uniformación cultural de las identidades.

Al filo del cambio de siglo, el arco recorrido por los estudios de comunicación no puede ser más significativo: iniciado por matemáticos e ingenieros —Wiener, Shannon— dominado durante un buen trecho por psicólogos y sociólogos —Lazarsfeld, Merton— en los últimos años se ha convertido en preocupación decisiva de los antropólogos y los filósofos. Pero las razones de ese trayecto quizá se hallen

menos en el ámbito académico que en ese "exterior" que configuran la escena política y la vida cotidiana. Esto es, en la asociación que de ella hacen los ideólogos del neoliberalismo con el "fin de la historia", con la "superación" de la política por la tecnocracia de los expertos y gestores, y con la oscilación que la identifica, por un lado, con la neutra y ambiciosa utopía de la "sociedad de la información" y por otro con la panacea para todos nuestros males cotidianos: la comunicación como remedio a los quebrantos que sufren la familia y las relaciones de pareja, o la falta de comunicación entre maestros y alumnos, entre gobierno y ciudadanos, como clave de la crisis que sufren la escuela y la política. En todo caso, la comunicación nombra hoy a la vez uno de los más fértiles territorios de la investigación social y el espacio social más denso de ensoñaciones y pesadillas, a las que la propia investigación no puede sacarle el cuerpo. Pues en alguna forma debe enfrentar el síntoma y la paradoja de que en la "era de la comunicación" sea de incomunicación de lo que más parecen sufrir tanto la sociedad como los individuos.

El desencantamiento de la socialidad

Con la globalización el proceso de racionalización parece estar llegando a su límite: después de la economía, la cultura y la política, es el mundo mismo de la vida, sus coordenadas espacio-temporales, las racionalizadas e instrumentalizadas. En su genealogía de las relaciones entre secularización y poder, Marramao (1983; 1994) centra su reflexión sobre la obra de Weber en la idea, compartida con Tönnies, de que la racionalización constitutiva de la sociedad moderna significa la ruptura con cualquier forma orgánico-comunitaria de lo social y su reorganización como "mundo administrado", en el que la política no puede comprenderse fuera de la burocracia, que es el modo "formalmente más racional de ejercicio del poder". Esto implicará la pérdida de los valores tradicionales por la "ruptura del monopolio de la interpretación", que venía forjándose desde la reforma protestante. Esa ruptura/pérdida formará parte del largo proceso de conformación de una jurisdicción secular de la soberanía estatal, esto es, de la constitución del estado moderno. Sólo a fines del siglo XVIII la idea de secularización se convertirá en la categoría que hace explícita la concepción unitaria del tiempo histórico: del tiempo global de la historia del mundo. Hegel ya había llamado mundanización al proceso formativo de la esfera global mundana, que es a la que asistimos hoy como resultado del cruce del proceso de secularización con el de globalización. ¿Será el sistema-mundo de la globalización el punto de llegada del desencantamiento del propio mundo de la mano del desarrollo tecnológico y de la racionalidad administrativa? Es lo que ha venido planteando Lechner al analizar el desencanto de las izquierdas, que se expre-

sa en el "enfriamiento de la política" (Lechner, 1987; Ipola, 1998): surgimiento de una nueva sensibilidad, marcada por el abandono de las totalizaciones ideológicas, la desacralización de los principios políticos y la resignificación de la utopía, en términos de negociación, como forma de construcción colectiva del orden. Esto implica la predominancia de la dimensión contractual y el predominio, en la concepción y la acción política misma, de la racionalidad instrumental y su profesionalización. Es lo que Vázquez Montalbán resume, con su acostumbrada ironía, al afirmar que los saberes que el político necesita hoy son dos: el jurídico-administrativo y el de la comunicación publicitaria. Primera paradoja: el desencantamiento de la política transforma al espacio público en espacio publicitario, convirtiendo al partido en un aparato-medio especializado de comunicación, y deslegitimando cualquier intento de reintroducir la cuestión de los fines. ¿Para qué, si la "ética del poder" legitima la doble verdad, la doble contabilidad, la doble moral, y el carisma puede ser fabricado por la ingeniería mediática? Segunda paradoja: después de la caída del Muro, ¿tiene sentido seguir hablando de democracia? Es el agnóstico Vázquez Montalbán quien introduce la cuestión del sentido en la política: "Necesitamos una idea de finalidad, que se parezca, sin serlo, a una propuesta trascendente [para ello] hay que considerar la sabiduría de lo que nos ha dado el negativo de esas ideas de finalidad, bien sea por la vía religiosa o la de las ideologías" (Vázquez Montalbán, 1995: 55, 92).

Pero la ausencia de sentido en la política remite, más allá de la corrupción del poder y de la ingeniería mediática, a "la desaparición del nexo simbólico capaz de constituir alteridad e identidad" (Augé, 1995; Castoriadis, 1993). Desaparición constatable en la acentuación del carácter abstracto y desencarnado de la relación social, y comprobable en la diferencia entre el militante que se definía por sus convicciones y esa abstracción —las audiencias— a la que se dirige el discurso político televisado, en su búsqueda no de adhesiones sino de puntos en la estadística de los posibles votantes. Esta diferencia remite menos a la acción de la televisión que a la abstracción de las relaciones sociales, operada por el proceso de racionalización que, como previó Weber, ha ido aboliendo las dimensiones expresivo-místicas de la existencia humana y convirtiendo al mundo todo de la vida en algo predecible y dominable, pero también frío, insignificante, insípido. La atomización de los públicos de la política y su transformación en audiencias sondeables son inseparables de la crisis que atraviesa la representación cuando el deterioro de los lazos de la cohesión que introduce la política neoliberal se ve atravesado por el enrarecimiento de las dimensiones simbólicas que produce hoy la mediación tecnológica.

Fuertemente ligados a las transformaciones tecno-económicas aparecen los cambios en el ámbito del trabajo, convertido en escenario clave de la desintegración del

lazo social. Giuseppe Richeri ha referido lúcidamente la desintegración sufrida por la política en Italia a las secretas conexiones entre la fragmentación constitutiva del discurso público que produce la televisión y la disgregación del tejido de tradiciones e interacciones que daban consistencia al sindicato y al partido político de masas (Richeri, 1989): las fábricas se descentralizan, las profesiones se diversifican y se hibridan, los lugares y las ocasiones de interacción se reducen, al mismo tiempo que la trama de intereses y objetivos políticos se desagrega. Y en cuanto a los partidos, también la pérdida de los lugares de intercambio con la sociedad, el desdibujamiento de las maneras de enlace, de comunicación de los partidos con la sociedad, produce su progresivo alejamiento del mundo de la vida social hasta convertirse en puras maquinarias electorales, cooptadas por las burocracias del poder. La elección del magnate de la televisión italiana, Berlusconi, como primer ministro, y el peso que la coalición que él preside ha conseguido, dejaría de ser mera coincidencia para tornarse síntoma de la nueva trama discursiva de que está hecha la representación política.

También desde la antropología se perciben cambios en la sensibilidad que afectan a la vida social: frente al "viejo" militante, que se definía por sus convicciones y una relación pasional (cuasi corpórea) con "la causa", el telespectador de la política es una pura abstracción, parte del porcentaje de una estadística. Y es a esa abstracción a la que se dirige el discurso político televisado, pues lo que busca ya no son adhesiones sino puntos en la estadística de los posibles votantes. Aunque aún sobrevive en nuestros países (como lo testimonian las sesiones televisadas del Congreso) el tono y la retórica de la política en la calle, hoy es casi impensable una identificación pueblo/líder como la que producía el grito de un "icarajo!" en el discurso de Gaitán. En la televisión ese grito no sólo no resuena sino que sería un gafe que le puede costar muchos votos al candidato, pues frente a la muchedumbre imprevisible que se reunía en la plaza conformando una "colectividad de pertenencia", lo que ahora tenemos es la desagregada, individualizada experiencia de los televidentes en la casa. La atomización de los públicos trastorna no sólo el sentido del discurso político sino aquello que le daba sustento, el sentido del lazo social, esto es "el conjunto de las relaciones simbolizadas (admitidas y reconocidas) entre los hombres" (Augé, 1995: 95). Entonces, si los públicos de la política casi no tienen rostro y son cada vez más una estadística, ese es un cambio que no produce la televisión sino la sociedad, y que la televisión se limita a catalizar. Es el proceso de abstracción que está en la base de la modernidad —y del capitalismo— según Weber: la "jaula de hierro" donde reina la razón instrumental, que al operativizar el poder fáustico, cognitivo y tecnológico del hombre, convierte al mundo en algo predecible y dominable. Secular significa para Weber una sociedad en la que la desaparición de las seguridades tradicionales resquebraja los lazos que hacían la integración de la ciu-

dad. Con esa desintegración conecta la atomizada, la socialmente des-agregada experiencia de lo político que procura la televisión. Pero en esa experiencia no hay sólo repliegue sobre lo privado sino una profunda reconfiguración de las relaciones entre lo privado y lo público, la superposición de sus espacios y el emborronamiento de sus fronteras. Lo que identifica la escena pública con lo que pasa en la televisión no son únicamente las inseguridades y violencias de la calle sino la complicidad del *sensorium* que moviliza la televisión con el de la ciudad—no lugar, pues del pueblo que de manera periódica se tomaba la calle al público que cada semana iba al teatro o al cine, la transición conservaba el carácter colectivo de la experiencia, pero del público de cine a las audiencias de televisión el desplazamiento señala una decisiva transformación: la pluralidad social sometida a la lógica de la desagregación radicaliza la experiencia de la abstracción políticamente no representable. La fragmentación de la ciudadanía es entonces tomada a cargo por el mercado que, mediante el *rating*, se ofrece a la política como su mediador.

Ni siquiera el "retorno de la ética" escapa al desencanto. Para Lipovetsky ese retorno marca el punto de llegada del largo proceso de la secularización, cuya primera etapa (1700–1950) emancipó a la ética del espíritu de la religión pero conservando "una de sus figuras claves: la noción de deuda infinita, de deber absoluto" (Lipovetsky, 1992: 13). Fueron el rigorismo kantiano y el patriotismo republicano los que transfirieron los deberes religiosos al terreno profano de los deberes del hombre y del ciudadano. Pero es sólo a partir de los años cincuenta cuando una nueva lógica del proceso de secularización conduce a la disolución de "la forma religiosa del deber": a la entrada en la sociedad del post-deber, que "devalúa el ideal de abnegación, estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista" (Lipovetsky, 1992: 14). El bienestar sustituye al deber ser, reconciliando los imperativos del futuro con la calidad del presente. Y todo ello en nombre de la autenticidad, que estaría arrancando la máscara de hipocresía que velaba el rostro de la sociedad, dejando a la vista el carácter represivo de sus instituciones fundantes: iglesia, sindicato, familia, escuela. Pero he aquí que esa autenticidad tiene un efecto demoledor sobre la democracia (Rubert de Ventós, 1996: 179 y ss), a la que fragmenta y debilita, mientras refuerza un individualismo que, sobre todo en las capas medias y altas, se alía con el integristismo consumista, mientras en los sectores más bajos los guetos, la violencia y la droga son su expresión. El retorno de la ética se desinfla y transforma en la figura desencantada de un eticismo de la mala conciencia. Al acabarse la fase heroica y austera de la sociedad moderna, tan lúcidamente analizada por Bell (1979), la moral se transforma en comunicación empresarial —que combina generosidad con *marketing*, ética y se-

ducción— y en humanitarismo teledirigido: la tele-caridad que hace de los espectadores actores fraternales en el *Show del Bien*.

El rencantamiento de la identidad

Ligado a sus dimensiones tecnoeconómicas, la globalización pone en marcha un proceso de interconexión a escala mundial, que conecta todo lo que instrumentalmente vale —empresas, instituciones, individuos— al mismo tiempo que desconecta todo lo que, para esa razón, no vale. Este proceso de inclusión/exclusión a escala planetaria está convirtiendo a la cultura en espacio estratégico de emergencia de las tensiones que desgarran y recomponen el “estar juntos”, los nuevos sentidos que adquiere el lazo social, y también como lugar de anudamiento e hibridación de todas sus manifestaciones: políticas, religiosas, étnicas, estéticas, sociales y sexuales. De ahí que sea desde la diversidad cultural de las historias y los territorios, de las experiencias y las memorias, desde donde no sólo se resiste sino se negocia e interactúa con la globalización, y desde donde se acabará por transformarla. Sabemos que ni los nacionalismos, ni las xenofobias ni los fundamentalismos religiosos se agotan en lo cultural. Todos ellos remiten, en periodos más o menos largos de su historia, a exclusiones sociales y políticas, a desigualdades e injusticias acumuladas, sedimentadas. Pero lo que galvaniza hoy a las identidades como motor de lucha es inseparable de la demanda de reconocimiento y de sentido. Y ni el uno ni el otro son formulables en meros términos económicos o políticos, pues ambos se hallan referidos al núcleo mismo de la cultura, en cuanto mundo del pertenecer a y del compartir con. Por eso la identidad se constituye hoy en la fuente de intolerancia más destructiva, pero también en el lugar desde el que hoy se introducen las más fuertes contradicciones en la hegemonía de la razón instrumental.

Ahora bien, ni el rencantamiento de las identidades que presenciamos responde a un solo y mismo movimiento, ni es pensable a partir de una sola causa. Las razones y los motivos se entrelazan en tramas hechas de postergadas reivindicaciones históricas, reclamaciones territoriales, tenaces prejuicios raciales, exaltaciones religiosas, súbitas escisiones de memoria, largas luchas por el reconocimiento y, atravesando todos esos materiales, poniéndolos en ebullición, antiguas y nuevas luchas de poder. De todos modos, el más poderoso movimiento de rencantamiento identitario proviene de la emergencia de fundamentalismos —de los islámicos a los mesianismos pentecostales, pasando por los nacionalismos de toda laya— mediante los cuales los sujetos colectivos reaccionan a la amenaza que sobre ellos hace caer una globalización más interesada en los “instintos básicos” —impulsos de poder y cálculos estratégicos— que en las identidades, una globalización que disuelve a la sociedad en

cuanto comunidad de sentido, para sustituirla con un mundo hecho de mercados, redes y flujos de información. Las formas en las que resienten esa presión los individuos y los grupos situados en los países de la periferia son la exclusión social y cultural, el empeoramiento de las condiciones de vida de la mayoría, la ruptura del contrato social entre trabajo, capital y estado. "Lo compartido por hombres, mujeres y niños es un miedo, profundamente asentado, a lo desconocido, que se vuelve más amedrentador cuando tiene que ver con la base cotidiana de la vida personal: están aterrorizados por la soledad y la incertidumbre en una sociedad individualista y ferozmente competitiva" (Castells, 1997, II: 49). Estamos ante fundamentalismos hechos a la vez de enfurecidas resistencias y de afiebradas búsquedas de sentido. Resistencias al proceso de individualización y atomización social, a la intangibilidad de unos flujos que en su interconexión difuminan los límites de pertenencia y tornan inestables las contexturas espaciales y temporales del trabajo y la vida. Y búsquedas de una identidad social y personal que, "basándose en imágenes del pasado y proyectándolas en un futuro utópico, permitan superar los insoportables tiempos presentes" (Castells, 1997, II: 48). La sociedad-red no es un puro fenómeno de conexiones tecnológicas sino la disyunción sistémica de lo global y lo local debida a la fractura de sus marcos temporales de experiencia y de poder: frente a la elite que habita el espacio atemporal de las redes y los flujos globales, las mayorías en nuestros países habitan aún el espacio/tiempo local de sus culturas, y frente a la lógica del poder global se refugian en la lógica del poder que produce la identidad.

Necesitamos entender entonces que, antes de que se convirtiera en tema de las agendas académicas, el multiculturalismo (Kymlica, 1996; Monguin *et al*, 1995; Isegoria, 1996) nombraba el despertar y el estallido con los que las comunidades culturales responden a la amenaza de lo global, de los contradictorios movimientos que moviliza: la resistencia como implosión y a la vez como impulso de construcción. Por un lado, estamos ante la conversión en trinchera de todo aquello que contenga o exprese alguna forma colectiva de identidad: desde lo étnico y lo territorial a lo religioso, lo nacional, lo sexual y sus múltiples solapamientos. La globalización exaspera y alucina a las identidades básicas, a las identidades que echan sus raíces en los tiempos largos. Lo que hemos visto en Sarajevo y Kosovo es eso: una alucinación de las identidades que luchan por ser reconocidas pero cuyo reconocimiento sólo es completo cuando expulsan de su territorio a todos los otros, encerrándose en sí mismas.

Pero una fuerte exasperación de las identidades la rencontramos también en el trato de enemigo que los ciudadanos de los países ricos dan a los inmigrantes llegados del "Sur". Y también en la intolerancia con la que en Argentina o Chile son excluidos, por los propios sectores obreros, los migrantes provenientes de Bolivia o Paraguay (Grimson, 1999; 2000). Como si al caerse las fronteras, las que durante

siglos demarcaron los diversos mundos, las distintas ideologías políticas, los diferentes universos culturales —por acción conjunta de la lógica tecnoeconómica y la presión migratoria— hubieran quedado al descubierto las contradicciones del discurso universalista, del que tan orgulloso se ha sentido Occidente. Y entonces cada uno, cada país o comunidad de países, cada grupo social y hasta cada individuo, necesitarán conjurar la amenaza que significa la cercanía del otro, de los otros, en todas sus formas y figuras, rehaciendo la exclusión ya no en la forma de fronteras que serían un obstáculo al flujo de las mercancías y las informaciones sino de distancias, que vuelvan a poner “a cada cual en su sitio”.

En la profunda ambigüedad del *revival* identitario no habla sólo la revancha. Ahí se abren camino otras voces, alzadas contra viejas exclusiones, y si en el inicio de muchos movimientos identitarios el autorreconocimiento causa una reacción de aislamiento, también funcionan como espacios de memoria y solidaridad y como lugares de refugio donde los individuos encuentran una tradición moral (Bellah, 1985: 286). Y desde ahí se proyectan búsquedas de alternativas, comunitarias y libertarias, capaces incluso de revertir el sentido mayoritariamente excluyente que las redes tecnológicas tienen para las mayorías, transformándolas en potencial de enriquecimiento social y personal.

Es el sentido, la durabilidad y la función colectiva de las identidades lo que está sufriendo cambios de fondo. Desde el Habermas, que constata el descentramiento que sufren las sociedades complejas por la ausencia de una instancia central de regulación y autoexpresión; en ellas “hasta las identidades colectivas están sometidas a la oscilación en el flujo de las interpretaciones ajustándose más a la imagen de una red frágil que a la de un centro estable de autorreflexión” (Habermas, 1992: 424), hasta el Stuart Hall, que asume la fragilización de aquello que suponíamos fijo y la desestabilización de lo que creíamos uno: “Un tipo nuevo de cambio estructural está fragmentando los paisajes culturales de clase, género, etnia, raza y nacionalidad, que en el pasado nos habían proporcionado sólidas localizaciones como individuos sociales. Transformaciones que están también cambiando nuestras identidades personales” (Hall, 1999). Ese cambio apunta especialmente a la multiplicación de referentes desde los que el sujeto se identifica como tal, pues el descentramiento no lo es sólo de la sociedad sino de los individuos, que ahora viven una integración parcial y precaria de las múltiples dimensiones que los conforman. El individuo ya no es lo indivisible, y cualquier unidad que se postule tiene mucho de “unidad imaginada”.

Lo anterior no puede ser confundido con la celebración de la diferencia convertida en fragmentación, proclamada por buena parte del discurso posmoderno y rentabilizada por el mercado. La celebración de las identidades débiles tiene una fuerte relación con otra celebración, la de la des-regulación del mercado, exigida

por la ideología neoliberal que orienta el actual curso de la globalización, y de la que Harvey explicita la paradoja: "cuanto menos decisivas se tornan las barreras espaciales tanto mayor es la sensibilidad del capital hacia las diferencias del lugar y tanto mayor el incentivo para que los lugares se esfuercen por diferenciarse como forma de atraer el capital" (Harvey, 1989: 296). La identidad local es así conducida a convertirse en una representación de la diferencia que la haga comercializable, es decir sometida a los maquillajes que refuercen su exotividad y a las hibridaciones que neutralicen sus rasgos más conflictivos. Es la otra cara de la globalización, acelerando las operaciones de desarraigo con las que intenta inscribir las identidades en las lógicas de los flujos: dispositivo de traducción de todas las diferencias culturales a la lengua franca del mundo tecnofinanciero y volatilización de las identidades para que floten libremente en el vacío moral y la indiferencia cultural. La complementariedad de movimientos en los que se apoya esa traidora traducción no puede ser más expresiva: mientras el movimiento de las imágenes y las mercancías va del centro a la periferia, el de los millones de emigrantes objeto de exclusión va de la periferia al centro, con la consiguiente reidentificación —frecuentemente fundamentalista— de las culturas de origen que se produce en los "enclaves étnicos" que parchean las grandes ciudades de los países del norte.

Debemos al movimiento feminista la producción de una perspectiva radicalmente nueva de la identidad que, frente al esencialismo identitario de todo cuño, afirma el carácter dividido y descentrado del sujeto pero al mismo tiempo se niega a aceptar una concepción de la identidad infinitamente fluida y maleable (Mouffe *et al*, 1996; Pimentel *et al*, 1996). Esto permite no sólo inscribir las "políticas de identidad" dentro de la política de emancipación humana sino replantear a fondo el sentido mismo de la política, postulando "la creación de un nuevo tipo de sujeto político". Sujeto alumbrado desde que el feminismo subvirtiera el machismo metafísico de las propias izquierdas con "lo personal es político", y que en los últimos años incorpora en el mismo movimiento el sentimiento de daño y victimación y el de reconocimiento y empoderamiento. Este último sentimiento recupera para el proceso de construcción identitaria tanto la disputa de poder en el ámbito de los imaginarios como lo que se produce en la materialidad de las relaciones sociales. La afirmación de una subjetividad fracturada y descentrada, así como la multiplicidad de identidades en pugna, aparecen entonces en el feminismo no como postulado teórico sino como resultado de la exploración de la propia experiencia de la opresión.

Muy cercana a la perspectiva feminista, enriqueciéndola, se halla la propuesta de políticas del reconocimiento, elaborada por Charles Taylor a partir de un planteamiento altamente desconcertante: el de que, mientras en la antigüedad clásica de griegos y romanos eran las leyes las que dotaban de personalidad a un pueblo, es en

la base misma de la modernidad política donde se aloja "la idea de que el pueblo cuenta con una identidad anterior a alguna estructuración política" (Taylor, 1998; Fraser, 1998). La idea de reconocimiento, desde su formulación hegeliana, juega justamente ahí: en la distinción entre el "honor" tradicional como concepto y principio jerárquico y la "dignidad" moderna como principio igualitario. La identidad no es pues lo que se le atribuye a alguien por el hecho de estar aglutinado en un grupo —como en la sociedad de castas— sino la expresión de lo que da sentido y valor a la vida del individuo. Al tornarse expresiva de un sujeto individual o colectivo la identidad depende, vive, del reconocimiento de los otros: la identidad se construye en el diálogo y el intercambio, ya que es ahí donde individuos y grupos se sienten despreciados o reconocidos por los demás. Las identidades modernas —al contrario de aquellas que eran algo atribuido a partir de una estructura preexistente, como la nobleza o la plebe— se construyen en la negociación del reconocimiento por los otros.

La relación entre expresividad y reconocimiento de la identidad se hace precisamente visible en la polisemia castellana del verbo contar cuando nos referimos a los derechos de las culturas, tanto de las minorías como de los pueblos, pues para que la pluralidad de las culturas del mundo sea políticamente tenida en cuenta es indispensable que la diversidad de identidades pueda ser contada, narrada. La relación de la narración con la identidad es constitutiva: no hay identidad cultural que no sea contada (Bhabha, 1977; Marinas, 1995: 66-73). Ahí apunta la nueva comprensión de la identidad como una construcción que se relata. Y lo hace en cada uno de los idiomas y al mismo tiempo en el lenguaje multimedial en el que hoy se juega el movimiento de las traducciones —de lo oral a lo escrito, a lo audiovisual, a lo informático— y en ese otro aun más complejo y ambiguo: el de las apropiaciones y los mestizajes. En su sentido más denso y desafiante la idea de multiculturalidad apunta ahí: a la configuración de sociedades en las que las dinámicas de la economía y la cultura-mundo movilizan no sólo la heterogeneidad de los grupos y su readecuación a las presiones de lo global sino la coexistencia, en una misma sociedad, de códigos y narrativas muy diversas, lo que conmociona la experiencia de identidad que hasta ahora teníamos.

Lo que el multiculturalismo pone en evidencia es que las instituciones liberal-democráticas se han quedado estrechas para acoger las múltiples figuras de la diversidad cultural que tensionan y desgarran a nuestras sociedades justamente porque no caben en esa institucionalidad. Esta desgarradura sólo puede ser suturada con una política de extensión de los derechos y valores universales a todos los sectores de la población que han vivido por fuera de la aplicación de esos derechos, sean mujeres o minorías étnicas, evangélicos u homosexuales. Michel Wiewiorka (1997) se niega

a tener que escoger entre el universalismo heredado de la ilustración, que dejaba de lado a sectores enteros de la población, y un diferencialismo tribal que se afirma en la exclusión racista y xenofóbica, pues esa disyuntiva es mortal para la democracia. Una democracia que se vuelve entonces escenario de la emancipación social y política cuando nos exige sostener la tensión entre nuestra identidad como individuos y como ciudadanos (Mouffe, 1996), pues sólo a partir de esa tensión se hará posible sostener colectivamente la otra, la tensión entre diferencia y equivalencia (igualdad). Y saldremos, entonces, de la ilusoria búsqueda de una reabsorción de la alteridad en un todo unificado. Así como la alteridad es irreductible, la democracia pluralista debe verse como un "bien imposible", que sólo existe mientras lo buscamos, sabiendo que no se puede lograr perfectamente.

Las mediaciones comunicativas de la cultura

En un largo esfuerzo por cartografiar, no solo en lo temático sino en lo metodológico, los cambios que presenta el campo/territorio de la investigación, llevo años trazando mapas de las mediaciones socioculturales desde las que operan y funcionan los medios. Desde comienzos de los años noventa² inicié la inflexión semántica que, sin renunciar al anclaje crítico y estructural del concepto de mediación, nos exige pensar la mutación cultural que introduce el espesor comunicacional de lo social, esto es: las mediaciones comunicativas —socialidad, ritualidad, institucionalidad y tecnicidad— que reconfiguran hoy las relaciones entre sociedad, cultura y política.

Lo que la revolución tecnológica de este fin de siglo introduce en nuestras sociedades no es tanto una cantidad inusitada de nuevas máquinas como un nuevo modo de relación entre los procesos simbólicos —que constituyen lo cultural— y las formas de producción y distribución de los bienes y servicios. El nuevo modo de producir, inextricablemente asociado a un nuevo modo de comunicar, convierte al conocimiento en una fuerza productiva directa: "lo que ha cambiado no es el tipo de actividades en las que participa la humanidad sino su capacidad tecnológica de utilizar como fuerza productiva lo que distingue a nuestra especie como rareza biológica, su capacidad para procesar símbolos" (Castells, 1997, I: 58, 369).

Convertida en ecosistema comunicativo (Martín-Barbero, 1996; 2000), la tecnología rearticula también las relaciones entre comunicación y cultura: pasan al primer plano la dimensión y la dinámica comunicativa de la cultura, de todas las culturas, y la envergadura cultural que en nuestras sociedades adquiere la comunica-

2. Un primer esbozo de ese mapa apareció en el libro coordinado por Guillermo Orozco (Martín-Barbero, 1990).

ción. Al exponer cada cultura a las otras, tanto del mismo país como del mundo, los actuales procesos de comunicación aceleran e intensifican el intercambio y la interacción entre culturas como nunca antes en la historia. Y si es verdad que esa comunicación constituye una seria amenaza a la supervivencia de la diversidad cultural, también lo es que la comunicación posibilita el desocultamiento de la subvaloración y la exclusión que disfrazaban la folclorización y el exotismo de lo diferente. Poner a comunicar las culturas deja entonces de significar la puesta en marcha de movimientos de propagación o divulgación para entrar a significar la activación de la experiencia creativa y la competencia comunicativa de cada cultura. La comunicación en el campo de la cultura deja de ser un movimiento exterior a los procesos culturales mismos —como cuando la tecnología era excluida del mundo de lo cultural y tenida por algo meramente instrumental— para convertirse en un movimiento entre culturas: movimiento de acceso, esto es de apertura, a las otras culturas, que implicará siempre la transformación/recreación de la propia. Porque la comunicación cultural en la “era de la información” nombra ante todo la experimentación, es decir la experiencia de apropiación e invención.

Una de las más claras señales de la hondura del cambio en las relaciones entre cultura, tecnología y comunicación se halla en la reintegración cultural de la dimensión separada y minusvalorada por la racionalidad dominante en Occidente desde la invención de la escritura y el discurso lógico, esto es la del mundo de los sonidos y las imágenes, relegado al ámbito de las emociones y las expresiones. Al trabajar interactivamente con sonidos, imágenes y textos escritos, el hipertexto hibrida la densidad simbólica con la abstracción numérica y hace que se rencuentren las dos partes hasta ahora “opuestas” del cerebro. De ahí que, de mediador universal del saber, el número esté pasando a ser mediación técnica del hacer estético, lo que a su vez revela el paso de la primacía sensorio-motriz a la sensorio-simbólica. De esa reintegración y ese tránsito habla la des-ubicación que atraviesa el arte (Martín-Barbero, 1999). El acercamiento entre la experimentación tecnológica y la estética hace emerger, en este desencantado fin de siglo, un nuevo parámetro de evaluación de la técnica, distinto al de su mera instrumentalidad económica o su funcionalidad política: el de su capacidad de comunicar, esto es de significar las más hondas transformaciones de época que experimenta nuestra sociedad, y el de desviar/subvertir la fatalidad destructiva de una revolución tecnológica prioritariamente dedicada, de manera directa o indirecta, a acrecentar el poderío militar. La relación entre arte y comunicación señala entonces, tanto o más que un proceso de difusión de estilos y de modas, la reafirmación de la creación cultural como el espacio propio de aquel mínimo de utopía sin el cual el progreso material pierde el sentido de emancipación y se transforma en la peor de las alienaciones.

Socialidad nombra la trama de relaciones cotidianas que teje la gente al juntarse y en la que anclan los procesos primarios de interpelación y constitución de los sujetos y las identidades (Giddens, 1995; Fraser, 1997; Braidotti, 2000). Esto constituye el sentido de la comunicación como cuestión de fines y no sólo de medios, esto es, en cuanto mundo de la vida en el que se inserta, y desde donde opera, la *praxis* comunicativa (Habermas, 1989). En el comunicar se movilizan y expresan dimensiones claves del ser social: tanto aquellas desde las que colectividad se construye y donde permanece, en las que se tejen las cotidianas negociaciones con el poder, como aquellas en las que estalla la lucha por horadar el orden (Lechner, 1988). Después de largos años en los que el pensamiento crítico se aferró a colocar la inteligibilidad de lo social únicamente del lado de las determinaciones y las estructuras, la relevancia que cobra hoy la socialidad, a la hora de pensar las prácticas, no significa el desconocimiento de la razón codificante o la fuerza del *habitus* sino la apertura a otros modos de inteligibilidad, "contenidos" en la apropiación cotidiana de la existencia y su capacidad de hacer estallar la unificación hegemónica del sentido. Al abandonar la remisión circular entre individuo y sociedad, lo que en la socialidad se afirma es la multiplicidad de modos y sentidos en los que la colectividad se hace y se recrea; la polisemia de la interacción social.

Los cambios en la socialidad remiten a movimientos, no necesariamente fundamentalistas o nacionalistas, de rencuentro con lo comunitario, como lo que está ocurriendo entre los jóvenes en torno a la música, y que se hallan más bien ligados a cambios profundos en la sensibilidad y la subjetividad (Ferrarotti, 1995; Maffesoli, 1994). La reconfiguración de la institucionalidad no puede ser más fuerte pese a las paradojas que presenta: mientras los partidos tradicionales se atrincheran en sus feudos (no pocos de los nuevos también), las instituciones estatales se corrompen hasta lo impensable y las instituciones parlamentarias se burocratizan hasta la perversión, asistimos a una multiplicación de movimientos en busca de institucionalidades otras, capaces de dar forma a las pulsiones y los desplazamientos: de la ciudadanía hacia el ámbito de lo cultural y del plano de la representación al del reconocimiento instituyente.

Pero cualquier comunicación o intercambio sólo dura si toma forma, pues todo movimiento que no sea mero estallido o agitación engendra regularidades y ritmos. Ritualidad es lo que en la comunicación hay de permanente reconstrucción del nexo simbólico: a la vez repetición e innovación, anclaje en la memoria y horizonte abierto. Es lo que en el intercambio hay de forma y de ritmo. Al religar la interacción a los ritmos del tiempo y a los ejes del espacio, la ritualidad pone reglas al juego de la significación e introduce el mínimo de gramaticalidad que hace posible expresar y compartir el sentido (Richard, 1994; Reguillo, 1996; Castro Nogueira, 1997). Y al activar el ciclo —que nunca es mera inercia o repetición sino la larga duración en

que se anudan los destiempo— la ritualización conecta la aceleración de la comunicación con el tiempo primordial del origen y el mito (Varios autores, 2000; Gruzinski, 1994). La ritualidad es, a la vez, lo que en las prácticas sociales habla de la repetición y de la operabilidad. Frente a viejas concepciones dicotomizantes, la etnografía de la producción nos descubre hoy la profunda imbricación entre operación y expresión, entre las rutinas del trabajo y las energías de la transformación. Las ritualidades constituyen también gramáticas de la acción (Ramírez y Muñoz, 1996) —de mirar, de escuchar, de leer— que regulan la interacción entre los espacios y tiempos de la vida cotidiana y los espacios y tiempos que con-forman los medios. Esto implica, de parte de los medios, una cierta capacidad de poner reglas a los juegos entre significación y situación. Pero una cosa es la significación del mensaje y otra a lo que alude la pragmática cuando pregunta acerca del sentido que tiene para el receptor la acción de oír radio o ver televisión. Las ritualidades remiten entonces, por un lado, a los diferentes usos sociales de los medios, por ejemplo el barroquismo expresivo de los modos populares de ver cine frente a la sobriedad y seriedad del intelectual al que cualquier ruido viene a distraerlo de su contemplación cinematográfica, o el consumo productivo que algunos jóvenes hacen de la computadora frente al uso marcadamente lúdico-evasivo de la mayoría. Por otro, la ritualidades remiten a los múltiples trayectos de lectura (Sarlo, 1994; Richard, 1998) ligados a las condiciones sociales del gusto, marcados por los niveles y calidades de la educación, los haberes y saberes constituidos en memoria étnica, de clase o de género, y los hábitos familiares de convivencia con la cultura letrada, la oral o la audiovisual, que cargan la experiencia de ver sobre leer o viceversa.

Las ritualidades contemporáneas (Augé, 1995; Marcus y Fischer, 2000; Canevacci, 1993) son arrancadas por algunos antropólogos y sociólogos al tiempo arcaico, para iluminar las especificidades de la contemporaneidad urbana: modos de existencia de lo simbólico, trayectos de iniciación y viajes “de paso”, serialidad ficcional y repetición ritual, permitiendo así entrever el juego entre cotidianidad y experiencias de lo extraño, resacralización, rencantamiento del mundo desde ciertos usos o modos de relación con los medios, entre inercias y actividad, entre hábitos e iniciativas de mirar y leer.

La institucionalidad atraviesa la comunicación y la convierte en urdimbre de la civilidad (Calderón, Hopenhayn y Ottone, 1996; Rey *et al.*, 1997; Ardití, 2000; Filmus, 1999). Pero esa institucionalidad pertenece a dos órdenes contrapuestos: el que desde el estado configura a los medios de comunicación como “servicio público”, y el que desde el mercado convierte la “libertad de expresión” en libre comercio. Desde uno y otro se priorizan valores que, antagonizados, debilitan la autonomía de las instituciones comunicativas, ya sea al confundir la defensa de los derechos

colectivos con la estabilidad de lo estatal o la de la libertad de expresión con la iniciativa y los intereses privados. Al mediar en la constitución de lo público y en el reconocimiento cultural, la trama institucional de la comunicación forma parte del lazo ciudadano (Schmucler y Mata, 1992). La institucionalidad es una mediación espesa de intereses y poderes contrapuestos que ha afectado, y sigue afectando, en especial la regulación de los discursos que, de parte del estado, buscan dar estabilidad al orden constituido y, de parte de los ciudadanos —mayorías y minorías—, buscan defender sus derechos y hacerse reconocer, esto es re-constituir de manera permanente lo social. Si mirada desde la socialidad la comunicación se revela como cuestión de fines —de la constitución del sentido y del hacerse y deshacerse de la sociedad—, mirada desde la institucionalidad la comunicación se convierte en cuestión de medios, esto es de producción de discursos públicos cuya hegemonía se halla hoy paradójicamente del lado de los intereses privados.

En su análisis de la “atrofia del aura” en la obra de arte por causa de su reproductibilidad, Benjamin fue pionero en cuestionar la instrumentalidad de la técnica al conectar las innovaciones de la tecnicidad con las transformaciones del *sensorium*, de los modos de percepción y experiencia social. La tecnicidad nombra entonces lo que en la sociedad no es sólo del orden del instrumento sino también de la sedimentación de saberes y la constitución de las prácticas. Superando la escisión que en el pensamiento occidental opone el interior al exterior y la verdad a su manifestación, la antropología ve en la técnica un organizador perceptivo: aquello que en las prácticas articula la transformación material con la innovación discursiva. Con lo que la tecnicidad, más que a aparatos, nos remite al diseño (Piscitelli, 1992; 1995) de nuevas prácticas, y más que destrezas, la tecnicidad es competencia en el lenguaje (Piccini, 1988). Confundir la comunicación con las técnicas o los medios es tan deformador como pensar que ellos son exteriores y accesorios a la (verdad de la) comunicación, lo que equivaldría a desconocer la materialidad histórica de las mediaciones discursivas en las que ella se produce. Las materialidades del discurso remiten a la constitución —a lo largo de los procesos históricos— de gramáticas discursivas originadas en formatos de sedimentación de saberes narrativos, hábitos y técnicas expresivas. Gramáticas generativas, que dan lugar a una topografía de discursos movедiza, cuya movilidad proviene tanto de las mudanzas del capital y las transformaciones tecnológicas como del movimiento permanente de las intertextualidades e intermedialidades que alimentan los diferentes géneros y los diferentes medios. Y que hoy son lugar de complejos entramados de residuos e innovaciones, de anacronías y modernidades, de asimetrías comunicativas que involucran, de parte de los productores, sofisticadas “estrategias de anticipación” y, de parte de los espectadores, la activación de nuevas y viejas competencias de lectura. La mediación

estratégica de la tecnicidad se plantea actualmente en un nuevo escenario: el de la globalización, y su convertirse en conector universal en lo global (Santos, 1996). Ello no sólo en el espacio de las redes informáticas sino en la conexión de los medios —televisión y teléfono— con la computadora, replanteando de manera acelerada la relación de los discursos públicos y los relatos (géneros) mediáticos con los formatos industriales y los textos virtuales. Las preguntas abiertas por la tecnicidad apuntan entonces al nuevo estatuto social de la técnica (Varios autores, 1996), al replanteamiento del sentido del discurso y la *praxis* política, al nuevo estatuto de la cultura, y a los avatares de la estética.

Referencias

- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ardití, Benjamín (ed.) (2000). *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas.
- Augé, Marc (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona.
- Bell, Daniel (1979). *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid.
- Bellah, Robert (1985). *Habits of the heart*, University of California Press, Berkeley.
- Bhabha, Homi K. (ed.) (1977). *Nation and narration*, Routledge, Londres.
- Bourdieu, Pierre (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades*, Paidós, Buenos Aires.
- Brunner, José Joaquín (1994). *Cartografías de la modernidad*, Dolmen, Santiago de Chile.
- Brunner, José Joaquín y Guillermo Sunkel (1993). *Conocimiento, sociedad y política*, FLACSO, Santiago de Chile.
- Calderón, Fernando; Martín Hopenhayn y Ernesto Ottone (1996). *Esa esquivia modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*, Nueva Sociedad, Caracas.
- Canevacci, Massimo (1993). *La città polifónica. Saggio sull'antropologia della comunicazione urbana*, Seam, Roma.
- Castells, Manuel (1986). *La ciudad y las masas*, Alianza, Madrid.
- (1997). *La era de la información*, 3 vols, Alianza, Madrid.
- Castoriadis, Cornelius (1993). *El mundo fragmentado*, Altamira, Montevideo.
- Castro Nogueira, Luis (1997). *La risa del espacio. El imaginario espacial en la cultura contemporánea*, Tecnos, Madrid.

- Certeau, Michel de (1974). *La culture au pluriel*, Seuil, París.
- (1984). *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, París (en español: *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1985).
- (1987). *Histoire et psychanalyse*, Gallimard, París (en español: *Historia y psicoanálisis*, Universidad Iberoamericana/ITESO, México, 1995).
- (1990). *L'invention du quotidien*, Gallimard/Folio, París (en español: *La invención de lo cotidiano*, Universidad Iberoamericana/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ITESO, México, 1996).
- Evers, T. (1985). "Identidad, la faz oculta de los movimientos sociales", en *Punto de Vista*, núm.25, Buenos Aires.
- Ferrarotti, Franco (1995). *Homo sentiens. La rinascita della comunità dallo spirito della nova musica*, Liguore, Nápoles.
- Filmus, Daniel (comp.) (1999). *Los noventa. Política, sociedad y cultura en América Latina de fin de siglo*, FLACSO/Eudeba, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (1970). *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid.
- (1974). *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona.
- Fraser, N. (1997). "Esferas públicas, genealogías y órdenes simbólicos", en *Justitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Siglo del Hombre, Bogotá.
- (1998). "Redistribución y reconocimiento", en *Justitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*, Siglo del Hombre, Bogotá.
- Gargani, Aldo (1992). "La fricción del pensamiento", en *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona.
- Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.
- (1991). "Géneros confusos. La reconfiguración del pensamiento social", en Reynoso, Carlos (comp.), *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Gedisa, México.
- Giddens, Anthony (1993). "La índole reflexiva de la modernidad", en *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- (1995). *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona.
- Giddens, Anthony; Ulrich Beck y Scott Lash (1997). *Modernização reflexiva*, UNESP, São Paulo.
- Gramsci, Antonio (1977). "Los intelectuales y la organización de la cultura" en *Cultura y literatura*, Península, Barcelona.
- Grimson, Alejandro (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Eudeba/FELAFACS, Buenos Aires.
- (comp.) (2000). *Fronteras, naciones e identidades*, Ciccus/La Crujía, Buenos Aires.

- Gruzinski, Serge (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colon a "Blade Runner"*. (1492-2019), Fondo de Cultura Económica, México.
- Gubern, Román (1984). *La mirada opulenta. Exploración de la iconosfera*, Gustavo Gili, Barcelona.
- (1985). *El simio informatizado*, Fundesco, Madrid.
- (1996). *Del bisonte a la realidad virtual*, Anagrama, Barcelona.
- (2000). *El eros electrónico*, Taurus, Madrid.
- Habermas, Jürgen (1989). *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid.
- (1992). *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.
- Hall, Stuart (1999). *A identidade cultural na postmodernidade*, DP & Editora, Rio de Janeiro.
- Harvey, David (1989). "The experience of space and time", en *The condition of postmodernity*, Basil Blackwell, Cambridge.
- Heidegger, Martin (1997). "La pregunta por la técnica" y "Ciencia y meditación", en *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Ibáñez, Jesús (1994). *Por una sociología de la vida cotidiana*, Siglo XXI, Madrid.
- Ipola, Emilio de (comp.) (1998). *La crisis del lazo social*, Eudeba, Buenos Aires.
- Isegoria (1996). Núm.14, "Multiculturalismo: justicia y tolerancia", Madrid.
- Kymlica, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.
- Lechner, Norbert (1987). "La democratización en el contexto de una cultura postmoderna", en *Cultura política y democratización*, FLACSO/CLACSO/ICI, Santiago de Chile.
- (1988). *Los patios interiores de la democracia*, FLACSO, Santiago de Chile.
- Leroi-Gourhan, André (1971). *El gesto y la palabra*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- (1989). *El medio y la técnica*, Taurus, Madrid.
- Lipovetsky, Gilles (1992). *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, París.
- Lyotard, Jean-François (1984). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid.
- Maffesoli, Michel (1994). *La contemplation du monde. Figures du style communautaire*, Grasset, París.
- Marcus, George y Michael Fischer (2000). *La antropología como crítica cultural*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Marinas, José Miguel (1995). "La identidad contada", en *Destinos del relato al fin del milenio*, Archivos de la Filmoteca, Valencia.
- Marramao, Giacomo (1983). *Potere e secolarizzazione—Le categorie del tempo*, Reuniti, Milán (en español: *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989).

- (1994). *Cielo e terra: genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Turín (en español: *Cielo y tierra; genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998).
- Martín-Barbero, Jesús (1990). "De los medios a las prácticas", en Orozco, Guillermo (coord.), *Comunicación y prácticas sociales*, Universidad Iberoamericana, México.
- (1996). "Heredando el futuro. Pensar la educación desde la comunicación", *Nómadas*, núm.5, Bogotá.
- (1999). "Los descentramientos del arte y la comunicación", en Ossa, Carlos (comp.), *La pantalla delirante*, Lom/Arcis, Santiago de Chile.
- (2000). "Ejes estratégicos de investigación en el campos de los estudios socioculturales", documento de trabajo del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO, Guadalajara.
- Mattelart, Armand (1991). *La communication-monde. Histoire des idées et des stratégies*, La Decouverte, París (en español: *La comunicación-mundo. Historia de las ideas y de las estrategias*, Fundesco, Madrid, 1993).
- Mauss, Marcel (1970). *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- Mongin, Olivier (1994). "¿Una memoria sin historia?", en *Punto de Vista*, núm.49, Buenos Aires.
- Monguin, Olivier et al. (1995). "Le spectre du multiculturalisme américain", en *Sprit*, núm.6, París.
- Mouffe, Chantal (1996). "Por una política de la identidad nómada", en *Debate feminista*, vol.14, México.
- Mouffe, Chantal et al. (1996). "Identidades", en *Debate feminista*, vol.14, México.
- Nora, Pierre (dir.) (1992). *Les lieux de memoire*, vol.III, Gallimard, París.
- Ordóñez, Monserrat (1995). "Carta a Cecilia María", mimeo, Bogotá.
- Piccini, Mabel (1988). *La imagen del tejedor: lenguajes y políticas de comunicación*, Gustavo Gili, México.
- Pimentel, Luz A. et al. (1996). "Otredad", en *Debate feminista*, vol.13, México.
- Pires do Rio, Teresa (1984). *A politica dos outros*, Brasiliense, São Paulo.
- Piscitelli, Alejandro (1992). "Tecnología, antagonismos sociales y subjetividad", en *Diá-logos de la Comunicación*, núm.32, FELAFACS, Lima.
- (1995). *Ciberculturas en la era de las máquinas inteligentes*, Paidós, Buenos Aires.
- Ramírez, Sergio y Sonia Muñoz (1996). *Trayectos del consumo. Itinerarios biográficos, producción y consumo cultural*, Univalle, Cali.
- Reguillo, Rossana (1996). *La construcción simbólica de la ciudad: sociedad, desastre, comunicación*, ITESO, Guadalajara.

- Rey, Germán *et al.* (1997). "Otras plazas para el encuentro", en *Escenografías para el diálogo*, CEAAL, Lima.
- Richard, Nelly (1994). *La insubordinación de los signos*, Cuarto Propio, Santiago de Chile.
- (1998). *Residuos y metáforas*, Cuarto Propio, Santiago de Chile.
- Richeri, Giuseppe (1989). "Crisis de la sociedad y crisis de la televisión", en *Contratexto*, núm.4, Lima.
- Rorty, Richard (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*, Gedisa, Barcelona.
- Rubert de Ventos, Xavier (1996). *Ética sin atributos*, Anagrama, Barcelona.
- Santos, Milton (1996). *A natureza do espaço*, Hucitec, São Paulo.
- Sarlo, Beatriz (1994). *Escenas de la vida postmoderna: intelectuales, arte y videocultura en Argentina*, Ariel, Buenos Aires.
- Schlesinger, Philip (1987). "On national identity: some conceptions and misconceptions criticized", en *Social Science Information* (en español: "Identidad nacional: crítica de lo que se entiende y malentiende sobre este concepto", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol.II, núm.6, Universidad de Colima, Colima, 1989).
- (1991). *Media, state and nation: political violence and collective identities*, Sage, Londres.
- Schmucler, Héctor y María Cristina Mata (coords.) (1992). *Política y comunicación: ¿hay un lugar para la política en la cultura mediática?*, Catálogos, Córdoba.
- Svampa, Maristella (ed.) (2000). *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*, Biblos, Buenos Aires.
- Taylor, Charles (1998). *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milán.
- Varios autores (1996). *Pensamientos sobre la técnica*, Artefacto, Buenos Aires.
- Varios autores (2000). *Anàlisi: quaderns de comunicació i cultura*, monografía "Mito y cultura mediática", núm.24, Barcelona.
- Vattimo, Gianni (1990). *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona.
- Vázquez Montalbán, Manuel (1995). *Panfleto desde el planeta de los simios*, Crítica/Grijalbo, Barcelona.
- Wiewiorka, Michel (1997). *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, La Decouverte, París.

REFLEXIONES SOBRE EL ESTATUTO DISCIPLINARIO DEL CAMPO DE LA COMUNICACIÓN

Maria Immacolata
Vassallo de Lopes*

Traducción del portugués de
Raúl Fuentes Navarro

Inscribir en el orden del día la multidisciplinariedad. No aquella de las grandes construcciones prometeicas de una nueva Enciclopedia sino aquella que provoca el encuentro alrededor de un mismo objeto de estudio de investigadores con metodologías múltiples. Establecer alianzas con ellos, aprovechando el prestigio actual de la comunicación, y previniéndose contra las tendencias hegemónicas de las antiguas disciplinas.

Armand Mattelart

En este texto se aborda el tema propuesto en el plano conceptual, pues las cuestiones del campo académico de la comunicación y de los desafíos que en la actualidad se le presentan a su investigación tienen que ver fundamentalmente con su estatuto disciplinario. Se toman como referencia los procesos de institucionalización y de disciplinarización en la historia de las ciencias sociales y se pretende fundamentar la hipótesis de que la institucionalización del campo académico de la comunicación en Brasil avanza bajo el signo de la transdisciplinariedad.

En un trabajo anterior, así como en una investigación empírica (Vassallo de Lopes, 1998; en prensa), se exploraron algunas cuestiones epistemológicas y metodológicas

* Universidad de São Paulo, Brasil.

acerca de la investigación de la comunicación, con base en las propuestas de convergencia y de superposición de temas y de metodologías que se hacen notar de forma creciente en la literatura actual, tanto por parte de investigadores de la comunicación como de las ciencias sociales y humanas. Esas propuestas se pueden identificar como constituyentes de un movimiento contemporáneo crítico de la compartimentación disciplinaria, que se fue construyendo a lo largo del desarrollo histórico de esas ciencias. Lo más importante es que, además de ser polémicas, esas propuestas son concretas y factibles y buscan una reestructuración disciplinaria de las ciencias sociales y humanas, con base en la apertura y revisión de sus estructuras de conocimiento. Son una invitación a "un debate sobre el paradigma", como dice Wallerstein (1991).

Partimos de una definición formal y amplia de lo que es el campo académico de la comunicación: un conjunto de instituciones de educación superior destinadas al estudio y a la enseñanza de la comunicación, donde se produce la teoría, la investigación y la formación universitaria de los profesionales de la comunicación. Eso implica que en ese campo se pueden identificar varios subcampos: el científico, implicado en prácticas de producción de conocimiento: la investigación académica tiene la finalidad de producir conocimiento teórico y aplicado por medio de la construcción de objetos, metodologías y teorías; el educativo, que se define por prácticas de reproducción de ese conocimiento, es decir, mediante la enseñanza universitaria de materias relacionadas con la comunicación, y el profesional, caracterizado por prácticas de aplicación del conocimiento y que promueve vínculos variados con el mercado de trabajo.¹

Al analizar esa definición inicial sobre el campo académico de la comunicación, es necesario explicitar los siguientes puntos:

- El sentido de la noción de campo y de campo académico.
- El problema de la herencia disciplinaria de los estudios de comunicación.
- La cuestión de la institucionalización de las ciencias sociales.

1. Acerca de las relaciones entre la enseñanza y el mercado de trabajo, coordiné una amplia investigación sobre los egresados de los programas de comunicación social en Brasil. Véase Vassallo de Lopes (en prensa).

El sentido de la noción de campo y de campo académico

La producción científica depende de manera intrínseca de sus condiciones de producción. Éstas son dadas por el contexto discursivo, que define las condiciones epistémicas de producción del conocimiento, y por el contexto social, que define las condiciones institucionales y sociopolíticas. La autonomía relativa del "tiempo lógico" de la ciencia, en relación con el "tiempo histórico", es la que hace de la sociología de la ciencia o del conocimiento un instrumento imprescindible para "dar fuerza y forma a la crítica epistemológica o crítica del conocimiento, pues permite revelar los supuestos inconscientes y las peticiones de principio de una tradición teórica" (Bourdieu, 1975: 99).

Es dentro de los marcos de la sociología de la ciencia donde Pierre Bourdieu desarrolla su noción de campo científico. De entrada, se vale de su noción de campo:

Un campo es un espacio social estructurado, un campo de fuerzas —hay dominantes y dominados, hay relaciones constantes, permanentes, de desigualdad, que se ejercen al interior de ese espacio— que es también un campo de luchas para transformar o conservar este campo de fuerzas. Cada uno, al interior de ese universo, empeña en su competencia con los otros la fuerza (relativa) que posee y que define su posición en el campo y, en consecuencia, sus estrategias (Bourdieu, 1997: 57).

Hacer sociología de la ciencia, según el autor, es analizar las condiciones sociales de producción de ese discurso, que son la estructura y el funcionamiento del campo científico. El campo científico es análogo al académico, pues ahí residen tanto las condiciones de su producción (sistema de la ciencia) como de su reproducción (sistema de enseñanza).

Siguiendo a Bourdieu (1983: 122-155), el campo científico, en tanto sistema de relaciones objetivas entre posiciones adquiridas, es el lugar, el espacio de juego de una lucha competitiva por el monopolio de la autoridad científica, definida, de manera inseparable, como capacidad técnica y poder político. O, si se quiere, el monopolio de la competencia científica, comprendida como capacidad de hablar y de actuar legítimamente, es decir, de manera autorizada y con autoridad, que es socialmente otorgada a un agente determinado. Esa legitimidad es, por lo tanto, reconocida dentro de una sociedad por el conjunto de los otros científicos (que son

sus competidores), en la medida en que crecen los recursos científicos acumulados y, de forma correlativa, la autonomía del campo.

Al subrayar la indisolubilidad entre el saber especializado y el reconocimiento social presente en la autoridad del científico, Bourdieu afirma que la posición de cada uno en el campo es tanto una posición científica como una posición política y que sus estrategias para mantener o conquistar un lugar en la jerarquía científica poseen siempre este carácter doble. En correlación, los conflictos epistemológicos son, siempre, inseparablemente, conflictos políticos y, así, una investigación sobre el poder en el campo científico podría perfectamente incluir sólo cuestiones en apariencia epistemológicas. Resulta, entonces, "inútil distinguir entre las determinaciones propiamente científicas y las determinaciones propiamente sociales (políticas) de las prácticas esencialmente *sobredeterminadas*" de los agentes involucrados (Bourdieu, 1983: 124).

La importancia de la noción de campo científico de Bourdieu es en esencia heurística por diversas razones. En primer lugar, porque permite romper con la imagen hagiográfica que por lo general viene incorporada en la noción de "comunidad científica", aun en autores como Kuhn (1976), quienes dan lugar al conflicto en su teoría funcionalista de la evolución científica. En segundo lugar porque, dentro de la concepción estructuralista que está en la base de su análisis del campo, Bourdieu analiza de manera dialéctica las posiciones estructuradas con las prácticas estructurantes de los agentes.² Las prácticas son vistas como estrategias, es decir, como acciones reflejadas, siempre con el doble carácter indicado arriba (científico y político) y que se orientan como estrategias de conservación/sucesión o estrategias de subversión. Esas estrategias dependen de las posiciones ocupadas por los agentes en el campo, es decir, del capital científico y del poder que él les confiere. Los agentes llamados por Bourdieu dominantes se dedican a las estrategias de conservación o de sucesión (a través de sus discípulos) buscando asegurar el mantenimiento del orden científico con el que se identifican. Ese orden, al que él llama ciencia oficial, no se reduce al conjunto de recursos científicos heredados del pasado que existen en estado objetivado, bajo la forma de instrumentos, obras, instituciones, etc., y en estado incorporado, bajo la forma de hábitos científicos, sistemas de esquemas generados de percepción, de apreciación y de acción. Es también una especie de acción pedagógica que hace posible la elección de los objetos, la solución de los problemas y la

2. Sin reducir la importancia de la obra de Giddens (1989), muchos elementos de su teoría de la estructuración ya se encuentran desarrollados en Bourdieu, tanto conceptualmente en las categorías de campo y de *habitus*, como en el trabajo de investigación sobre la categoría del gusto.

evaluación de las soluciones, que es la esencia del sistema de enseñanza. De manera complementaria, existen instancias encargadas específicamente de la consagración (academias, premios) y aun el sistema de circulación, constituido por las revistas científicas, libros y congresos, que operan en función de los criterios oficiales de evaluación.

Tenemos así delineado un marco de análisis de gran densidad explicativa. La ciencia acaba siendo definida por Bourdieu como un campo de prácticas institucionalizadas de producción (investigación), reproducción (enseñanza) y circulación de capital y poder científicos. Debido a la distinción trazada entre formas objetivadas de las prácticas (rituales) y formas subjetivadas de esas prácticas (estructuras mentales interiorizadas, es decir, *habitus*), es posible identificar ahí lo que otros autores trabajan como representaciones sociales (Moscovici). Las representaciones sociales de la ciencia funcionan como materia prima de las identidades científicas, fruto de las formas simbólicas introyectadas, es decir, de la cultura científica interiorizada. Cabe aquí retomar las ideas de acciones estratégicas de los sujetos agentes (*agency*) antagonicos —y que el antagonismo, según Bourdieu, es el principio de la estructura y de la transformación de todo campo social— que actúan en el sentido de la continuidad (estrategias de conservación) y del cambio (estrategias de subversión). Bourdieu, a diferencia de Kuhn, cree que ha habido una revolución inaugural en la ciencia cuando ésta se autonomizó de los campos político y religioso, con la revolución copernicana, “que nos da el paradigma en el verdadero sentido de la palabra” (Bourdieu, 1983: 141). Con el crecimiento de la autonomía del campo científico, su funcionamiento mismo, como “ciencia normal”, pasa a definirse a través de “revoluciones ordenadas”, como dice Bachelard, o revoluciones permanentes, que están inscritas en la lógica misma de la historia de la ciencia, esto es, de la polémica científica. Lo que lleva a Bourdieu a afirmar que el campo científico “encuentra en la ruptura continua el verdadero principio de su continuidad” (Bourdieu, 1983: 143) y que el campo provee de manera permanente las condiciones tácitas de la discusión que se establece entre la ortodoxia y la heterodoxia, entre el control y la censura, por un lado, y entre la invención y la ruptura, por el otro.

Esta extensa reproducción del análisis del campo científico hecha por Bourdieu se justifica, desde nuestro punto de vista, por las siguientes razones:

- Para criticar a quienes de forma apresurada ven siempre, en los cambios internos de una “ciencia normal”, las señales de una “crisis de paradigmas”.
- Para impedir que se identifiquen automáticamente las luchas institucionales con luchas epistemológicas o, dicho de otro modo: las conquistas instituciona-

les son condiciones necesarias pero no garantizan *per se* el fortalecimiento teórico de un campo.

- Para evitar que se confunda el subcampo de la enseñanza (reproducción) con el subcampo de la investigación (producción) dentro del campo académico.

Creemos que este planteamiento básico ayudará a clarificar la cuestión de la disciplinarización del campo de la comunicación.

La difícil herencia de los estudios disciplinarios de la comunicación

Como vimos, la crítica de la ciencia no es nueva. Cualquier estudio es siempre hecho dentro de los marcos de referencia heredados del pasado de una ciencia, de lo que es su historia o su tradición. Pero los objetos de estudio, por su carácter histórico, dinámico y cambiante, confrontan de manera permanente esa tradición en el sentido de su renovación y revisión. La tradición se ve como un punto de partida, en el cual se arraiga la identidad de una ciencia, aunque nunca en el sentido de cerrar un saber sino de abrirlo para dar continuidad a su construcción, pues un saber no es, en esencia, ni estático ni definitivo. En la tensión constante entre la tradición y el cambio en el campo científico reside la base del surgimiento de los estudios y diagnósticos que buscan su reestructuración. Como afirma Octavio Ianni:

[...] si las ciencias sociales nacen y se desarrollan como formas de autoconsciencia científica de la realidad social, se puede imaginar que ellas pueden ser desafiadas seriamente cuando esa realidad ya no es la misma. El contrapunto del pensamiento y lo pensado, o de lo lógico y lo histórico, puede alterarse un poco, o mucho, cuando se modifica uno de los términos; y más aún cuando éste se transfigura (Ianni, 1992: 171).

Tomada como un nuevo paradigma histórico-social, la sociedad global produce una ruptura histórica de amplias proporciones y en todas las dimensiones. Según Ianni, "con las metamorfosis del 'objeto' y la simultánea alteración de las posibilidades que se abren al 'sujeto' de la reflexión, se plantean nuevos desafíos no sólo metodológicos o teóricos, sino también epistemológicos" (Ianni, 1998: 34).

En la investigación de la comunicación, las diversas tradiciones teórico-metodológicas, tal como en la escala más amplia de las ciencias sociales, han sido puestas en revisión en los últimos años. En otro trabajo (Vassallo de Lopes, 1998)

registré el incremento de análisis autorreflexivos en el campo de la comunicación.³ La multiplicación de propuestas de reformulación teórica de los estudios de comunicación manifiesta una insatisfacción generalizada con el estado actual del campo y la urgencia de repensar sus fundamentos y de reorientar el ejercicio de sus prácticas. Son análisis convergentes, aunque no siempre complementarios, que realizan revisiones, redefiniciones, reestructuraciones, reinterpretaciones y rupturas con categorías analíticas, esquemas conceptuales, métodos de investigación. No obstante, son análisis reveladores de la complejidad y multidimensionalidad de los fenómenos comunicativos en un mundo cada vez más globalizado, multiculturalizado y tecnologizado, pero también cada vez más fragmentado y desigual.

Lo que resalta es un movimiento de convergencia de saberes especializados sobre la comunicación, entendido como un movimiento de intersección que no es, de ninguna manera, una amalgama o síntesis de saberes. Se trata más bien de un producto de las relaciones entre el objeto de estudio, la especificidad de las contribuciones analíticas y la particularidad de la evolución histórica entre ambos. Los trayectos disciplinarios ya trillados en las tradiciones de los estudios de la comunicación autorizan a parafrasear a García Canclini: "estudiar la [cultura de la] comunicación requiere convertirse en un especialista en las intersecciones" (García Canclini, 1999: 69).

Por otro lado, eso significa prescindir de las certezas disciplinarias y del poder que otorga la ortodoxia, lo que Giddens llama "el consenso ortodoxo". Por el contrario, el pensamiento heterodoxo impulsa estrategias de cambio, como vimos en Bourdieu, y nos lleva de vuelta al carácter institucional del campo científico.

La institucionalización de las ciencias sociales

El Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales, presidida por Immanuel Wallerstein, titulado *Abrir las ciencias sociales* (1996), está estructurado alrededor de una discusión histórica de los procesos de disciplinización de las ciencias sociales desde el siglo XVIII hasta la actualidad.

Hay dos puntos polémicos en el Informe de la Comisión Gulbenkian sobre la reestructuración de las ciencias sociales. El primero es que la división interna de las ciencias sociales en múltiples disciplinas es resultado sobre todo de decisiones institucionales que casi siempre mantuvieron vínculos débiles con el debate propia-

3. Mencioné los siguientes: Fuentes Navarro (1998); Vassallo de Lopes (1997); *Journal of Communication* (1983 y 1993); *Comunicação e Sociedade* (1997); *Telos* (1989 y 1996).

mente epistemológico. El segundo es la propuesta de trabajo transdisciplinario con base en la crítica de la práctica interdisciplinaria.

El Informe de la Comisión Gulbenkian se centra en la historia de las ciencias sociales, fundada en su creciente proceso de institucionalización y de cambios en las formas organizativas del trabajo científico. Se detiene en los cambios ocurridos a partir de 1945, en la posguerra, con el desarrollo de la guerra fría; las inversiones en el desarrollo científico y la concentración de los polos científicos en algunos países, con la hegemonía de Estados Unidos. Entre las consecuencias de estos cambios a escala mundial sobresale la cuestión de la validez de las distinciones al interior de las ciencias sociales, con base en líneas divisorias establecidas por el paradigma de la ciencia del siglo XIX para las entonces nacientes ciencias sociales, que empieza a ser profundamente cuestionada. Esas líneas divisorias eran: la demarcación entre el estudio del mercado (la economía), del estado (la ciencia política) y de la sociedad civil (la sociología); la división entre el estudio del mundo moderno/occidental (economía, sociología y política), y el mundo no-moderno/no-occidental (antropología); del mundo presente (economía, sociología y política) y el mundo pasado (historia).

Después de 1945, la innovación académica más importante fue, según el informe, la creación de estudios por áreas o regiones (URSS, China, América Latina, África, Europa Central, Sudeste asiático, etc.), una nueva categoría institucional (la geográfica) que condujo a una reagrupación del trabajo intelectual. Estos nuevos estudios por área eran, por definición, "multidisciplinarios", y "las motivaciones políticas subyacentes a su origen eran bastante explícitas" (Wallerstein *et al*, 1996: 60). Llama la atención el hecho de que los estudios por áreas atrajeran hacia una estructura única a personas cuya filiación disciplinaria atravesaba transversalmente las tres líneas divisorias ya referidas. Científicos sociales de orígenes e inclinaciones diferentes se encontraban frente a frente con geógrafos, historiadores del arte, estudiosos de las literaturas nacionales, epidemiólogos y hasta geólogos. Comenzaron a producir currículos en conjunto, a participar en los jurados de doctorado de los alumnos de unos y otros, a asistir a congresos organizados por especialistas de cada área y, sobre todo, comenzaron a leer los libros unos de los otros y a publicar artículos en las nuevas revistas transdisciplinarias de cada especialidad. Esas prácticas dejaron ver lo mucho que había de artificial en las rígidas divisiones institucionales del conocimiento asociado a las ciencias sociales. Consideramos importante transcribir la evaluación que hace el Informe de ese movimiento de convergencia y de sobreposición de las disciplinas:

No sólo se hizo cada vez más difícil hallar líneas divisorias claras entre ellas, en términos del campo de sus estudios o el modo en el que trataban los datos, sino que además ocurrió que cada una de las disciplinas se fue volviendo cada vez más heterogénea a medida que los límites de los objetos de investigación aceptables se iban estirando. Eso condujo a un cuestionamiento interno considerable en torno a la coherencia de las disciplinas y la legitimidad de las premisas intelectuales que cada una de ellas había utilizado para defender su derecho a una existencia separada. Una manera de manejar esto fue el intento de crear nuevos nombres "interdisciplinarios", como, por ejemplo, estudios de la comunicación, ciencias administrativas y ciencias del comportamiento (Wallerstein *et al*, 1996: 72-73).

El segundo punto polémico del Informe es la propuesta de reestructurar las ciencias sociales con base en el establecimiento, al interior de las estructuras universitarias, de programas integrados de investigación transversales a las demarcaciones tradicionales, los cuales serían "nuevas vías de diálogo y de intercambio, más allá de las disciplinas y no sólo entre ellas" (Wallerstein *et al*, 1996: 124).

La crítica a la interdisciplinariedad es explícita y, a pesar de reconocerse que se constituyó en una forma creativa de acercamiento, no habría implicado una fructífera fertilización recíproca entre las disciplinas, condición única que haría merecedora a la interdisciplinariedad de una mayor profundización y desarrollo.

En un trabajo anterior, Wallerstein (1991) ya criticaba los méritos de la investigación y de la enseñanza interdisciplinarias en su doble sentido. El primero es el de la combinación de perspectivas de diversas disciplinas sobre un objeto (por ejemplo, el trabajo); la lógica de ese acercamiento lleva a la formación de un equipo multidisciplinario o de un solo investigador que estudia diversas disciplinas relacionadas con el objeto. El segundo sentido es el de la localización del objeto en las fronteras de dos o más disciplinas, siendo que la lógica de este acercamiento puede dirigirse en algún momento al desarrollo de una nueva disciplina autónoma (lo que sucedió con la lingüística, por ejemplo).

Se sabe que las múltiples disciplinas existen desde que hay múltiples departamentos académicos en las universidades de todo el mundo, programas de formación en esas disciplinas y asociaciones nacionales e internacionales de investigadores de esas disciplinas. Es decir, nosotros sabemos *políticamente* que existen diferentes disciplinas, que tienen una organización delimitada, estructura y personal para defender sus intereses colectivos y asegurar su reproducción. Pero esto no nos dice nada acerca de la validez de las *exigencias*

intelectuales de la separación, exigencias que presumiblemente justifican sólo la red organizativa (Wallerstein, 1991: 239).

Por eso, los méritos del trabajo interdisciplinario en las ciencias sociales no llegan a solapar de manera significativa la fuerza de los aparatos organizacionales que protegen a las disciplinas separadas. E igualmente, lo contrario puede ser verdadero. Un investigador, al justificar que necesita aprender de otro lo que no puede conseguir en su propio nivel de análisis con sus propias metodologías específicas y que el "otro" conocimiento es pertinente y significativo para la resolución de los problemas intelectuales sobre los que está trabajando, tiende a reafirmar y no a mezclar los dos conocimientos. El trabajo interdisciplinario no es, *per se*, una crítica de la compartimentación existente en las ciencias sociales, además de que le falta el toque político para afectar las estructuras institucionales existentes.

Pero, pregunta el autor, ¿las varias disciplinas de las ciencias sociales son disciplinas? Etimológicamente, la palabra disciplina está vinculada a "discípulo" o estudiante, y es antitética a "doctrina", que es la propiedad del doctor o profesor. Por lo tanto, la doctrina concierne a la teoría abstracta y la disciplina es relativa a la práctica y al ejercicio. La primera tiene que ver con la producción y la segunda con la reproducción del conocimiento.

En la historia de las ciencias sociales, una disciplina sólo aparece después de un largo trayecto de práctica, cuando se convierte en doctrina, enseñada y justificada por los doctores y profesores. Pero con eso, se pregunta el autor, ¿se alcanza un nivel defendible y coherente de análisis o sólo se separa un asunto?

Todas las divisiones en asuntos derivan en lo intelectual de la ideología liberal dominante en el siglo XIX, que argumentaba que el estado y el mercado, la política y la economía, eran sectores analíticamente separados, cada uno con sus reglas o "lógicas" particulares. Sabemos lo que los conflictos de fronteras causaron en los itinerarios intelectuales de los campos (sociología, política, economía y antropología), y que fueron complejos y variados. Debido a como se desarrolló el mundo real, la línea de contacto entre lo "primitivo" y lo "civilizado", lo "político" y lo "económico" se sobrecargó. Se volvieron comunes las invasiones intelectuales y, aunque los invasores movieran las estacas, no las rompieron.

La cuestión que enfrentamos hoy es si hay algún criterio intelectual que pueda usarse para asegurar de un modo relativamente claro y defendible las fronteras entre las cuatro presuntas disciplinas de la antropología, la economía, la ciencia política y la sociología. El "análisis de los sistemas-mundo" (*world systems analysis*), propuesto por el autor, responde a esta cuestión con un inequívoco "no". "Todos los criterios postulados —nivel de análisis, objeto, métodos, teorías— o no son verda-

deros en la práctica o, aun si se sustentan, son líneas divisorias para un conocimiento adicional más que estímulos para su creación" (Wallerstein, 1991: 241).

O, puesto de otro modo, las diferencias dentro de una disciplina tienden a ser mayores que las diferencias entre ellas. Esto quiere decir en la práctica que la superposición es sustancial y que ha ido creciendo todo el tiempo en las historias de esos campos. Esto no significa que todos los científicos sociales deban hacer un trabajo idéntico. Siempre hay necesidad de especialización en los campos de estudio (*fields of inquiry*). El autor da un ejemplo clarificador de que especialización y disciplinización no son sinónimos, pero que la segunda es una forma propia del siglo XIX para controlar a la primera. Entre 1945 y 1955, las disciplinas separadas botánica y zoología se fundieron en una sola disciplina, llamada biología. Desde entonces la biología ha sido una disciplina floreciente que generó muchos subcampos, pero ninguno que tuviera los contornos de la botánica o la zoología.

Por tanto, los campos de estudio aparecen como un nuevo padrón emergente que se puede llamar transdisciplinización o postdisciplinización (Fuentes Navarro, 1999), es decir, un movimiento hacia la superación de los límites entre especialidades cerradas y jerarquizadas y el establecimiento de un campo de discurso y prácticas sociales cuya legitimidad académica y social dependa cada vez más de la profundidad, extensión, pertinencia y solidez de las explicaciones que produzca, y no del prestigio institucional acumulado.

En resumen, la crítica a la compartimentación de las ciencias sociales tiene, entonces, que ver con las líneas divisorias colocadas por paradigmas histórico-intelectuales del siglo XIX y que, según el Informe Gulbenkian, son más ideológicas y organizativas del trabajo intelectual que propiamente derivadas de exigencias internas del conocimiento, o sea, epistemológicas, teóricas y metodológicas.

Hay, sin embargo, otro aspecto que debería agregarse a ese poderoso argumento. Se trata de la relación orgánica entre las ciencias sociales y la comunicación, surgida en la medida en la que la sociedad moderna fue siendo plasmada cada vez más en las formas de la comunicación moderna. Dos ejemplos son suficientes: un saber como el de la antropología no sería posible sin el encuentro entre civilizaciones y grupos humanos diferentes en escala cada vez más intensa y un estudio como el de Habermas sobre la opinión pública y su importancia en la constitución de la sociedad civil moderna, y la emergencia de la idea de esfera pública vinculada a los mecanismos de la información y de la comunicación social. De ahí que, al decir de Vattimo,

[...] las ciencias humanas, ciencias que nacen de hecho solamente en la modernidad, están condicionadas, en una relación de determinación recíproca, por la constitución de la sociedad moderna como sociedad de la comunicación. Las

ciencias humanas son al mismo tiempo efecto y medio del posterior desarrollo de la sociedad de la comunicación generalizada (Vartimo, 1997).

Se llega así a definir la intensificación de los fenómenos comunicativos, la acentuación de la circulación de las informaciones, no sólo como un aspecto de la modernización sino como el propio centro y el sentido mismo de este proceso.

Es en el objeto-mundo "con sentido" donde se encuentran las ciencias humanas y la comunicación. En el mundo "comunicado", que tanto los medios como las ciencias humanas nos ofrecen, se constituye la objetividad misma del mundo y no sólo interpretaciones diferentes de una "realidad" de alguna manera "dada". La realidad del mundo como algo que al fin no es una reunión de visiones disciplinarias del empirismo ingenuo sino algo que se construye como contexto de narrativas múltiples. Tematizar el mundo en estos términos es precisamente la tarea y el significado de las ciencias humanas. Es también en este sentido que el debate metodológico pasa a ocupar un amplio espacio en las ciencias sociales de hoy, porque discutir la realidad globalizada o mundializada, como paradigma social y epistemológico, pasa a ser una cuestión central y sustantiva para desdogmatizar las ciencias sociales y discutir su propia construcción de la ciencia como discurso. Admitir el carácter intrínsecamente histórico de ese discurso (epistemología histórica de Bachelard) es reconocer en las ciencias sociales las formas de autoconciencia social en que ellas siempre se constituyeron (Ianni), a través de la revelación de las pluralidades de los mecanismos y de las armaduras internas de su construcción.

La investigación académica de la comunicación en Brasil o la paradoja de la institucionalización de la transdisciplinariedad de un campo

Como vimos, para nosotros, estudiosos de la comunicación, éste es un momento histórico particular, porque vemos colocada a la comunicación en el centro de la sociedad contemporánea y en su propio sentido. En ese momento residen las explicaciones más plausibles para la "explosión de la comunicación", la explosión de los cursos de comunicación y, sobre todo, la explosión de la importancia de los estudios sobre la comunicación. Estamos lejos de las engañosas explicaciones sobre las fantasías mediáticas de los jóvenes que harían crecer de manera voraz a las facultades de comunicación o sobre la inespecificidad de los estudios de comunicación.

Es en el entronque de los procesos de institucionalización acelerada de los estudios de comunicación, con el crecimiento de la insatisfacción generalizada acerca de su disciplinarización en el contexto de las ciencias sociales (Wallerstein) y de la

sociedad de la comunicación (Vattimo), donde se puede identificar la institucionalización transdisciplinaria de los estudios de comunicación a la que remite el sociólogo italiano Mario Morcellini. Para la comunicación vale su metáfora de que la comunicación es "indisciplinada" (Morcellini y Fatelli, 1996), lo que la convierte en una "paradoja" en vistas a la aceleración de su proceso de institucionalización académica, por lo menos desde la última década.⁴ La preocupación por esa misma paradoja lleva a Capparelli y Stumpf a afirmar que:

La Comunicación, en su dimensión institucional, busca organizarse de forma autónoma, aunque no en términos epistemológicos. No es que los objetos de estudio se hubieran vuelto particulares o que los presupuestos teóricos fueran propios. En verdad, la masa crítica sobre el fenómeno creó nichos de investigadores situados, en términos profesionales o burocráticos, en los llamados departamentos de comunicación. En otras palabras, el campo institucional buscó especializarse. Una paradoja: buscó especializarse institucionalmente en el momento en que la fragmentación aumenta en términos de interfaces y de perspectivas teóricas (Capparelli y Stumpf, 1998: 9).

No obstante lo correcto del diagnóstico, me esfuerzo en demostrar que esa paradoja es aparente, sustentando el caso de los estudios de comunicación en Brasil, en los que la institucionalización como campo académico es concomitante con una progresiva afirmación de su estatuto transdisciplinario. En otras palabras, es un caso de lucha por afirmar de manera institucional un campo académico transdisciplinario y afirmar el estatuto transdisciplinario de la comunicación. Este estatuto, como tratamos de mostrar aquí, no constituye un caso aislado sino que debe ser entendido como parte del movimiento contemporáneo de reconstrucción histórica de las ciencias sociales.

De esa postura se desprenden dos observaciones: la primera es que la restructuración transdisciplinaria de las ciencias sociales no implica disolver la formación de investigadores ni la práctica científica en generalidades, pero sí articular en ella la experiencia y los recursos de diversas ramas y enfoques en una síntesis que, en

4. Esa creciente institucionalización del campo académico de la comunicación posee características propias en algunos países de Europa, como Italia, donde los cursos de pregrado en comunicación son de creación reciente, de los años noventa, y se dan en un movimiento contrario a lo que ocurrió en Brasil y en América Latina. Allí, hasta entonces, los cursos eran de posgrado, tanto como cursos de especialización profesional (maestría) como cursos de doctorado, por lo cual la actividad de investigación antecedió a la enseñanza en el campo.

medio de la proliferación de objetos de estudio abordados, confluya en tanto lógica científica para la producción de conocimiento pertinente y consistente, y que responda a las necesidades sociales, más allá de las "grupales", que en todo caso se sumarían a una identidad mayor para así fortalecerse. La segunda observación es que la transdisciplinarización así entendida no supone una disolución arbitraria y radical de la estructura disciplinaria en lo institucional, y menos en lo cognoscitivo o en cuanto proceso de formación. Es precisamente a través de la conquista del rigor teórico-metodológico y de la ampliación y consolidación del dominio de los saberes hasta ahora fragmentados en disciplinas, que nosotros, investigadores en ciencias sociales, podremos avanzar, desde el espacio académico, junto a nuestro tiempo sociocultural.

Para concluir, hacemos concreto el análisis, presentando un breve resumen de un aspecto importante del campo académico de la comunicación en Brasil, que es su sistema de posgrado.

El campo académico de la comunicación en Brasil está constituido en la actualidad por 163 facultades de comunicación, que ofrecen 356 programas de pregrado con las siguientes habilitaciones: 118 de publicidad, 116 de periodismo, 68 de relaciones públicas, 35 de radio y televisión, cinco de cine, cinco de producción editorial y nueve de comunicación social.⁵ El posgrado,⁶ donde se realiza la investigación académica en los niveles de maestría y doctorado, está constituido por 14 programas oficiales, que ofrecen 12 maestrías y ocho doctorados. Son 371 los profesores investigadores que actúan en esos programas. Del total, ocho son públicos y seis privados. De 1994 a 1998 se titularon 777 maestros y 271 doctores, para un total de 1,048 graduados, con una media anual de 210, constituida por 155 maestros y 55 doctores.

En términos de la organización institucional, las características más notables del posgrado son: el fuerte crecimiento en los años noventa, cuando se pasó de ocho a 20 programas; la regionalización, a través de la formación de diversos polos geográficamente diseminados, y el rápido crecimiento del número de instituciones privadas.

Desde el punto de vista del campo de la investigación, los temas estudiados apuntan a una configuración transdisciplinaria. Los principales campos de investigación son: estudio de los medios; prácticas de comunicación; comunicación y cultu-

5. Base: Inventario 99 de la Associação Brasileira de Escolas de Comunicação (Abecom).

6. Los datos que siguen fueron obtenidos de la investigación NUPEM/COMPÓS, coordinada por la autora, sobre los egresados de los programas de posgrado en comunicación en Brasil, la que en 2000 se encontraba en su etapa inicial.

ra; estudios interpretativos y semióticos; sociabilidad, subjetividad y comunicación; comunicación, arte y literatura; estudios de recepción; teoría y epistemología de la comunicación. Las interfaces son establecidas de manera preferente con las ciencias humanas y sociales (filosofía, ética, estética, historia, política, economía, sociología) y con las ciencias sociales aplicadas (ciencias de la información, administración, educación, derecho).

Referencias

- Bourdieu, Pierre (1975). *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, México.
- (1983). "O campo científico", en *Bourdieu* (Grandes Cientistas Sociais), Atica, São Paulo.
- (1997). *Sobre a televisão*, Jorge Zahar, Río de Janeiro (en español: *Sobre la televisión*, Anagrama, Barcelona, 2000).
- Capparelli, Sérgio e Ida Stumpf (1998). "A constituição da comunicação como campo de conhecimento multidisciplinar", mimeo, I Conferência Científica da UFRGS, Porto Alegre.
- Comunicação e Sociedade* (1997). "O pensamento latino-americano em comunicação", núm.25.
- Fuentes Navarro, Raúl (1998). *La emergencia de un campo académico: continuidad utópica y estructuración científica de la investigación en comunicación en México*, ITESO/Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- (1999). "Institucionalización y postdisciplinarización de las ciencias sociales en México", en Fuentes Navarro, Raúl y Rossana Reguillo (coords.), *Pensar las ciencias sociales hoy*, ITESO, Guadalajara.
- García Canclini, Néstor (1999). "De cómo Clifford Geertz y Pierre Bourdieu llegaron al exilio", en Fuentes Navarro, Raúl y Rossana Reguillo (coords.), *Pensar las ciencias sociales hoy*, ITESO, Guadalajara.
- Giddens, Anthony (1989). *A constituição da sociedade*, Martins Fontes, São Paulo (en español: *La constitución de la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1995).
- Ianni, Octavio (1992). *A sociedade global*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro (en español: *La sociedad global*, Siglo XXI, México, 1998).
- (1998). "As ciências sociais na época da globalização", en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.13, núm.37.
- Journal of Communication* (1983). "Ferment in the field", vol.33, núm.3.
- Journal of Communication* (1993). "The future of the field", vol.43, núms.3-4.

- Kuhn, Thomas S. (1976). *As estruturas das revoluções científicas*, Perspectiva, São Paulo (en español: *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971).
- Morcellini, Mario y Giambattista Fatelli (1996). *Le scienze della comunicazione*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- Telos (1989). "América Latina: comunicación, cultura y tecnologías. Teoría, políticas e investigación", núm.19, Madrid.
- Telos (1996). "La comunicación en América Latina", núm.47, Madrid.
- Vassallo de Lopes, Maria Immacolata (1997). "O estado da pesquisa de comunicação no Brasil", en Vassallo de Lopes, Maria Immacolata (org). *Temas contemporâneos em comunicação*, Edicom, São Paulo.
- (1998). "Por un paradigma transdisciplinar para o campo da comunicação", V Ibercom, Porto.
- (coord.) (en prensa). *Campo profissional e mercados de trabalho em comunicação no Brasil*, Abecom, São Paulo.
- Vattimo, Gianni (1997). "Ciencias humanas y sociedad de la comunicación", en Martín-Barbero, Jesús y Armando Silva (comps.) *Proyectar la comunicación*, Tercer Mundo, Bogotá.
- Wallerstein, Immanuel (1991). *Unthinking social science*, Polity Press, Cambridge (en español: *Impensar las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 1998).
- Wallerstein, Immanuel et al. (1996). *Para abrir as ciências sociais*, Europa-América. Lisboa (en español: *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 1996).

EL CAMPO ACADÉMICO DE LA COMUNICACIÓN, REVISITADO

Sérgio Capparelli e
Ida Regina C. Stumpf*

Traducción del portugués de
Raúl Fuentes Navarro

Cuando se analizan el inicio y la consolidación del campo académico de los estudios de comunicación en Brasil, un factor que debe tomarse en cuenta es el origen de los programas de maestría y de doctorado en el país. Los programas de maestría y de doctorado de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUCSP) y de la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ), por ejemplo, tuvieron su origen en cursos de Letras o eran, inicialmente, programas de posgrado en Literatura. Ya el mayor de todos, el de la Universidad de São Paulo (USP), se organizó en términos departamentales al principio de los años setenta, con maestría y doctorado en periodismo, relaciones públicas, publicidad, producción editorial, etc. El origen literario de los dos primeros programas parece influir fuertemente en las líneas de investigación y las interfaces de la comunicación con otras áreas de las ciencias humanas. En el caso de la USP, la existencia de una organización departamental, relacionada directamente con las profesiones, no significa que sus antiguos profesores no hayan sido seleccionados de las áreas de ciencias humanas y sociales. Estos tres programas (el de la USP comenzó en 1972; el de la UFRJ en 1973 y el de la PUCSP en 1978) tenían en 1999 casi 70% de los doctores de todos los programas y casi 80% de los más de 600 estudiantes de posgrado.

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

La especialidad de los profesores-orientadores¹ de éstos y de otros cuatro programas (Universidad de Brasilia, UnB, que inició en 1974; Universidad Metodista de São Paulo, UMESP, 1978; Universidad de Campinas, Unicamp, 1986, y Universidad Federal de Bahía, UFBA, 1990) también parece reforzar esa idea de un caleidoscopio de intereses y de perspectivas de investigación dentro del área de la comunicación. De hecho, a juzgar por los informes que los programas enviaron a la Comisión de Evaluación de los Programas de Educación Superior (CAPES) en 1996, de 254 profesores, 116 se doctoraron en comunicación y 58 en ciencias humanas y sociales (29 en letras, nueve en ciencias sociales aplicadas) y 31 en artes, incluyendo cine, así como nueve en otras especialidades. Un examen más detallado revela que los 116 profesores que se doctoraron en el área de comunicación lo hicieron tanto en un campo específico —por ejemplo periodismo— como en comunicación con otras interfaces.

Otro aspecto a destacar son los intereses de investigación dentro del campo de la comunicación. Los informes de aquel año incluían datos de los siete programas existentes en el país: Comunicación y Artes, de la USP; Multimedios, de la Unicamp; Culturas Contemporáneas, de la UFBA; Comunicación, de la UFRJ; Comunicación de la UnB; Semiótica, de la PUCSP, y Comunicación, de la ahora UMESP. Las informaciones sobre líneas de investigación y, más en específico, acerca de los proyectos desarrollados por los investigadores de esos programas, eran sucintas: establecían objetivos pero no informaban sobre las metodologías utilizadas en los trabajos. De cualquier manera, los datos se pueden considerar válidos si lo importante es analizar las tendencias de investigación, intereses, interfaces de los objetos de estudio o valores compartidos por los miembros de esta comunidad.

Organizados los datos de los informes por temas o por metodologías utilizadas, se percibe que el mapa abarca intereses en la comunicación como campo de trabajo profesional (por ejemplo, estudios sobre periodismo, televisión o radio); las interfaces de ese campo con otros (comunicación y educación, comunicación y literatura; comunicación y artes), o, finalmente, metodologías de análisis del objeto (semiótica; análisis del discurso; economía política crítica). En nuestra recopilación, que formó parte de un proyecto de investigación más amplio (Stumpf y Capparelli, 1997), cada una de las 253 investigaciones en proceso o concluidas en aquel año pudo tener más de una entrada, pues una investigación podría explicitar su tema y al mismo tiempo su metodología.

1. Orientadores: tutores, profesores que dirigen las tesis de posgrado de los estudiantes [NT].

Los datos indican que poco más de 35% de las 396 entradas —144 de 396— se concentran en 12 intereses de investigación (área temática o método), en el siguiente orden: periodismo, 31; cine, 16; nuevas tecnologías, 15; educación, 14; semiótica, 12; literatura, 11; artes, diez. Las cinco restantes (subjetividad, recepción, discurso periodístico, televisión y comunicación en las organizaciones) tuvieron siete entradas cada una.

Ya se esperaba que el campo de la comunicación exhibiera una profusión de enfoques, de perspectivas teóricas y de objetos de estudio también en la producción científica del cuerpo discente o estudiantil, tomado en una perspectiva histórica. Para este estudio se compararon los temas e intereses demostrados de forma material en las disertaciones y tesis de 1992 a 1996, cuyos resúmenes se publicaron en Stumpf y Capparelli (1998). Los resultados muestran que las diez mayores incidencias de áreas temáticas, objetos de estudio y metodologías constantes en los resúmenes de las 754 tesis y disertaciones del periodo de cinco años (1992-1996), prácticamente reproducen el cuadro anterior, que trata de las investigaciones de los profesores de los programas de maestría y doctorado. Esos objetos de estudio, como ya se dijo, son los citados de manera explícita en los resúmenes. Así, por ejemplo, industria cultural, cultura o cultura popular son presentados como *items* independientes, aunque todos puedan ser incluidos en el campo semántico relacionado con la cultura.

En el caso de las disertaciones y las tesis, el número de entradas es mucho mayor: fueron más de mil. Los temas, las perspectivas metodológicas o las interfaces suman casi 200. Por eso se optó por seleccionar los 20 temas, metodologías o interfaces con mayor presencia en los resúmenes de disertaciones o tesis, un total de 820. Se encontró el siguiente cuadro:

- Semiótica: 100.
- Literatura: 77.
- Televisión: 62.
- Periodismo: 60.
- Arte: 56.
- Discurso periodístico: 55.
- Educación: 45.
- Nuevas tecnologías: 45.
- Cultura: 41.
- Cine: 39.
- Prensa: 39.
- Comunicación organizacional: 36.

- Imagen: 36.
- Subjetividad (psicoanálisis): 36.
- Narrativa: 34.
- Música: 33.
- Estudios de recepción: 31.
- Historia: 30.
- Filosofía: 29.

Como puede observarse, los trabajos en el área de comunicación o en sus interfaces tratadas por la semiótica aparecen en primer lugar, tal vez porque en ellos los resúmenes son más completos que la descripción de los objetivos de investigación del cuerpo docente enviados a la CAPES. Por eso, cambia el orden de incidencia, lo que muestra, por ejemplo, que en proporción los profesores prefieren las investigaciones sobre periodismo, cine o nuevas tecnologías, mientras que los estudiantes tienen mayor aproximación con la literatura, la televisión o la educación.

Esos datos permiten varios tipos de análisis. En este trabajo, se optó por tomarlos como punto de partida para una reflexión más amplia, acerca de los paradigmas que encuadran las investigaciones en cuestión y para establecer un paralelo entre la organización institucional aparente y la aparente confusión teórica en el campo de estudios de la comunicación. En otras palabras, muchos investigadores todavía cuestionan el estatuto de la comunicación en tanto disciplina, y la señalan como una intersección de diversos campos disciplinarios. El examen de esos problemas es una condición previa, necesaria, para el análisis de la comunicación en el país como un todo. Para ello, el trabajo se divide en tres secciones: en la primera se discute si existe la comunicación como disciplina; sigue una reflexión sobre si es aplicable el concepto de paradigma en esta área de conocimiento; después, delimitado el campo o establecidas sus características principales, se contextualiza su evolución en términos institucionales, con el telón de fondo de los datos empíricos presentados.

¿Protociencia?

Cuando un investigador de la comunicación selecciona un objeto de estudio, enfrenta problemas teóricos inherentes a toda investigación. Las primeras respuestas que encuentra están escondidas en una caja de preguntas —o de respuestas— como esas muñecas rusas en las que la primera contiene a una segunda, la segunda a una tercera, y así sucesivamente. Esa muñeca, sin embargo, no es rusa sino teórica, y la caja de preguntas contiene muchas, algunas para el propio investigador y otras para

su comunidad científica. Estaríamos tentados a afirmar que la muñeca tiene su origen en un molde —o paradigma— y que las cuestiones propuestas, que conciernen al paradigma teórico, son un indicador del contexto y de la práctica de la investigación, en relación con una visión particular del investigador frente a la ciencia.

Esta respuesta supone también ciertas consideraciones acerca de la elección de un paradigma o modelo teórico existente y sugiere la posibilidad según la cual no se trataría de un paradigma completo sino de un cuasi paradigma, si se supone que los estudios de comunicación no proponen paradigmas en el sentido literal de la palabra (Rosengren, 1989: 25). La respuesta debe también tomar en cuenta otros temas importantes, pues la cuestión principal encierra otras cuestiones, como el estatuto de las ciencias sociales y humanas y la crisis de paradigmas en ese dominio del conocimiento.

En lo que concierne al estatuto de las ciencias humanas y sociales, la cuestión puede variar según la visión del conocimiento científico en su relación con la sociedad. Eso llevaría a una discusión de las posibles diferencias entre el conocimiento científico como es concebido en las ciencias naturales y el existente en las ciencias sociales.

Si esa diferencia no existiera, el entomólogo que examina los insectos y el especialista en comunicación que estudia la televisión y las relaciones de poder dentro de ella tendrían el mismo tipo de comportamiento, es decir, tratarían a los insectos y a la Rede Globo indiferentemente, como si fueran objetos. Y en el caso de que este "sujeto conocedor" se preguntara cuáles son las influencias principales que marcan su formación como investigador, se daría cuenta de que existen diferencias fundamentales entre las ciencias sociales y las naturales. Además, percibiría que hay diferencias intelectuales entre las diversas escuelas y tradiciones en el dominio de la comunicación. Podría al final concluir que las representaciones que los grupos y las clases sociales hacen de la sociedad donde viven tienen efectos variables sobre las posibilidades y las tendencias del pensamiento científico (Ianni, citado en Vassallo de Lopes, 1990: 32).

Si esas cuestiones son de respuesta difícil cuando se trata de la constitución de campos de conocimiento tradicionales, como la sociología, la psicología, la antropología o la política, la dificultad se multiplica cuando el campo es el de la comunicación, por tratarse de un área de conocimiento nueva, lo que provoca debates sobre su identidad.

Esa cuestión de la identidad o la autonomía de la comunicación en cuanto campo —o sobre sus interfaces con otras disciplinas— es siempre actual, en un área considerada nueva y multidisciplinaria. Hay quien propone que no se considere a la

comunicación como una ciencia o una disciplina, puesto que no tiene principios explicativos propios; sigue modelos teóricos prestados de otras disciplinas. Hay también quienes aceptan la existencia de una disciplina llamada comunicación, si bien señalan su falta de autonomía como campo de conocimiento.

Por otro lado, la idea de que la comunicación y otras áreas de conocimiento próximas a ella no constituyen una ciencia o una disciplina puede localizarse en la bifurcación que representa el surgimiento de la ciencia moderna, cuando se hace clara la división entre un área enfocada en lo material y otra que se refiere a lo inmaterial; o entre las áreas lingüísticas y las no-lingüísticas; o entre lo que interesa y lo que no interesa, quedando la comunicación y sus términos asociados con lo no esencial en esa gran división (Shepherd, 1993: 85).

No se trata de decir que la comunicación constituya un campo ya en el siglo XVI o en el XVII, aunque los griegos son conocidos como los primeros que trataron sobre la retórica, que puede situarse tanto en la comunicación como en la literatura. Más tarde, cuando la comunicación se constituye como campo, se integra en esa parte no incluida en los otros campos científicos.

Esa tendencia a considerar a la comunicación como un conjunto de técnicas y de habilidades se encuentra ya en Locke, en la época de la separación de las ciencias en lingüísticas y no-lingüísticas. Si Shakespeare hablaba de la vacuidad de la comunicación —sin referirse específicamente a ella: “palabras, palabras, palabras”—, Locke vive el conflicto de reconocer la importancia de esas mismas palabras, al argumentar que la sociedad liberal sería constituida por individuos que, de alguna forma, tendrían que comunicarse. Ahora, para comunicarse, esos individuos utilizaban palabras. ¿Cómo resolver el conflicto de la inutilidad de las palabras y al mismo tiempo de su utilidad? Locke lo resuelve cuando habla de esos “nadas vacíos” que debían ser llenados con ideas. Es decir, la comunicación fue inventada como un “contenedor”, un conducto, un mero medio para el transporte de pensamientos, un mecanismo auxiliar intermediario entre los individuos (Shepherd, 1993: 87).

Pero ya que en un proceso de comunicación los individuos usan ese “contenedor” —las palabras— para transportar sus ideas, el estudio de la comunicación adquiere una perspectiva instrumental, en la que el estudiante desarrollará sus habilidades y las técnicas para que los “contenedores” funcionen de manera eficiente. Tal perspectiva implica la inexistencia de la disciplina de la comunicación. De hecho, la estructura curricular en muchas universidades sigue ese camino, buscando sólo dar instrumentos a los estudiantes para el mercado de trabajo. El estudiante de periodismo, por ejemplo, perfecciona su lenguaje dentro de una jerga y de una práctica específicas, necesarias para el mercado de trabajo donde va a actuar, pero que podrían adquirirse en una escuela técnica de segundo grado.

Por otro lado, el desarrollo del campo académico de la comunicación en Brasil sigue una ruta curiosa, en la que persiste, hasta hoy, una visión que privilegia la práctica, las habilidades y las técnicas, y que considera a la comunicación, indirectamente, como no disciplinaria. Es como si el pregrado en comunicación se localizara entre las ciencias sociales aplicadas y el posgrado dentro de las ciencias humanas y sociales. Esa aparente bifurcación de objetivos dentro de la propia comunicación se añade a otra bifurcación, anteriormente citada, entre las ciencias naturales y las lingüísticas, éstas últimas carentes de legitimidad en cuanto disciplinas.

Esas dos divisiones se reproducen, en niveles diferentes, en la formación del campo de la comunicación. En parte porque la antropología, la sociología, la política y otras áreas de las ciencias sociales son consideradas, desde el punto de vista de las ciencias naturales, como "parientes pobres", carentes de legitimidad según el modelo positivista, y al interior de las ciencias sociales la comunicación se convierte en el más pobre entre los pobres, por su aparente falta de legitimidad. De ahí la búsqueda de un paraguas protector en otras disciplinas más consolidadas.

A partir de ahí, se busca un campo de estudio orientado primariamente hacia la investigación de habilidades, prácticas y usos. En ese caso, el estudio es más o menos como un vaso que puede ser trabajado y manipulado para transmitir cierto contenido. La comunicación es vista como un medio para transportar subjetividades, reglas sociales, cultura (Shepherd, 1993: 87).

En términos históricos se percibe que, de hecho, los primeros estudios de comunicación son capítulos, partes o productos marginales de algunas disciplinas preocupadas por el comportamiento de individuos o de ciertas teorías globales de la sociedad, donde la comunicación empieza a ser enfrentada como un sector importante. Por eso los primeros estudios —la *mass communication research*— se desarrollan "como un tipo de análisis pluridisciplinario en el que la sociología, la antropología, la política y la psicología tienen un papel central. Esta convergencia sobre un mismo objeto de estudio se llamó Ciencia de la Comunicación pluridisciplinaria" (Muñoz, 1995: 50).

Lo que se busca decir aquí es que, históricamente, la preocupación por la comunicación se origina también en otros campos del conocimiento. Al lado de estudios provenientes de la psicología y la sociología, de la antropología y la política, los primeros estudios de comunicación se explican dentro del mismo tipo de exploración de los medios de comunicación de masas en Estados Unidos. Por un lado, su utilización comercial, con investigaciones de audiencia orientadas hacia el merca-

do; por otro, su utilización política a partir de la elección de Roosevelt, en los años treinta, con el apoyo de la utilización masiva de la radio.

El otro tipo de investigación en comunicación, ya existente en esa época, se aparta claramente de ese tipo de análisis, "donde se busca identificar las consecuencias más básicas de un proceso, separando radicalmente al sujeto de conocimiento del campo del objeto de estudio, presentándose más como científicos naturales que sociales" (Muñoz, 1995: 51).

En un texto donde narra su pasaje por Estados Unidos cuando huía de la persecución de los años treinta en Alemania, Adorno muestra el choque de su perspectiva, crítica europea, con las llamadas investigaciones administrativas:

Por el contrario, mis primeras impresiones acerca de las investigaciones en proceso fueron desconcertantes. Llevado por Lazarsfeld, fui de habitación en habitación y me entrevisté con los co-directores; escuché expresiones como *Likes and dislikes study, success or failure of a programme*, y cosas parecidas, que para mí, al principio, significaban muy poco. Pero entendí lo suficiente para darme cuenta de que se trataba de una reunión de datos, de los temas de planificación en el campo de los medios de comunicación de masas, en beneficio de la industria directamente, o de los asesores culturales y grupos semejantes. Por primera vez tropecé con la *administrative research*; hoy ya no recuerdo si fue Lazarsfeld quien dio nombre a ese concepto, o si fui yo en mi extrañeza por ese tipo de ciencia orientada directamente hacia lo práctico, cosa para mí insólita (Adorno, 1995: 95).

Ya desde el inicio, por lo tanto, existe un tipo de investigación que se desarrolla a partir de otros campos del conocimiento, como la antropología, la sociología, la política o la psicología, y se interesa por los estudios de comunicación en una perspectiva de mercado y de utilización política; por otro lado, con una perspectiva especulativa, en la que lo más importante era interpretar los fenómenos, no reunir hechos, ordenarlos, clasificarlos y ponerlos a disposición del público a guisa de información (Adorno, 1995: 108). No es casual que esta otra vertiente surgiera del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Frankfurt en los años treinta. Tal vez guiado por ese inicio de los estudios de comunicación o quizá por el desarrollo de ese campo del conocimiento, Rüdiger dijo, en 1996, que:

La comunicación no es una ciencia sino un campo de estudio multidisciplinario, cuyos métodos de análisis no tienen ninguna especificidad: fueron desarrollados por diversas ramas del conocimiento filosófico, histórico o sociológico. El

concepto mismo no dispone de autonomía teórica, pues debe ser investigado en el marco de las teorías de la sociedad (Rüdiger, 1996: 17).

Dentro de esa línea de razonamiento —con la cual estamos de acuerdo—, es posible añadir que hasta la propia organización del campo, en términos institucionales, va a demorar en desprenderse de departamentos de esas otras disciplinas. Porque la comunicación, en su dimensión institucional, busca organizarse de manera autónoma pero no en términos epistemológicos. No es que los objetos de estudio se hubieran vuelto particulares o que los presupuestos teóricos fueran propios. En realidad, la masa crítica sobre el fenómeno creó nichos de investigadores situados, en términos profesionales o burocráticos, en los llamados departamentos de comunicación. En otras palabras, el campo institucional buscó especializarse, pero mediante una paradoja: buscó especializarse institucionalmente en un momento de aumento de la fragmentación en términos de interfaces y de perspectivas teóricas.

En este caso, los profesionales del área de la comunicación toman un camino inverso: localizados dentro del nicho de la comunicación, con palabras-clave de subáreas específicas, buscan conocimientos en otras áreas para especializarse en su campo de conocimiento: nueva paradoja. Ese camino inverso, en consecuencia, no anula los movimientos anteriores, es decir, los de otras áreas del conocimiento que empiezan no sólo a interesarse por la comunicación sino a considerarla como instancia fundamental de la sociedad. Ianni habla de la deslocalización de la cuestión del nacionalismo y de los estados nacionales de la ciencia política y de su sustitución por la cuestión de la comunicación (Ianni, 1992). Tanto la sociología como la antropología empezaron a tener en la comunicación y en la cultura un concepto clave para el análisis social. Por eso García Canclini señala que el reconocimiento del valor social y político de la cultura en las últimas dos décadas favorecerá dos tipos de investigación: el primero, las investigaciones que "se ocupan de la modernización del desarrollo cultural, citando, entre ellas, las nuevas tecnologías de telecomunicación y electrónica; la producción, circulación y consumo de industrias culturales" (García Canclini, 1991: 19).

Más allá de los movimientos centrífugos —otros campos del conocimiento que se interesan por la comunicación— y de los centrípetos —personas del campo de la comunicación que se sirven de otros campos del conocimiento para especializarse— se asiste en los últimos años a una flexibilización de los paradigmas para dar cuenta de la complejidad de la comunicación en los tiempos actuales: "El tiempo histórico es de crisis: fracasaron los proyectos políticos de los dos lados, y los paradigmas legitimados ya no dan cuenta de los fragmentos sociales en su totalidad. A las cate-

gorías disponibles se les exige flexibilización para clarificar las discontinuidades y las novedades" (Berger, 1996: 7).

Todo eso ayuda a comprender la aparente confusión en el campo de la comunicación, detectada por Craig, quien reconoce que aunque ha crecido y ha madurado, y los investigadores han contribuido con más y mejores teorías originales, el campo conserva la confusión (Craig, 1993: 26). Este autor no busca el origen de esa confusión teórica sólo en la comunicación sino también en la transformación general de las ciencias humanas, fenómeno que afectan a la comunicación al mismo tiempo que a muchas otras disciplinas (Craig, 1993: 26).

La transformación esencial en las ciencias humanas que mejor explica tanto la proliferación de teorías de la comunicación como la actual confusión sobre la teoría, fue bien explicada por Geertz como *blurred genres*. Como él señaló, los hasta entonces claros límites entre las ciencias sociales y las humanidades se volvieron indistintos (de ahí la creciente inutilidad del término ciencias humanas, que incluye a ambas). Practicantes de disciplinas diferentes quedaron libres para moldear su trabajo en términos de sus necesidades más que de las ideas recibidas sobre lo que deberían o no deberían estar haciendo (Craig, 1993: 28).

El diagnóstico de Craig sobre el campo de las ciencias sociales, y de manera indirecta sobre el de la comunicación, puede aplicarse a Brasil. A partir del aumento cuantitativo de los programas de pregrado en comunicación, que en los sesenta sumaban algunas decenas y hoy llegan a centenas, pudieron observarse cambios cualitativos, con la implantación de los programas de maestría y doctorado al inicio de los años setenta, así como en la actualidad.

No es secreto para nadie que las investigaciones en ciencias humanas y sociales en Brasil se realizan en las universidades públicas y, sobre todo, en sus programas de posgrado. El campo de la comunicación rompe un poco la regla, pues existen instituciones particulares, como la PUCSP, la PUC de Rio Grande do Sul o la UMESP de São Bernardo do Campo, donde se realizan investigaciones que ayudan a consolidar el campo en el país. Tal vez fuera mejor decir que esas investigaciones son realizadas en los programas de posgrado, donde está la mayor parte de los profesores e investigadores con grado de doctor.

El aumento en el número de investigaciones en las universidades, su mejor calidad, la ausencia de delimitaciones claras entre las diversas áreas de las ciencias humanas y la característica multidisciplinaria de la comunicación, ayudan a comprender la aparente confusión en la que parece sumergido el campo, con una convi-

vencia no siempre tranquila de la filosofía, la sociología, la retórica, los estudios culturales, la crítica literaria o artística, las ciencias de la información; todos en un discurso común, aunque heterogéneo. Es lo que Craig menciona para la comunicación en general, donde aparecen el posmodernismo, la deconstrucción, la teoría de la recepción activa, el historicismo, el feminismo, el marxismo, el psicoanálisis y más, que emergen, separan, recombinan y se expanden a través de disciplinas y continentes (Craig, 1993: 29).

Por último, la ausencia de una ciencia de la comunicación —por lo menos en la fase actual— está relacionada con la constitución de paradigmas. En el postfacio de su obra *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn observa que su teoría comporta dos concepciones principales de paradigma: por un lado, el paradigma concierne a toda una constelación de creencias, valores, técnicas, etc., compartida por los miembros de una comunidad científica; por otro, concierne a un elemento específico de esa constelación, la *puzzle solution* que, utilizada como modelo o ejemplo, puede sustituir a las reglas explícitas que sirven de base a la solución de los problemas restantes de la ciencia normal (Kuhn, 1979: 174).

En otras palabras, el paradigma en la ciencia puede ser considerado, según Kuhn, como una visión del mundo compartida por una comunidad científica y se expresa tanto a través del trabajo teórico como de las orientaciones elegidas para resolver, primero, los problemas relacionados con la construcción de inferencias (interpretaciones, generalizaciones, leyes); segundo, las inferencias sometidas a comprobación (los principios de verificación, las pruebas de hipótesis), y tercero, los fundamentos de las inferencias (los principios de causalidad o de determinación).

La obra de Kuhn que se refiere a la existencia de paradigmas en la ciencia provocó muchas críticas. No se discutirán aquí, en especial las que tienen que ver con la imprecisión del concepto de paradigma (Masterman, 1970; Saphere, 1981), que el propio Kuhn trató de aclarar en el postfacio de 1969. No obstante, añadiremos que Kuhn intenta establecer la diferencia entre una teoría y un paradigma y también discutir las condiciones necesarias para que un paradigma nuevo sustituya al antiguo, que perdió su eficacia en la exploración de un aspecto de la naturaleza para el que antes se había mostrado eficaz.

Es cierto que la noción de paradigma de Kuhn, aplicada a otros dominios, hizo surgir preguntas como: ¿la noción de paradigma es aplicable a la sociología, a la antropología y a la comunicación? ¿Se puede aceptar, a partir de Rosengren, la idea según la cual las ciencias humanas y sociales aún no alcanzan un estatuto paradigmático común en las ciencias naturales? ¿Las ciencias sociales y las humanas comparten los conceptos, las creencias, las teorías y las prácticas de investigación de la

misma forma en la que las ciencias naturales comparten ciertos paradigmas? Y si, como lo propone Rosengren, cada disciplina de las ciencias naturales comporta sólo un paradigma, puesto que la existencia de un segundo acarrea una crisis de grandes proporciones, ¿qué se podría decir de la coexistencia de muchos paradigmas, como la que existe en la actualidad en el dominio de la comunicación? Más aún, ¿la especificidad de la comunicación puede soportar investigaciones que utilicen matrices disciplinarias diferentes, con el establecimiento de estudios enmarcados en un paradigma dominante y diferentes paradigmas alternativos?

Nos inclinamos a responder que la noción de paradigma se puede aplicar a los estudios de comunicación de una manera parcial. Y que si esa noción de paradigma dio soporte a una crítica de la historia de la ciencia modelada por el positivismo, también enriqueció la crítica que diferentes escuelas y tradiciones de investigación dirigieron al funcionalismo, en tanto paradigma dominante en el campo de la comunicación.

Por otro lado, la historia comparada de las ciencias naturales y humanas muestra que la psicología, la sociología, la antropología, son disciplinas recientes, lo que explica la ausencia de paradigmas en el sentido fuerte del término. Según Rosengren, esa ausencia exige un análisis profundo de las diferencias intelectuales entre las diferentes escuelas y tradiciones, para sacar a la disciplina de su situación pre-paradigmática y comenzar una protociencia (Rosengren, 1989: 21). A pesar de esas consideraciones, muchos autores prefieren olvidar las dificultades del concepto y lo utilizan en el dominio de la comunicación. Vassallo de Lopes, por ejemplo, se apoya en las ideas de Kuhn para describir los paradigmas que moldean las investigaciones en ciencias sociales. Ella hace en consecuencia un extrañamiento a quien sugiera que las metodologías de las ciencias sociales y de las ciencias naturales tienen un estatuto idéntico:

En las ciencias sociales, el objeto mismo es dinámico y cambiante porque los problemas estudiados son fenómenos históricos, institucionales, de relaciones de poder, de clases sociales, manifestaciones culturales, etc. Lo que cambia no es el dato o el objeto sino las propias verdades y las confirmaciones producidas por las ciencias tienen relaciones con los procesos históricos [...] En efecto, ciertas problemáticas sólo se imponen a partir de teorías determinadas y las problemáticas específicas sólo llegan a una solución completa con el apoyo de una teoría específica (Vassallo de Lopes, 1990: 32).

Christians y Carey intentan, por otro lado, sistematizar las diferencias en una crítica severa a quienes mantienen una visión positivista de las ciencias sociales. Ellos señalan la necesidad de reforzar la tendencia actual de los estudios cualitativos en ciencias sociales, en oposición a una "versión de la ciencia social —o de la historia— conocida filosóficamente como positivismo y, metodológicamente, como empirismo" (Christians y Carey, 1981: 19). Esta tendencia, desde el punto de vista de estos autores, lleva a una participación social más fuerte por parte de los investigadores, porque dejan de considerar a la sociedad como un conjunto de hechos contingentes y neutros, para verla como una creación activa de sus miembros. Según los mismos autores, los estudios cualitativos reafirman el espíritu crítico y liberador del investigador. Asimismo, Christians y Carey no hacen uso de la noción de paradigma. Prefieren hablar de "tradición alternativa" que, dicen, tiene diferentes nombres según los países: ciencias humanas, *Geisteswissenschaft*, teoría crítica, ciencias sociales interpretativas, hermenéutica, ciencia de la cultura o estudios cualitativos.

Tal vez Christians y Carey no utilizan la noción de paradigma porque ellos no consideran adecuada la designación de estudios cualitativos para teorías metodológicas tan distantes como la teoría crítica y los estudios fenomenológicos. Pero demuestran no tener la intención de discutir los diferentes modelos o paradigmas, considerando estas denominaciones como indicadores de perfiles diferentes: diferencias en la orientación filosófica, en la tradición nacional, en las prioridades de investigación y en las instancias ideológicas (Christians y Carey, 1981: 344).

Conclusión

A principios de 2000 se constata un número mayor de programas de maestría y de doctorado en Brasil, hasta llegar a 14 programas, incluyendo las maestrías de la Universidad Federal de Minas Gerais y de la Universidad Federal Fluminense, las maestrías y doctorados de la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul, de la Universidad do Vale dos Sinos, de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, las maestrías de la Universidad Tuiuti y de la Universidad Casper Libero, además de los doctorados que se agregan a maestrías ya existentes, como el de Multimedia, de la Unicamp. Si en lo institucional el campo parece más disperso en términos geográficos, disminuyendo la centralización en el sudeste, eso no quiere decir que sus delimitaciones queden mejor definidas. En realidad, las nuevas líneas de investigación y áreas de concentración siguen mostrando esa multidisciplinariedad, en especial en los programas que reúnen, en una misma área de concentración, comunicación e información, como son los casos de la Universidad Federal de Rio

Grande do Sul, de la Universidad Federal Fluminense, de la Universidad Federal de Pernambuco y de la Universidad de São Paulo.

La producción científica del cuerpo discente o estudiantil, así como la del cuerpo docente, han crecido, debido tanto al inicio de una consolidación del campo como a las exigencias de la CAPES, como principal órgano financiero, y al número mayor de programas en operación. Aunque los límites son imprecisos, las divisiones internas del campo presentan una línea divisoria cada vez mayor, cada subárea "mirando cosas diferentes a través de diferentes paradigmas" (Shaphere, 1981).

Cuando se acepta ese punto de vista —y nosotros lo aceptamos— es posible concluir que la búsqueda de límites fijos entre la comunicación y otros campos del conocimiento no tiene sentido. Además, los investigadores no están de acuerdo acerca de los hechos y los problemas reales que deben enfrentar y tampoco de la existencia de principios explicativos dominantes. ¿Dominantes en qué? ¿En número de investigaciones realizadas dentro de un tema o en el uso de determinada metodología, teniendo como telón de fondo ese o aquel modelo de análisis?

Si eso fuera posible, ¿dos principios explicativos serían comparados a partir de cuál tema? ¿Por qué es necesario que uno de ellos salga triunfante? Finalmente, las críticas sobre determinados paradigmas y sobre la preferencia por otros paradigmas están, *a priori*, fundamentadas en una perspectiva paradigmática. Por ende, esa perspectiva paradigmática lleva también al investigador a problematizar ciertas realidades —y no otras— para constituir las en objetos de estudio.

Referencias

- Adorno, Theodor (1995). *Palavras e sinais. Modelos críticos 2*, Vozes, Petrópolis.
- Anderson, James Arthur (1987). *Communication research. Issues and methods*, McGraw-Hill, Nueva York.
- Berger, Christa (1996). "Campos em confronto. MST versus zero hora", tesis de doctorado, USP, São Paulo.
- Christians, Clifford y James Carey (1981). "The logic and aims of qualitative research", en Stempel, Guido H. y Bruce H. Westley (eds.), *Research methods in mass communication*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Craig, Robert (1993). "Why are there so many communication theories?", en *Journal of Communication*, vol.43, núm.3.
- García Canclini, Néstor (1991). "Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina", en *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 11, núm.24.

- Ianni, Octavio (1992). *A sociedade global*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro (en español: *La sociedad global*, Siglo XXI, México, 1998).
- Kuhn, Thomas S. (1970). *The structure of scientific revolutions*, Chicago University Press, Chicago (en español: *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971).
- Masterman, Margaret (1970). "The nature of a paradigm", en Lakatos, Imre y Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Muñoz, Blanca (1995). *Teoría de la pseudocultura: estudios de sociología de la cultura y de la comunicación de masas*, Fundamentos, Madrid.
- Murdock, Graham (1989). "Critical inquiry and audience activity", en Dervin, Brenda et al. (eds.), *Rethinking communication. Paradigm exemplars*, Sage Publications, Newbury Park.
- Rodrigues Brandão, Carlos (1982). "Pesquisar-participar", en Rodrigues Brandão, Carlos (ed.), *Pesquisa participante*, Brasiliense, São Paulo.
- Rosengren, Karl Erik (1989). "Paradigms lost and regained", en Dervin, Brenda et al. (eds.), *Rethinking communication. Paradigm exemplars*, Sage Publications, Newbury Park.
- Rüdiger, Francisco (1996). *Comunicação e teoria social moderna. Introdução aos fundamentos conceituais da Publicística*, Fênix, Porto Alegre.
- Saphere, Dudley (1981). "Meaning and scientific change", en Hacking, Ian (ed.), *Scientific revolutions*, Oxford University Press, Nueva York.
- Shepherd, Gregory (1993). "Building a discipline of communication", en *Journal of Communication*, vol.43, núm.3.
- Shoemaker, Pamela (1993). "Communication in crisis: theory, curricula, and power", en *Journal of Communication*, vol.43, núm.4.
- Stumpf, Ida y Sérgio Capparelli (1997). "Pós-graduação e pesquisa em comunicação no Brasil (1992-1996). Avaliação e perspectivas", proyecto de investigación financiado por CNPq, Fapergs y PIBIC-UFRGS.
- (1998). *Resumos de teses e dissertações de mestrado e doutorado, 1992 a 1996*, UFRGS, Porto Alegre.
- Turner, Graeme (1992). *British cultural studies. An introduction*, Routledge, Londres.
- Vassallo de Lopes, Maria Immacolata (1990). *Pesquisa em comunicação. Formulação de um modelo metodológico*, Loyola, São Paulo.

ELEMENTOS PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN

Luiz C. Martino*

Traducción del portugués de
Raúl Fuentes Navarro

A lo largo del siglo XX el estudio de la comunicación se consolidó como un punto de convergencia de intereses y de originalidad de este tiempo. Se trata de una temática que toca a todos y que empieza a ser discutida a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, bajo el impacto de la emergencia de los primeros medios masivos y en el escenario de grandes transformaciones culturales (religiosas, sociales, políticas, económicas, técnicas).

Entre el rango de ciencia constituida o sólo un campo de intersección de saberes, el estatuto de la comunicación social ha variado y dividido opiniones a lo largo de las décadas. Una de sus características más marcadas —y de ahí, tal vez, su vivencia más allá del debate decisivo acerca de su definición teórica— es la fuerte atracción que suscita en los más variados ámbitos sociales y en los más variados grupos de interés. Todos se interesan en el papel y el efecto de los medios de comunicación sobre la sociedad y el individuo. En contraste, entonces, con otros saberes constituidos, su entrada en la escena intelectual no se debe a la consistencia de su fundamentación teórica sino a una fuerte demanda social. No obstante, ese interés generalizado no puede servir de aval para cuestiones continuamente diferidas o mal planteadas. Más que nunca, con el mismo apagamiento de las luces que animaron el siglo que

* Universidad de Brasilia, Brasil.

atestiguó el pleno desarrollo de la comunicación moderna y que vio el nacimiento de una ciencia de la comunicación, se redoblan hoy los esfuerzos por cimentar los fundamentos de esa ciencia.

Este trabajo pretende plantear algunos elementos para pensar los fundamentos de esa ciencia. Y desde el principio conviene explicitar que se toma este término en lo que tiene de problemático. Al poner a la comunicación como una ciencia no se emite ningún juicio de valor, ninguna ventaja o justificación; por el contrario, es este estatuto el que se vuelve un problema en sí mismo.

La importancia de realizar esta tarea sobrepasa el marco simple del fortalecimiento y de la coherencia de esta disciplina. Discutir sus fundamentos significa poder reflexionar y reorientar (de manera permanente) nuestra visión y nuestra actuación en la sociedad de la información. La notable importancia que los procesos comunicacionales encuentran ahí hace que muchos investigadores prácticamente abandonen sus puestos para asumir la militancia en intervenciones poco autorizadas. Y sin embargo, más que nunca, tanto el estado como la sociedad organizada, pasando por las propias aprehensiones individuales, esperan respuestas más precisas acerca de lo que viene a ser al fin el "efecto" de los medios de comunicación y cómo posicionarse en relación con las prácticas comunicacionales abiertas por los nuevos dispositivos tecnológicos. Esto ciertamente no puede realizarse sin establecer los fundamentos de la comunicación, pues ellos proporcionan la medida de las limitaciones y de las posibilidades de ese conocimiento.

El primer desafío que enfrenta quien se aventura por el campo de la comunicación es el problema de su definición. Pródigo en significaciones, el término comunicación es un buen ejemplo de polisemia. En principio, es empleado para designar las relaciones entre humanos mediadas por la palabra, los gestos o las imágenes, pero el término se aplica también a las relaciones entre animales y hasta entre máquinas. Se agregan también a esta lista ciertas relaciones de la materia con la materia (transmisión de energía, código genético) y la relación de los hombres con los dioses (o con Dios) y con los muertos. De esta manera, la comunicación se dice

- Del hombre pero también del animal y de la máquina.
- De la relación entre dos personas pero también del monólogo solitario y de la multitud.
- De la voz pero también del gesto y de la imagen.
- De los canales sensoriales pero también de los extrasensoriales.
- Del intercambio de ideas y opiniones pero también del "diálogo de sordos".
- De la novedad pero también de la redundancia.
- Del acto, del proceso pero también de su resultado.

- De las partes involucradas pero también del mensaje y del medio.

En fin, la comunicación se dice de las cosas, del pensamiento de las cosas y de lo que no son cosas ni pensamiento. Es evidente que tal extensión y diversidad no pueden caracterizar el campo de estudio de una sola disciplina. La carga semántica del término, tal como se encuentra en uso por el sentido común y en otras áreas del conocimiento, incluye un número demasiado grande de acepciones, lo que prácticamente hace inviable cualquier estudio que se sirva del término comunicación, sin antes proceder a un análisis crítico.

Desde el punto de vista epistemológico, es simplemente aterrador constatar la existencia de trabajos sobre los fundamentos de la comunicación que pretenden poder dispensarse de este tipo de análisis. Fórmulas matemáticas avanzadas y ecuaciones químicas complejas conviven de manera inocente al lado de análisis de procesos psicológicos o sociales, sin que se plantee la mínima consideración sobre las relaciones entre estos campos y la diversidad de los saberes ahí implicados.

Polisemia

Comenzaremos, pues, por ocuparnos de esa polisemia. Al respecto se presentarán aquí algunos resultados de otro estudio.

La diversidad de la comunicación hace que el campo de estudio coincida, en un primer momento, con el estudio mismo del ser, lo que lleva a reflexionar sobre un campo de extensión máxima. Con base en una taxonomía rudimentaria —seres inanimados, seres orgánicos y seres humanos— es posible decir que los fenómenos comunicativos conciernen a todos estos macrodominios y que la primera tarea consiste en señalar los distintos sentidos del término comunicación en cada uno de ellos.

Se puede decir que es en el ámbito de los seres inanimados donde la comunicación asume su acepción más general, justo la indicada por su etimología: comunicación es relación. Este sentido atraviesa a todos los demás dominios, que no contribuyen sino hacen mas compleja esta fórmula original.

Pero ¿qué sería la comunicación en esta esfera de los seres inanimados? Se puede avanzar y precisar un poco más el sentido de la comunicación para este dominio, indicando que el término asume el sentido de "transmisión". Por ejemplo, los intercambios de calor o de fuerzas que pueden usarse como sinónimos de comunicación: una bola de billar comunica su fuerza a otra bola, que reacciona conforme a las "instrucciones" de la primera. Todo sistema de intercambio de fuerzas o de energía puede describirse como un proceso comunicativo: emisor (primera bola), receptor (segunda bola), mensaje (fuerza) y efecto (desplazamiento). Están ahí, por analogía,

todos los elementos que por tradición se usan en la descripción del proceso de la comunicación humana. Por consiguiente, el mundo de los seres inanimados podría describirse como un gran diálogo, a partir del agenciamiento de la materia individualizada o de la mecánica de los cuerpos físicos. Es claro que una descripción con base en la química no altera de forma significativa el sentido de la comunicación presente aquí: se trata de un tipo de "relación" que es posible precisar como acción-reacción.

El dominio de los seres orgánicos, a su vez, mantiene los sentidos precedentes. Sin embargo, el ser vivo interpone el organismo entre la acción y la reacción, alterando así la dinámica del proceso. En este dominio, con el riesgo de perder de vista su especificidad, las relaciones ya no pueden ser descritas como procesos mecánicos debido a que el organismo, en su idiosincrasia, selecciona las respuestas. Esto es, retarda, adelanta, suprime y diversifica las respuestas, de modo que en vez de una relación binaria, punto por punto, del esquema acción-reacción, se pasa a una gama de respuestas posibles. Por otro lado, la acción de un ser vivo también debe ser analizada a partir de un proceso selectivo, mucho más complejo que el mecanismo de las relaciones inorgánicas. El organismo no reacciona a "cualquier cosa" sino a aquellos estímulos que identifica como tales. Por ejemplo, la hembra de una cierta especie no constituye un estímulo sexual sino para el macho correspondiente. Un estímulo es una entidad relativa, no existe en el mundo sino sólo en relación con el individuo que lo interpreta. En suma, la naturaleza mecánica deja su lugar a procesos que se imponen por la interpretación y por la selección. La comunicación entre dos animales en lo fundamental no es diferente de la que ocurre entre el organismo y su medio ambiente.

El sentido de la comunicación presente aquí mantiene el sentido original de "relación", así como también aquel de acción-reacción que expresa el sentido de la comunicación para los seres inorgánicos, aunque en el caso de los seres vivos este sentido puede y debe precisarse como estímulo-organismo-respuesta, ya que se trata de comprender el papel mediador que desempeña el organismo entre la acción y la reacción, así como la relatividad de esos términos. Hay que hacer notar que el paso de un macrodominio a otro no se caracteriza por una ruptura sino por una complejización del sentido original del término comunicación.

Por último, en lo que concierne al dominio propiamente humano, la comunicación asume su forma simbólica que, además de la descripción anterior, implica la intervención —bastante compleja— de la cultura en el proceso selectivo.

Y cuando se empieza a hablar de cultura, se debe prestar atención al hecho de que se trabaja un concepto que involucra al propio proceso de comunicación: la cultura implica la transmisión de un patrimonio a lo largo de las generaciones. Esta observa-

ción también es válida con respecto a los elementos mismos que se ponen en relación, pues la noción de hombre es en esencia del orden simbólico, en oposición a la noción de animal humano, que remite al organismo. Pero afirmar al hombre como un ser simbólico es afirmar a un ser que sólo se deja atrapar en las relaciones que establece con sus semejantes. En otras palabras, el ser humano es un ser de comunicación: consigo mismo (subjectividad) y con el mundo, ambos entendidos como producto de la comunicación con otros, pues así como la subjectividad no es un dato natural, las cosas no se presentan al ser humano directamente sino que son construidas, gracias a la mediación del deseo, del conocimiento y del reconocimiento del otro.

A diferencia de los otros macrodominios, en los que el término comunicación comporta la relación entre elementos sustantivados, no es posible representar los elementos que expresan la comunicación humana sino a través de relaciones o, con mayor exactitud, a través de procesos comunicativos. Tanto en el dominio de la materia como en el de los seres vivos, el término comunicación designa la relación entre elementos que guardan una cierta sustancialidad: se trata de procesos entre cuerpos materiales o entre organismos. Ya en el caso humano no hay sino relaciones. Se representa a la comunicación en este dominio con el esquema $C_x \times C_x$ (relación de conciencias). Para este dominio, comunicar tiene el sentido de volver similares y simultáneas las afecciones presentes en dos o más conciencias. Comunicar es simular la conciencia del otro, hacer común (participar) un mismo objeto mental (sensación, pensamiento, deseo, afecto).

Entonces, se ha visto que la polisemia del término comunicación puede expresarse y analizarse por medio de una taxonomía. Ésta revela un sentido particular para cada dominio, todos derivados de su sentido original de "poner en relación". Pero nuestro interés va más allá de una clasificación, pues se trata de delimitar el campo de estudios de un área específica del conocimiento. Por tanto, sin cuestionar la legitimidad del uso de la palabra en otros dominios, es evidente que sólo el sentido humano de la comunicación puede servir a los propósitos que nos orientan.

Aunque no haya consenso en torno a la cuestión del estatuto científico de la comunicación —si es o no una disciplina científica— esta restricción preliminar tiene, por lo menos, el mérito de hacer que nos entendamos sobre aquello de lo que estamos hablando y usemos el término para la misma cosa.

De esa manera, la definición de comunicación en cuanto acción-reacción puede servir a disciplinas como la física, interesada en la descripción de sistemas de relaciones cinéticas o de fuerzas mecánicas. La definición de comunicación en cuanto estímulo-organismo-respuesta sirve a ciencias como la psicología conductista, la etología y todas aquellas interesadas en la descripción del comportamiento objetivo de los seres vivos. No obstante que guarda el sentido que nos interesa, la definición

de comunicación como relación de conciencias ($C_s \times C_d$) se aplica al campo de la filosofía e indistintamente al de las ciencias del hombre (humanas y sociales) como un todo, lo que revela las limitaciones de un intento de definición del campo y del objeto de estudio de la disciplina comunicación sólo a través de un análisis formal.

Cabe, en consecuencia, dar un segundo paso, buscando encontrar en este dominio específico de las humanidades, el lugar de la comunicación en relación con otros saberes constituidos.

Interdisciplinariedad

De la cuestión inicial de una polisemia, el problema se desplaza al análisis de la posibilidad de que la comunicación constituya un saber específico o si se trataría nada más de un campo atravesado por saberes diversos. En esta última forma, la comunicación sería vista como un "campo interdisciplinario", lo cual impone ciertas precisiones. En realidad, la cuestión de la interdisciplinariedad parece dominada por dos usos diferentes, con consecuencias directas para las finalidades que perseguimos.

Por un lado, se utiliza "interdisciplinariedad" como el concurso de varias disciplinas científicas que se abocan a una "materia" empírica común (objeto empírico); por otro, el término se refiere a la constitución de una disciplina con un objeto de estudio singular, a partir de las contribuciones de otras varias disciplinas.

Muchos investigadores adoptan el primer sentido y emplean el término "ciencias de la comunicación", en plural, porque consideran a la comunicación no como una disciplina sino como una síntesis de saberes diversos. Ante el estado en el que se encuentra la fundamentación de la cientificidad de la comunicación, prefieren adoptar una postura de prudencia, ciertamente legítima y loable en muchos aspectos, pero tal vez excesiva.

Designar a la comunicación como "ciencias de la comunicación" es nada más designar el conjunto de los saberes que toman a la comunicación como objeto (lo que aun puede ser una tarea ardua, considerando la importancia y la naturaleza constitutiva de la comunicación en relación con el fenómeno humano en su generalidad), pero no significa tomar a la comunicación como un saber. Y afirmar que el de la comunicación es un campo atravesado por saberes diversos es, en el fondo, afirmar muy poco. Tomemos, por ejemplo, un objeto como la "subjetividad", que puede constituir el objeto de una ciencia en particular (la psicología) pero también puede ser abordado desde varias otras disciplinas (sociología, historia, etc.) Esto enuncia sólo la verdad de perogrullo de que determinado fenómeno humano puede ser tratado bajo prismas diferentes. Y no podría ser de otro modo, puesto que ningún

fenómeno está reservado para ésta o aquella disciplina. En definitiva, no hay "reserva de mercado" en los asuntos del intelecto. La identidad y la diversidad de las disciplinas se basan en el potencial para generar una interpretación irreductible a cualquier otra. Así, si hay una "visión" económica de la globalización, es cierto que nada impide también el desarrollo de un acercamiento tecnológico, sociológico, etc. Todo objeto empírico es susceptible de ser abordado por múltiples puntos de vista, cada uno tocando cierta parcela de la realidad (postura kantiana) o, como corresponde a la postura constructivista, construyendo esta realidad en tanto que realidad simbólica, que además, como se sabe, es la única a la que el hombre tiene acceso. Sin importar la postura que se adopte, es importante destacar que el objeto empírico es una construcción, tanto como el objeto teórico. Es una construcción cultural que remite a un primer saber (sentido común), que sirve de condición o de base para el saber científico,¹ pero que en rigor no es, y de cierto modo se opone a, éste.

Lo que en realidad importa es que las llamadas "ciencias de la comunicación" no excluyen la posibilidad de una disciplina específica denominada comunicación y, como ya se dijo, esta fórmula en el fondo no dice casi nada, pues designar el conjunto de los saberes que se interesan en la comunicación es casi lo mismo que indicar el conjunto de todas las ciencias del hombre, la filosofía y algo más, como además sería de esperarse en relación con una materia tan esencial al fenómeno humano.

Además de eso, esta primera acepción de interdisciplinariedad remite a disciplinas particulares frente a un *objeto* único, común y por eso mismo interdisciplinario. En esta acepción, afirmar la comunicación como un objeto interdisciplinario equivale a tomarla en tanto proceso empírico, del orden de los "hechos" y no como una construcción teórica, según requiere el tratamiento para el análisis científico o filosófico. En rigor sólo significa que varios saberes van a desarrollar objetos de estudio diferenciados sobre un "mismo" fenómeno, sin que esto implique ninguna contribución entre ellos. La síntesis, si viene al caso hablar de síntesis, se realiza *a posteriori*, como cruzamiento de resultados y conclusiones. Por lo tanto, este primer sentido de interdisciplinariedad tiene que ver sólo con la posibilidad de acercamientos diferentes, pero no plantea el problema que interesa: si la comunicación puede corresponder a un saber particular sin reducirse a los conocimientos generados a partir de otros saberes, o sea, verificar si la comunicación puede ser el objeto de una disciplina particular.

1. En el límite entre el sentido común y un esfuerzo por racionalizar y sistematizar un cierto saber, Canguilhem habla de ideología científica, para expresar un estado del conocimiento "anterior" al de una determinada disciplina científica.

Ya en el segundo sentido, por el contrario, se plantea el problema a nivel teórico y se reclama una colaboración entre disciplinas. Se trata de la dependencia mutua entre saberes específicos. La geología, por ejemplo, se apoya en los saberes de la química y de la física, sin que eso impida su autonomía. Se trata de la diferencia entre un saber instrumental y un saber que se toma como finalidad de la investigación (un saber-meta), de suerte que el empleo de las contribuciones de un determinado saber en la generación de otro no significa la reducción inmediata del primero al segundo. Por consiguiente, el apoyo que la disciplina de la comunicación encuentra en otros saberes (psicología, sociología) no representa en sí mismo un argumento contra la autonomía de esa disciplina. Sólo indica la necesidad de una formulación precisa de lo que sería este saber-meta en el caso de una disciplina comunicacional.

La comunicación frente a otras disciplinas

Esta cuestión remite a un problema clásico de los estudios epistemológicos: el establecimiento de un marco de distribución de los saberes científicos. Con frecuencia aparecen proposiciones que alegan una naturaleza interdisciplinaria de la comunicación. Sin embargo, hay que examinar esta afirmación a la luz de las siguientes cuestiones: ¿cuál disciplina de las ciencias humanas y sociales no es, o no puede recibir el título de interdisciplinaria? Más aún: ¿a cuál de ellas no le sería conveniente una disposición interdisciplinaria? Estas cuestiones muestran cómo es poco convincente la idea de reivindicar para la disciplina comunicacional una naturaleza diferente de las otras que integran el cuadro de las ciencias del hombre. La interdisciplinariedad es una realidad en las ciencias del siglo XX, y si no fuera el caso avanzar el epíteto "interdisciplinaria" como justificación para la falta de organización de una disciplina, tal vez quede poco contenido positivo que atribuirle.

Por otra parte, en la medida misma en que no desconoce ni niega la distribución o reparto de los saberes (en oposición al término transdisciplinariedad), el término interdisciplinariedad puede ser útil para designar una cierta estrategia para replantear el marco de la distribución de los saberes. La intención es captar las eventuales lagunas entre los grandes espacios disciplinarios ya consolidados. También puede representar el esfuerzo por efectuar una síntesis entre las contribuciones de dos disciplinas científicas, fundando así un objeto intersticial, que podrá o no generar una subdisciplina (antropología social, sociología histórica, psicología social, psicolingüística, sociolingüística).

Tal vez sea demasiado prematuro plantear la cuestión de si la comunicación es una disciplina o una subdisciplina en un momento en el que su caracterización en cuanto ciencia no constituye un consenso. Cabe recordar, sin embargo, que saberes

como la lógica o la filosofía no pierden nada al colocarse fuera del marco del reparto de los saberes científicos, y hasta disciplinas como el psicoanálisis o la historia ven oscilar permanente su destino entre las opiniones de los especialistas. Para todos los efectos, y el lector ya debe haberlo anticipado, se asume aquí la postura de la comunicación en tanto ciencia, por entender que es la mejor manera para desarrollar la problemática que nos proponemos. Finalmente, el término epistemología se aplica con mayor propiedad al estudio de disciplinas científicas. Pero además de la coherencia, también es la postura más ventajosa, pues si no puede sustentarse bajo la criba de la crítica, aún así no sería enteramente en vano generar elementos para situar la comunicación en relación con el espacio científico, como lo hacen otros saberes ya citados.

En todo caso, tanto los problemas suscitados por la discusión de la polisemia como aquellos relacionados con la naturaleza interdisciplinaria de la comunicación, pasando por la cuestión de su científicidad, convergen en el problema de la definición de un objeto de estudio en relación con un saber específico. Nuestro problema reside entonces en la posibilidad de señalar un objeto de estudio que no pueda ser reducido a los de las disciplinas existentes.

La comunicación como disciplina autónoma

¿En qué medida la comunicación constituye una disciplina autónoma? ¿En qué consiste el objeto de estudio de esta disciplina? Dar respuesta a estas cuestiones equivale a mostrar cómo puede una disciplina reivindicar de manera legítima el estudio de procesos comunicacionales de tal forma que no coincida con el objeto de ninguna otra, y que a su vez no se quede en el nivel de la generalidad del objeto de las ciencias del hombre o de la filosofía.

Tres vías, abiertas por la epistemología contemporánea, permiten considerar estas cuestiones bajo luces diferentes. El problema de la definición de la disciplina comunicación y de su objeto puede entonces ser abordado:

- A través de una respuesta de tendencia empírica, tomando como base el análisis de las instituciones relacionadas con la comunicación.
- A través de una definición lógico-formal de su objeto de estudio.
- En el tiempo, esto es, a través de un análisis diacrónico, procurando situar la génesis del campo de esa disciplina.

Aquí nos limitaremos a una presentación sumaria de los dos primeros paradigmas de análisis, para dedicarnos al último. No es que se pueda dispensar los análisis de

tendencia empírica o las definiciones lógico-formales. Hay que dejar claro que las tres clases deben, en la medida de lo posible, formar un sistema. El problema es menos de crear oposiciones y exclusividades recíprocas entre los diferentes modos de abordar la problemática que de encontrar un elemento de inteligibilidad que sólo un análisis de la génesis del campo puede proporcionar.

Definición empírica

Bajo este nombre se agrupan los intentos de definir la disciplina comunicación que no parten de una especulación sobre el sentido ideal de lo que sería la comunicación en tanto disciplina y su objeto sino que, al contrario, procuran situarla como el correlato de ciertas instituciones del saber, vinculadas a la investigación o a la enseñanza. Nuestra pregunta queda entonces automáticamente respondida: la comunicación es el producto de la actividad de esas instituciones y de quienes trabajan en ellas, lo que no deja de ser una respuesta bastante coherente. Las dificultades, con todo, corren por cuenta de la diversidad de respuestas concretas producidas por las descripciones de la realidad de esas instituciones. Por ejemplo, hay escuelas de comunicación que tienden a aproximarse, o hasta a incorporar, temas tan heterogéneos como el turismo o las artes, lo que vuelve difícil la confrontación de los datos recogidos en diferentes instituciones. Además, la diversidad misma de las habilitaciones profesionales (en el caso brasileño: periodismo, publicidad y propaganda, relaciones públicas, radio y teledifusión, cinematografía, producción editorial) indica una constelación de prácticas sociales, en sí misma testigo de importantes variaciones en el sentido del término comunicación, que aunque estén supuestamente ligadas de manera más o menos coherente, difícilmente se dejan sintetizar en un concepto unívoco y en todo caso poco formalizado.

Cabe hacer notar que este tipo de definición no tiene carácter normativo; no busca forjar un concepto de comunicación que moldee la realidad según su patrón. El concepto aquí sólo indica la diversidad de una realidad compleja, cuyos sentidos son recogidos junto con el entendimiento de la comunicación que tienen las instituciones de conocimiento socialmente reconocidas. Entonces, el significado de la definición que aquí llamamos empírica equivale al reconocimiento que la comunidad académico-científica tiene de su objeto, reconocimiento que se expresa al nivel de las instituciones.

Este paradigma de análisis puede o no encaminarse hacia una investigación histórica de la sucesión de las instituciones. Puede o no proponer una visión sintética, al esbozar un marco para clasificar sus resultados. Lo más significativo en este tipo de enfoque es el lastre que busca en la realidad efectiva. Así, toda la intención de

buscar una inteligibilidad a través del proceso de transformación histórica de los entendimientos y de las instituciones, así como la reducción de la realidad a categorías de análisis como intento de buscar una inteligibilidad "por detrás" de la multiplicidad de lo visible, son inhibidas en nombre de un compromiso con lo que la investigación encuentra que es el estado actual del campo, definido por las instituciones.

Definición formal o ideal

Por contraste con lo anterior, este nombre designa las iniciativas de definición de la disciplina comunicación que centran sus esfuerzos en una discusión lógico-formal de su objeto, sin por eso pretender afirmar que este tipo de acercamiento pueda prescindir de la investigación sobre la realidad del campo de la comunicación. De la misma forma que la definición de inspiración empírica no puede dejar de introducir una inteligibilidad cualquiera (clasificación en categorías, por ejemplo), la definición ideal no se traza sobre el vacío. Lo que las define no es una oposición grosera entre la realidad de los hechos y la introducción de una inteligibilidad arbitraria sino la prioridad que cada una está dispuesta a conceder a uno de esos polos que, en último análisis, son los marcos donde se desdobra la tensión que caracteriza a todo trabajo científico.

Es importante subrayar que no es necesario ver aquí una contradicción con la definición empírica. La búsqueda de una definición lógico-formal para el objeto de la comunicación puede complementar de dos maneras distintas las definiciones empíricas. Primero, como interlocutor crítico. Ni la descripción más fiel de la realidad puede abstenerse de introducir una organización "teórica", explícita o implícita, y que en el límite coincide con la representación cultural y por tanto simbólica del observador.

En este sentido, lo que se señala como "realidad" no expresa sino el campo de estudio de la comunicación tal como se presenta a un observador en aquel momento. Esto tiene que ver con las premisas en las que se apoya el trabajo de definición empírica, porque muestra los límites de la definición empírica. El resultado de las observaciones generado a partir de ese paradigma no puede proporcionar sino una imagen del estado actual del campo y por tanto un "corte" y una instantánea sobre lo que en verdad es una realidad cambiante. El entendimiento que los comunicólogos tienen de su objeto de estudio, aun captado *in loco* y respetando fielmente la diversidad de opiniones, en la medida misma en la que es formulado y expresado, enmascara las tensiones y las incertidumbres que están en la base del lento y a veces invisible proceso de formación y transformación al que se encuentran sujetos esos entendimientos.

Por otro lado, la especulación, característica de este tipo de definición, permite explorar de manera más profunda el debate sobre el objeto de estudio de la comunicación, en la medida en que genera modelos que sirven de horizonte o línea de fuga para el proceso de transformación ya indicado. La investigación empírica, a su vez, además de proporcionar datos que alimentan la reflexión, regula este trabajo reflexivo al impedir abusos que pueden ocurrir en la actividad especulativa.

Esto muestra que los dos tipos de paradigmas de definición acaban formando un cierto sistema, aunque normalmente, en la práctica, no es raro encontrarlos inmiscuidos en polémicas que los colocan como contradictorios. Con todo, ninguno de ellos puede ayudar en la cuestión que nos ocupa. La especificidad de la disciplina comunicación, como vimos antes al examinar la polisemia del término y la cuestión de la interdisciplinariedad, no puede alcanzarse a través de un análisis lógico-formal. Tampoco al nivel de sus instituciones de enseñanza-investigación, que en la heterogeneidad de sus formas concretas acaban por reflejar el problema teórico en el ámbito lógico-formal: al presentar orientaciones muy dispares, las instituciones acaban por reproducir, a su modo, el problema de situar la disciplina comunicación frente a otros saberes.

Génesis del campo

Otra manera de abordar el problema de la definición de la disciplina comunicación y de su objeto es pensar la génesis del campo, o sea, el advenimiento de la "comunicación moderna". Y no me refiero, con esa expresión entre comillas, al deslumbramiento vulgar con las nuevas tecnologías de información y comunicación sino a una novedad histórica, concomitante con el advenimiento de las sociedades complejas.

Para este paradigma, la cuestión fundamental reside en la desnaturalización de los procesos comunicacionales, es decir, en la comprensión de que la significación de un fenómeno social no puede ser alcanzada si no es mediante la delimitación de su singularidad histórica. Esto equivale a extraer todas las consecuencias de la afirmación de que la comunicación no es, y no debe ser tratada como, un proceso transhistórico.

Parece esencial subrayar este punto, ya que la investigación en comunicación muchas veces se aleja de la importancia de la historicidad para las ciencias del hombre, sobre todo en lo que toca a las consecuencias epistemológicas, como si los procesos comunicacionales pudieran permanecer indiferentes a la acción del tiempo y a la variedad cultural. Si es patente que la sociedad se transforma a lo largo del tiempo; si la cultura es caracterizada como proceso de transmisión y transformación permanente de un patrimonio étnico; si nociones tan inmediatas y fundamentales

como las de tiempo, espacio, causalidad, están sujetas a las vicisitudes de sociedades históricas, como propone la sociología del conocimiento; si hasta las funciones psicológicas se encuentran sujetas a las transformaciones históricas,² ¿por qué la comunicación habría de permanecer intocable, incólume, flotando sobre el devenir humano?

Los inventarios de formas históricas de comunicación, como aparecen por lo general en los manuales, no constituyen un contraejemplo. Por el contrario, ilustran muy bien cómo es negada y ocultada la historicidad de los procesos comunicacionales al ser tratada sólo como una colección de "medios", de expedientes y de astucias tecnológicas, para una misma y única necesidad, inherente al hombre, bien cierto, pero que atravesaría el tiempo siempre igual a sí misma. Como si los medios y los mensajes cambiaran pero la comunicación permaneciera igual.

Pero es preciso reconsiderar este punto de vista espontáneo, muy poco reflexionado hasta aquí por los trabajos acerca de los fundamentos de la comunicación, y tomar en serio el hecho de que la variación de los "medios" no es sólo la expresión de un progreso material de una misma y constante necesidad humana. Es muy cierto que si la mutación mediática a lo largo de la historia es, en parte, fruto de una evolución técnica, por otro lado es también correlativa a demandas sociales que crean tanto las posibilidades de invención como de institucionalización de un medio a partir de su empleo y utilidad social. En esta intersección con la sociedad se dan las objetivaciones, necesariamente históricas (por lo tanto fechadas y relativas a un cierto estado del conocimiento común), a partir de las cuales los agentes sociales perciben los procesos comunicacionales. En otras palabras, no son sólo los medios los que están en un proceso histórico de cambio sino que la propia comunicación adquiere un sentido nuevo en esas transformaciones.

Es curioso notar —por citar apenas dos de las señales más evidentes de una transformación sustancial en el sentido de los procesos comunicacionales— cómo se deja de lado la dimensión histórica de hechos tan importantes como la mercantilización de la información y la intervención de la técnica en los procesos comunicacionales.

El primero implica una separación entre un productor y un consumidor de la información, distinción clásica del marxismo económico que, transportada al dominio de la cultura, indica una especialización sin precedentes del tejido social, de la que resultan las instituciones de producción y circulación de información (periódicos, emisoras de radio y televisión, agencias de noticias, grabadoras de música, editoras de libros, estudios cinematográficos).

2. Como plantea Ignace Meyerson en su inestimable obra sobre la psicología histórica, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres* (1995).

La contrapartida operacional de esa revolución cultural (hoy escondida bajo la expresión un tanto gastada de cultura de masas) corresponde al enorme potencial de reproductibilidad liberado por la tecnología moderna y, particularmente para nosotros, de la aparición de los nuevos medios de comunicación, como condición de posibilidad para el desarrollo pleno de ese tipo de cultura. La intervención de la técnica en los procesos comunicacionales, esto que llamamos hoy comunicación social, además de implicar un ajuste nuevo de la cuestión de la transmisión de información inaugura una forma inédita de relaciones entre la comunicación y la organización social: ya no se trata del soberano o del estado para con sus súbditos (orden administrativo), tampoco de los hombres en relación con la divinidad (orden religioso), cuestiones que dominaron el sentido de la comunicación en las sociedades primitivas o clásicas, sino del problema *sui generis* de la inserción del individuo en la cultura de masas y en la sociedad compleja.

En fin, tras la mercantilización y la intervención tecnológica de los procesos comunicacionales comienza a existir toda una arquitectura de la comunicación social, impensable para sociedades del tipo preindustrial.

Entre otras tantas modificaciones importantes que la comunicación sufre en el contexto de las sociedades complejas, si la comunicación empieza a ser explotada comercialmente, si sufre la intervención de dispositivos tecnológicos, si se convierte en el fundamento de la organización social como pivote para la inserción del individuo en la cultura y su integración en la sociedad, ¿por qué no la distinguimos de manera realmente significativa de los procesos comunicacionales de otros tipos de sociedad?

¿En qué medida tenemos todavía el derecho de usar un mismo nombre (comunicación, procesos comunicacionales) para cosas tan distintas? Tenemos nombres diferentes para los casos en los que algo se vende, o para ciertas prácticas que pasan a ser objetos de comercio: amor-prostitución, mercenario-militante, aficionado-profesional. Sin embargo, naturalizamos los procesos comunicacionales modernos como una sustancia inalterable e independiente de las relaciones a las que se encuentran sometidos. Tal vez sería necesario ver en ello una de esas situaciones que ofrece el análisis pseudohistórico e interpretar este uso ambiguo de la noción de comunicación más como un problema de homonimia que en realidad de una misma entidad (la comunicación), siempre igual e idéntica a sí misma a lo largo del tiempo.

A propósito, en flagrante contraste con el caso de la comunicación, es curioso notar cómo estamos dispuestos a admitir las consecuencias de la historicidad en otros sectores de la vida intelectual. Por ejemplo, se sabe que no se puede pasar de una forma absolutista de gobierno a una forma democrática sin que entre en juego una nueva sensibilidad o una nueva percepción de lo que es "la" política. Como

sucede con toda modificación del comportamiento social, es de esperarse que cambios significativos en las prácticas políticas deban llevar necesariamente a cambios por igual significativos en la idea misma que los actores tienen de la política, así como también en el concepto mismo de política. Pero en el dominio de la comunicación se sigue creyendo que los procesos comunicacionales son los mismos desde la prehistoria. Se cree que la comunicación es un tipo de "continente" inalterable y que "sólo" los medios y los contenidos (los mensajes, la información, "lo que se dice") cambian, cuando en realidad sería preciso admitir que la propia comunicación está sujeta a transformaciones significativas a lo largo del tiempo.

En consecuencia, una postura teórica más afinada en relación con el movimiento general de las conquistas de las ciencias del hombre, y más afinada en relación con el propio objeto general de éstas, esto es, no con el hombre natural sino con el ser simbólico, que es necesariamente una construcción cultural e histórica, debe considerar las transformaciones en la morfología y en el empleo de los medios de comunicación no sólo como expresión de una evolución tecnológica (lo que sigue siendo verdadero). También debe tener en cuenta la transformación misma del sentido de los procesos comunicacionales, para poder definir un objeto de estudio particular: lo que se convierte en el objeto de estudio de la disciplina comunicación son las prácticas comunicacionales liberadas por la sociedad compleja y hasta entonces desconocidas en otros tipos de sociedades históricas.

De esta manera, los procesos comunicacionales asumen, a partir de ciertas condiciones sociohistóricas que denominamos modernidad, un valor y un sentido histórico que se puede considerar único u original, en comparación con otros tipos de organización social (sociedades tradicionales, comunidades primitivas).

En el plano epistemológico, el establecimiento de tipos sociohistóricos de actividad comunicacional libera sentidos diferenciados de actividad comunicacional humana, de manera que las idiosincrasias sociohistóricas de la comunicación moderna hacen posible una restricción del campo de estudio, lo que permite delimitar el objeto de una ciencia única, pues éste deja de coincidir con el objeto de otros saberes y disciplinas de las ciencias del hombre, como la psicología (general, cognitiva, del desarrollo, psicolingüística), la sociología (general, del conocimiento, sociolingüística), la lingüística, la retórica, la oratoria, el psicoanálisis, la semiología, que también se interesan por los fenómenos comunicacionales.

Si la extensión del campo excede los esfuerzos de una sola disciplina, dar cuenta de ese campo significa entonces que éste será atravesado por varios saberes. Tal es el diagnóstico de quienes plantean sus reservas en cuanto a la posibilidad de una ciencia de la comunicación, en la medida en que esto implica una megadisciplina. Con todo, la cosa cambia si en vez de reivindicar todos y cada uno de los procesos

comunicacionales, una determinada disciplina se ocupara "sólo" de lo que hay de original y decisivo en los procesos comunicacionales, a la luz de las transformaciones producidas por la modernidad (y en cierta forma, quizá poco reflexiva, esto es lo que ya hace una franca mayoría de los estudios en comunicación, que rara vez abordan procesos comunicacionales que no sean los del siglo XX).

En síntesis, para este paradigma de análisis, las nuevas prácticas comunicacionales se convierten en el centro que explica tanto al objeto como a la disciplina. Porque ya no se trata de dar cuenta de un campo descomunal, cuya extensión no podría ser cubierta sino por la filosofía o por el conjunto de las ciencias del hombre. Son exactamente esos procesos comunicacionales, bien fechados, contextualizados en un determinado tipo de organización social y con especificidades propias, los que tienen en el empleo de los medios de comunicación su expresión más constante y evidente, los que se convierten en el objeto de estudio de una ciencia particular: la comunicación.

Referencias

- Amado Lévy-Valensi, Eliane (1967). *La communication*, PUF, París.
- Canguilhem, Georges (s.f.) *Ideologia e racionalismo nas ciências da vida*, Edições 70, Lisboa.
- Chalmers, Alan Francis (1996). *O que é a ciência afinal?*, Brasiliense, São Paulo (en español: *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*, Siglo XXI, México, 1982).
- Fuentes Navarro, Raúl (1998). *La emergencia de un campo académico: continuidad utópica y estructuración científica de la investigación en comunicación en México*, ITESO/Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Martino, Luiz C. (1998). "Interdisciplinarietà e objeto de estudo da comunicação", en *Anais do XXI Congresso da Intercom*, Recife.
- Meyerson, Ignace (1995). *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Albin Michel, París.
- Vassallo de Lopes, Maria Immacolata (1990). *Pesquisa em comunicação. Formulação de um modelo metodológico*, Loyola, São Paulo.
- Veyne, Paul (1982). "Foucault revoluciona a história", en *Como se escreve a história*, Universidad de Brasília, Brasília (en español: *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza, Madrid, 1984).

EPISTEMOLOGÍA Y ESTUDIOS DE COMUNICACIÓN

En busca de la constitución de un campo

Gastón Julián Gil*

Plantear un debate sobre comunicación y epistemología parece una de las tareas más complejas en el campo de los estudios de comunicación en Argentina. Además de la manera en la que se esquivan las discusiones, cuando ocasionalmente se concretan suelen orientarse hacia costados que muy poco tienen que ver con una reflexión epistemológica seria. Así, las acusaciones de barricada o los vacíos llamados a una democracia investigativa se transforman en los ejes de discusión focales, con lo que se relega a cualquier reflexión que el campo de las llamadas "ciencias de la comunicación" merece y se debe. Este texto está orientado a formular aportaciones tendientes a describir el "momento epistemológico" de los estudios de comunicación dentro de las ciencias sociales, además de abordar un tema clave, que se relaciona con la búsqueda de una especificidad de esos mismos estudios de comunicación.

La comunicación en las ciencias sociales

Por ser una disciplina nueva frente a otras más legitimadas, como la antropología o la sociología, varios teóricos se han interesado en dotar a las "ciencias de la comunicación" de un estatuto epistemológico, que les otorgue un objeto de estudio autó-

* Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.

nomo y una serie de herramientas metodológicas independientes, para que tengan acceso a la nominación de ciencia social legítima y específica. Así es como las ciencias de la comunicación se encuentran desde hace tiempo en una lucha —quizás estéril— por establecerse como una disciplina científica dentro de las ciencias sociales. Además, la cercanía de la comunicación con las demás disciplinas sociales ha constituido quizás el mayor impedimento para lograr esa ansiada independencia, en un campo científico que posiblemente tampoco pueda fundamentar esas divisiones disciplinarias, muchas de ellas heredadas del siglo pasado.¹

En la actualidad parece existir una tendencia a reconocer, aun desde las disciplinas más “asentadas”, que las fronteras entre las distintas ciencias sociales no tienen demasiado sentido. Desde la antropología, Cardoso de Oliveira aboga por una serie de disposiciones comunes para todas las ciencias humanas, al

[...] enfatizar el carácter constitutivo del mirar, el oír y el escribir, en la elaboración del conocimiento propio de las disciplinas sociales, esto es, aquellas que convergen para la elaboración de lo que Giddens, muy apropiadamente llama “teoría social” para sintetizar, con la asociación de esos dos términos, un amplio

1. Estas líneas no pretenden negar la utilidad de las clasificaciones que, evidentemente, son necesarias en todos los niveles, porque sirven para ordenar el mundo. Además, se formulan en todo momento, tanto de manera consciente como inconsciente. Para las disciplinas científicas resultan imprescindibles a fin de fijar criterios claros y precisos en los sistemas universitarios (carreras, posgrados, etc.) y científicos (subsídios, becas, etc.) Tampoco se proponen taxonomías nuevas que acaben con las tradiciones universitarias, sino que se alerta sobre el uso indiscriminado de esas clasificaciones, necesarias en un nivel administrativo pero carentes de sentido en el momento de llevar a cabo investigaciones en el campo de las ciencias sociales. Si se debe estudiar el deporte, por ejemplo, no tiene sentido plantearse si se está haciendo sociología, antropología o ciencia política. La especialización se concentra en el estudio del deporte desde las ciencias sociales y cualquier denominación legítima será sólo eso, una imposición simbólica que le dé entidad burocrática y no una barrera que detenga miradas conceptuales de disciplinas en apariencia diversas. Llámesele deporte —para seguir con el mismo ejemplo—, objeto, problema o tema, es una discusión terminológica en la que no se entrará, además de que probablemente no conduzca a nada fructífero. La necesidad de lograr la especialización (no en el sentido disciplinario sino temático, por objeto) se fundamenta en la innovación que genere puntos de contacto entre las distintas disciplinas, que en ocasiones den lugar al nacimiento de subdisciplinas híbridas, como la llamada sociología del deporte. Pero esta denominación no es más que una etiqueta administrativa que los científicos se ven en la obligación de adoptar para no crear confusiones ni correr el riesgo de quedar todavía más alejados de los programas de investigación tradicionales y seguir ocupado un lugar marginal en el campo académico. Justamente, éste es un espacio, en ocasiones, propenso a generar una importante cuota de violencia simbólica hacia ese tipo de discursos que no consiguen sumarse a las nominaciones legítimas impuestas por las instituciones que consagran el saber científico.

espectro de conocimiento que envuelve las disciplinas que denominamos ciencias sociales (1998: 18).

Por otra parte, los esfuerzos que se dieron dentro de las ciencias sociales para escapar del monismo metodológico han llevado en muchos casos, en especial a los estudios de comunicación, a un peligroso acercamiento con las tendencias, firmemente arraigadas en los estudios culturales, que hacen uso y abuso de la coartada de la jerga para dar a sus ensayos un efecto de cientificidad. Hoy, la falsa antinomia entre positivismo lógico y hermenéutica parece estar socavando las amplias posibilidades que las llamadas ciencias de la comunicación, aquí consideradas parte constitutiva de las ciencias sociales, ofrecen para la comprensión de los fenómenos sociales y culturales. Así, las ciencias de la comunicación se han convertido en un terreno fértil para una charlatanería intelectual que cierra el espacio para un debate epistemológico —y hasta político— sobre lo que se investiga en el campo de la comunicación.

Esa controvertida especificidad que un número importante de comunicólogos reclama como objetivo impostergable para el progreso acumulativo de las ciencias de la comunicación, hoy más bien parece descansar en una serie de particularidades de las que nadie puede enorgullecerse. Lo que hoy caracteriza a un sector importante de los estudios de comunicación y de los culturales es una situación caótica, plagada de ensayismo, charlatanería y pseudociencia. La parodia orquestada por el físico Alain Sokal demostró que el límite entre lo que se considera un escrito brillante y un texto sin sentido es muy confuso, sumamente difícil de detectar.² Y cuando esto sucede, algo en la disciplina parece estar fallando.

La discusión generada a partir del ensayo de Sokal no es nueva. En el campo de las ciencias sociales también se discute, aunque quizás no con el rigor necesario, acerca de la validez de este tipo de ensayos que, en su gran mayoría, deambulan entre la trivialidad y el sinsentido. Estos discursos, que en algunos casos reniegan explícitamente de la lógica, se han impuesto con gran fuerza en Argentina, en especial en los estudios en comunicación, que han sido, por lo menos en esta parte del mundo, el refugio justo para los apologistas de la charlatanería intelectual y el ensayo pseudocientífico. La amplitud del objeto —la televisión, la sociedad “posmoderna”, los procesos de la comunicación, etc.— facilita sobremanera el uso de las argucias

2. Este físico norteamericano logró que la prestigiosa revista de estudios culturales *Social Text* publicara, en 1997, un artículo suyo denominado “Transgrediendo los límites: hacia una hermenéutica transformativa de la gravedad cuántica”, donde parodió la estructura discursiva de una buena cantidad de teóricos “posmodernos”.

denunciadas por Sokal. Este contexto, en apariencia caótico, sirve como argumento para intentar demostrar la inmadurez de las ciencias sociales, es decir, la imposibilidad de fijar criterios precisos acerca de quién está haciendo ciencia y quién no. En ese sentido no podría negarse que:

Entre los científicos "normales" es relativamente fácil seleccionar a los mejores aplicando criterios imparciales, cosa que no ocurre en las disciplinas "blandas", incluida la filosofía. Esta diferencia se debe a que sólo en el primer caso hay un límite nítido entre la discrepancia seria y la no pertenencia a la comunidad profesional de que se trate. Para decirlo con palabras de Thomas S. Kuhn, "alguien que hoy defienda la teoría del flogisto no es un físico disidente; sencillamente, no es un físico". En cambio, cualquiera que se diga epistemólogo puede pasar por serlo. Y no es posible trazar un límite imparcial entre discrepancia y no pertenencia a la comunidad epistemológica (Comesaña, 1998).

Lo mismo puede ser aplicado a las ciencias sociales en pleno. Por eso experiencias como la de Sokal deben valorarse. Pero como se dijo antes, este "experimento" corre el riesgo de ser utilizado, por los detractores de las ciencias sociales, como una demostración de pseudocientificidad de las ciencias sociales o, en un caso no tan extremo, de monismo metodológico. Por supuesto, no se trata aquí de llevar a las ciencias humanas a los parámetros comúnmente aceptados para las ciencias naturales, pero sí de llamar la atención sobre las debilidades de ciertos discursos dominantes, que aquejan al campo y que intentan alejar a las ciencias sociales de cualquier pretensión científicista. Como sostiene Pierre Bourdieu:

[...] pienso que, no obstante todas las discusiones al estilo de Dilthey en torno al carácter particular de las ciencias humanas, las ciencias sociales obedecen las mismas reglas que las demás ciencias: se trata de producir sistemas explicativos coherentes, hipótesis o proposiciones organizadas en modelos parsimoniosos capaces de dar cuenta de gran número de hechos empíricamente observables y susceptibles de ser refutados por modelos más poderosos, regidos por las mismas condiciones de coherencia lógica, sistematicidad y refutabilidad empírica. Toda vez que converso con mis amigos químicos, físicos o neurobiólogos, me impactan las similitudes existentes entre su práctica y la mía (Bourdieu y Wacquant, 1995: 136).

Los argumentos apuntan a cuestiones epistemológicas casi siempre esquivadas en estos debates, por simple ignorancia o con acusaciones en las que se tilda de positi-

vista lógico a quien exija un control empírico de las afirmaciones vertidas. En este sentido, la distinción que Comesaña (1996) establece entre la sensación de comprender y la comprensión genuina constituye una formulación de conceptos, sumamente útiles para las ciencias sociales y para la proliferación de charlatanes y ensayistas que pueblan el mundo académico, sobre todo en los denominados estudios culturales (y por consiguiente en la comunicación). La sensación de comprender es como un acostumbamiento a cierto tipo de textos, que no indica un progreso en el conocimiento sobre el mundo sino la posibilidad de manejar una serie de conceptos convencionalizados, vacuos, jergas que se aprenden para presentar un discurso pomposo que produzca un efecto de sentido de cientificidad. Con esto no se pretende negar el valor de los conceptos ni de una sistematización teórica que pretenda evaluar al mundo y que no pueda ser comprendida por los legos. Ni siquiera se trata de una apología de las simplificaciones sino de un intento de comenzar a identificar las retóricas vacías, llenas de conceptos altisonantes y frases poco claras, que concitan aires de genialidad sólo porque una primera lectura no puede "comprenderlas" en su totalidad. Porque el conocimiento científico, y en especial las ciencias sociales, no debe consistir en jergas que se aprenden de distintos autores y que sólo constituyen incoherencias, o visiones del mundo que pueden explicarse con palabras más sencillas. O más bien,

[...] no alcanza con las frases hechas del "sentido común crítico" (saber dóxico, opinión caprichosa, fraseología de barricada con impostura purificadora, liberación de culpas inexistentes); las relaciones sociales parecen ser más complejas e intrincadas que los juicios autosuficientes de quienes disponen de soluciones eficientes para todas las épocas y sociedades (Elbaum, 1997).

Esto no debería llevar a la creencia de que una descripción o una lectura interpretativa de cierto fenómeno cultural no pueda ser considerada científica.³ La utilización de ciertos elementos conceptuales puede hacer visibles estructuras o elementos nuevos que una mirada con base en el sentido común jamás lograría. Aunque en ocasiones

3. Resulta prioritario referirse a la distinción entre una descripción densa (léase científica) y una descripción superficial, es decir, del sentido común, debido a la necesidad de marcar ese punto de ruptura con la sociología espontánea que ataca en ocasiones a los trabajos en ciencias sociales que se caracterizan por la imposición de "un aire de 'obviedad', un sentido de 'elementalidad' sobre las cosas —de nuevo, sobre ciertas cosas escogidas, subrayadas. Éstas se representan como si fueran inherentes a la situación, como aspectos intrínsecos de la realidad, como el rumbo que toman los acontecimientos" (Geertz, 1994: 107). Es justamente ese sentido común, la opinión, lo que debemos desterrar de las ciencias sociales, lo que provoca

ciertas descripciones y explicaciones puedan parecer triviales para personas habituadas a pensar científicamente o con amplias aptitudes intelectuales, una cantidad muy grande de fenómenos que envuelven a cualquier sociedad están lejos de poder ser puestos en evidencia por el sentido común. El abordaje de la realidad social a través de conceptos que “descubran” sus estructuras de significación no es una tarea reservada para los charlatanes o a los cultores del sentido común:

[...] los científicos sociales han empezado a comprender que no necesitaban emular a los físicos o a los humanistas de gabinete, ni siquiera inventar a algún nuevo dominio del ser que sirviese como objeto de sus investigaciones. En cambio, podían proceder según su vocación, intentando descubrir un orden de vida colectiva y determinando las conexiones de lo que habían estado realizando con iniciativas afines, siempre y cuando hubiesen realizado efectivamente alguna cosa; de este modo, muchos de ellos han asumido un enfoque esencialmente hermenéutico —o, si esa palabra produce sobresaltos, al evocar imágenes de fanáticos bíblicos, charlatanes literarios y profesores teutones, un enfoque “interpretativo”— de sus tareas (Geertz, 1994: 33).

Explicación y comprensión: un viejo debate

Antes de proseguir, se hace necesario aclarar algunos puntos, relacionados con esta aparente antinomia entre explicación y comprensión. Luego de que el positivismo fijara el monismo metodológico, hubo algunas propuestas alternativas en cuanto a los posibles métodos de las ciencias sociales. La convicción de que las también llamadas ciencias del hombre o del espíritu debían seguir los mismos caminos que las ciencias naturales no satisfizo a todos los filósofos de la época. Así fue que

[...] al positivismo sucedió una reacción antipositivista, que puede denominarse “hermenéutica”, representada en sus comienzos por filósofos, historiadores y científicos sociales alemanes, como Droysen, Dilthey, Simmel, Max Weber, el italiano Croce y el británico Collingwood. Droysen parece haber sido el que

representaciones del mundo “como algo familiar, un mundo que cualquiera puede y podría reconocer, y en el que cualquiera puede o podría reconocer, y en el que cualquiera puede o podría mantenerse sobre sus propios pies” (Geertz, 1994: 114). Por el contrario, una descripción densa, está orientada a “desentrañar las estructuras de significación —lo que Ryle llamó códigos establecidos, expresión un tanto unívoca, pues hace que la empresa se parezca demasiado a la tarea del empleado que descifra, cuando más bien se asemeja a la del crítico literario— y en determinar su campo social y su alcance” (Geertz, 1997: 24).

introdujo la dicotomía metodológica entre explicación y comprensión, sosteniendo que explicar es el objetivo de las ciencias naturales, mientras que el propósito de la historia es comprender los fenómenos (Comesaña, 1996: 32)

Para el positivismo lógico esa propuesta sólo constituye una posibilidad, aplicable al contexto de descubrimiento de las teorías y no de su justificación, ya que:

[...] en historia, tanto como en cualquier otra rama de la investigación empírica, la explicación científica sólo puede lograrse mediante hipótesis generales adecuadas, o por teorías que son cuerpos de hipótesis sistemáticamente relacionadas. Esta tesis es con claridad contraria a la opinión familiar de que la explicación genuina en historia se obtiene mediante un método que distingue típicamente a las ciencias sociales de las naturales, es decir, el método de la comprensión empática: el historiador, se dice, se imagina a sí mismo en el lugar de las personas implicadas en los hechos que desea explicar; trata de percibir, de la manera más completa posible, las circunstancias en las cuales actuaron y los motivos que influyeron en sus actos; y mediante esta autoidentificación imaginaria con sus héroes logra el conocimiento y, por ende, una explicación adecuada de los hechos sobre los que se interesa (Hempel, 1996: 242).

Sólo se asigna a este tipo de métodos un papel heurístico, que es en la práctica lo mismo que nada, ya que es casi unánime la noción de que la filosofía de la ciencia no se ocupa del llamado contexto de descubrimiento. Así lo expresa claramente Theodore Abel quien sostiene que esta operación, también llamada *Verstehen*, "hace dos cosas: nos alivia de un sentido de aprehensión en relación con una conducta, poco familiar e inesperada, y es una fuente de 'corazonadas' que nos ayuda a formular hipótesis" (1974). Para este autor, un verdadero test empírico requiere otros procedimientos, como experimentos, estudios comparativos u operaciones estadísticas de datos masivos.

Sin embargo, sería difícil intentar contrarrestar la crítica de Abel al método de la empatía (*Einfühlung*) propuesto por Simmel. Pero es mucho más complicado quedarse en esta objeción y reducir el papel de las ciencias sociales a formuladoras de leyes generales. La comprensión que se defiende aquí, como bien aclaran muchos epistemólogos (entre ellos Von Wright), expulsa este psicologismo de ponerse en el lugar del otro. Por el contrario, se caracteriza por su papel semántico, dirigido a entender lo que significan los sucesos sociales, las decisiones de los actores sociales y el papel de las instituciones (en un sentido amplio). Y esto no es un artificio retórico, porque la diferencia entre mirar el mundo a través de los ojos de los otros

(informantes, personajes históricos) y comprender el significado de sus actos y de sus expresiones simbólicas es sustancial.

De cualquier manera, no está demasiado clara para todos los filósofos de la ciencia la distinción entre la empatía y la interpretación. Se sostiene que se intenta disminuir la supuesta naturaleza psicológica del comprensivismo al disfrazarla de semántica, es decir, suponer que se comprenden los propósitos de los agentes, las significaciones sociales de las instituciones, etc.

Pero no se trata de un intento de atenuación. Las objeciones acerca del psicologismo que supuestamente abunda en las comprensiones de las ciencias sociales nacen de un error bastante difundido, que tiende a hacer creer que la mayoría de los científicos sociales han intentado ponerse en el lugar de los otros. Que Simmel haya propuesto la empatía como método no es razón para cuestionar a las ciencias sociales en pleno. Porque "la cuestión no estriba en situarse en cierta correspondencia interna de espíritu con los informantes. Ya que sin duda prefieren, como el resto de nosotros, hacer las cosas a su modo, no creo que les entusiasme demasiado un esfuerzo semejante. Más bien, la cuestión consiste en descifrar qué demonios creen ellos que son" (Geertz, 1994: 76). Es decir:

No basta con que el sociólogo escuche a los sujetos, registre fielmente sus palabras y razones, para explicar su conducta y aún las justificaciones que proponen: al hacer esto, corre el riesgo de sustituir lisa y llanamente a sus propias prenociones por las prenociones de quienes estudia o por una mezcla falsamente científica y falsamente objetiva de la sociología espontánea del "científico" y de la sociología espontánea de su objeto (Bourdieu *et al*, 1996: 57).

Esta confusión es la que ha llevado, en gran parte, a creer que las críticas expuestas alcanzaban para desterrar los intentos de imponer un pluralismo metodológico desde las ciencias sociales. Para aclarar más este tema e intentar cerrarlo, aunque sea de manera preliminar, se puede sostener que:

"Comprensión", en el lenguaje de la filosofía hermenéutica, debería distinguirse de empatía o *Einfühlung*. Se trata de una categoría antes semántica que psicológica. Algunas versiones viejas y trasnochadas de la metodología de la empatía pueden ser acreedoras a la imputación, tan frecuente entre filósofos positivistas, de que la comprensión es únicamente un recurso heurístico, útil para dar con una explicación pero que no llega a formar parte constitutiva de la naturaleza conceptual del modelo de explicación en sí mismo. Pero no es esta

una objeción adecuada a la metodología de la comprensión como tal (Wright, 1987).

Es que la empatía propuesta por Simmel y sostenida, en sus trabajos, por el antropólogo funcionalista Bronislaw Malinowsky y muchos otros científicos sociales —algunos de ellos en la actualidad— constituye una actividad radicalmente diferente de la comprensión, o interpretación, postulada en este trabajo. Ya Malinowsky había intentado, con gran éxito, cimentar “el mito del investigador de campo camaleónico, mimetizado a la perfección en sus ambientes exóticos, como un milagro andante de empatía, tacto, paciencia y cosmopolitismo” (Geertz, 1994: 73). Sin embargo, sus trabajos póstumos se encargaron de demostrar la imposibilidad de usar ese método en forma confiable. Engaños de este tipo han contribuido a brindar a los epistemólogos clásicos los mejores argumentos para atacar con toda su artillería a las ciencias sociales y proponer el monismo metodológico o metodologías tendientes a supeditar su eficacia en cuestiones tales como la predicción, la elaboración de grandes leyes históricas o la posibilidad de generar cambios sociales.

Esta aparente dicotomía de la que se ha hablado —explicación o comprensión—, ha sido abordada por Cardoso de Oliveira (1998) quien, con base en Paul Ricouer, habla de un momento dialéctico frente a otros momentos, como el nomológico y el romántico. El primero, sustentando por los positivistas, confía en explicaciones asentadas en leyes, mientras que el posmodernismo sostiene la segunda opción: una visión romántica de las ciencias sociales. Postular una concepción dialéctica implica ejercitar, por un lado, una comprensión ingenua (momento ametódico), de superficie, casi como una intuición de aquello que nos es dado a la percepción, para luego pasar a una comprensión sabia (momento metódico), de profundidad, en el vértice del arco interpretativo, que contempla eventuales explicaciones causales.

Aunque las opiniones más difundidas entre los epistemólogos de mayor relieve tienden a confiar en que las ciencias sociales se encuentran en un estado precientífico —para usar una terminología kuhniana⁴— también es posible encontrar argumenta-

4. Llama la atención que una cantidad importante de científicos sociales en Argentina se incline por adoptar parte de los preceptos centrales de la epistemología kuhniana. Olvidan el desprecio que este autor desarrolló hacia las ciencias sociales en general, por considerarlas en un estado de preciencia, debido a la proliferación de teorías contrapuestas, la imposibilidad de progresar acumulativamente y los criterios lábiles para separar a los científicos sociales de los “todólogos”.

ciones de peso que se refieren a una supuesta mayor complejidad de los fenómenos sociales;⁵

La sociología, a diferencia de la ciencia natural, está en una relación de sujeto-sujeto con su "campo de estudio"; no en una relación de sujeto-objeto; se ocupa de un mundo preinterpretado, donde los sentidos elaborados por sujetos activos entran prácticamente en la constitución o producción real de ese mundo; por consiguiente, la construcción de la teoría social implica una hermenéutica doble que no tiene paralelo en ninguna parte; y finalmente, el estado lógico de las generalizaciones es distinto, de manera muy significativa, del de las leyes científicas naturales (Giddens, 1997: 177).

Esto hace a Giddens concluir que la sociología, y por añadidura las ciencias sociales (o la teoría social), no deben someterse a patrones legaliformes que cumplan con el ideal predictivo de las ciencias naturales. Sus tareas se organizan en torno a la necesidad de explicar e interpretar las distintas formas de vida, por medio de metalenguajes descriptivos y la explicación de la producción y la reproducción de la sociedad como el resultado de un obrar humano. No se propone con esto que las ciencias sociales abandonen la búsqueda de una precisión que les permita prever ciertos fenómenos o establecer conexiones causales útiles que posibiliten anticiparse a determinados efectos, debido a que:

Las acciones motivadas están enredadas en un contexto cuasi natural, que ciertamente viene mediado por el sentido que los actores subjetivamente le atribuyen, pero que no viene fundado por éste. De ahí que el historiador no pueda limitarse "a la cara interna de los sucesos", como quiere la propuesta idealista de Collingwood; tiene también que analizar el contexto causal en que las intenciones de los agentes se enredan. Con ello queda señalado un problema que ni los positivistas ni sus críticos plantean satisfactoriamente, ni mucho menos solucionan (Habermas, 1996: 117).

5. De manera paradójica, y aunque sea discutible que los fenómenos sociales presenten mayor complejidad, resulta evidente que ofrecen una mayor cercanía para el hombre común que los temas abordados por las ciencias naturales. Como los objetos que estudian las ciencias sociales forman parte de nuestra realidad inmediata, esto hace a cualquier persona suponer que está en condiciones de opinar acerca de la complejidad del mundo, frente la habitual "autocensura" que se imponen ante, por ejemplo, las leyes de la física.

Se podría utilizar como ejemplo las discusiones que se entablan en los medios de comunicación sobre el tema de la violencia en el fútbol, tópico de gran importancia en la agenda de los medios deportivos en Argentina. Las interpretaciones periodísticas, típicas del sentido común más elemental, se contentan con proponer soluciones con base en un fortalecimiento de las sanciones, o a explicar monocausalmente el fenómeno (los "barrabravas" son un invento de los dirigentes, entre muchos otros intentos de explicación que circulan por la maquinaria mediática de Argentina). Por el contrario, hablar de cuestiones relacionadas con el carácter ritual de los espectáculos deportivos, con el sostenimiento de la masculinidad, los sentidos de identidad, el consumo de drogas y hasta los apoyos a dirigentes y políticos, implica poner en juego una serie de variables cuya interrelación es sumamente compleja y que escapa de la trivialidad, otra de las acusaciones que sufren las ciencias sociales en pleno. Pero esto ha transformado a la investigación en ciencias sociales en una tarea, en ciertos aspectos, mucho más complicada que, por ejemplo, la física, la química o las matemáticas. El escepticismo general que la profusión de estos ensayos causa, junto con la obligación de competir por financiamiento para investigación en un panorama repleto de charlatanismo y pseudociencia, deja al científico social en una posición desventajosa. Hasta el sentido común periodístico actúa como un competidor desleal que impone, gracias a las estructuras económicas que lo respaldan, un discurso socialmente legitimado. Tampoco convendría olvidarse de las influencias nocivas en la formación de los estudiantes, orientados en este tipo de pensamiento. Y en el campo de las ciencias sociales los estudios en comunicación enfrentan una situación análoga a la que involucra a las ciencias naturales y las ciencias sociales: frente a otras disciplinas de las ciencias sociales que, ya mucho más legitimadas, ejercen mecanismos de dominación (políticos y simbólicos), se hace mucho más complicado el desarrollo de la investigación científica en el área.

A modo de cierre

Los postulados naturalistas, impuestos por el positivismo compreatano y refrendados y solidificados por el positivismo lógico, han pretendido unificar los criterios de científicidad, negando cualquier posibilidad de un camino alternativo para las disciplinas del hombre. Las dos salidas, tanto la legaliforme como la comprensivista, ofrecen posibilidades concretas y complementarias en el campo de las ciencias humanas. No se propone una solución universal, aplicable a cualquier objeto, ya que de los objetivos de investigación y las características del objeto dependerá el camino a seguir. Sólo una profunda inmersión en el objeto permite al investigador planificar

qué camino puede seguir, sea comprender el fenómeno que le incumbe o establecer conexiones causales que le permitan conjeturar consecuencias.

Se ha analizado cómo la vía comprensivista ha producido una cantidad importante de desviaciones en la investigación científica, ya que se constituyó en un terreno fértil para el charlatanismo, el apriorismo, el posmodernismo y otras posiciones que intentaron cuestionar la validez de la experiencia como tribunal de las pretensiones de verdad científica. Sin embargo, esto no autoriza a descreer de su validez, de la misma manera que la imposibilidad de establecer leyes del comportamiento social no constituye un argumento suficiente para descreer de su existencia o, en el otro extremo, negar la cientificidad de las ciencias sociales.

En este trabajo no se pretendió optar por uno de los dos caminos, ya que no se los considera excluyentes. Esta posición, que tampoco es novedosa, ofrece distintas alternativas, aplicables en las ciencias en general pero que apuntan a proponer un posicionamiento epistemológico para las ciencias de la comunicación, consideradas aquí como parte constitutiva de las ciencias sociales. Pero si las ciencias de la comunicación son parte de una teoría social mucho más amplia y abarcadora, se hace complicado pensar una especificidad bien ganada desde lo epistemológico. Por eso se sostiene que los estudios de comunicación —etiqueta más viable que “ciencias de la comunicación”— tienen en ese contexto la posibilidad de definir un campo con legitimidad, siempre y cuando no condenen al olvido las cuestiones mencionadas y, partiendo de criterios epistemológicos firmes, puedan establecer posicionamientos políticos acerca de las funciones sociales que deben cumplir. Porque una definición en términos políticos, orientada hacia posibles áreas de intervención o de denuncia —pese a sus reminiscencias de los setenta— es otro de los puntos que parecen olvidados y que, por lo menos en Argentina, podrían ser pensados. Esto nunca se logrará si las acusaciones de barricada o los vacíos llamados a una democracia investigativa se transforman en los ejes de discusión focales y relegan así a cualquier reflexión que el campo de las llamadas ciencias de la comunicación se merece y se debe. En otras palabras, se propone pensar acerca de la conveniencia de llegar a una definición política que fije las prioridades de este campo, en busca de su legitimación. No es otra cosa que el tema clave de la responsabilidad social de la ciencia, eso que algunos epistemólogos llaman contexto de aplicación. Por eso:

[...] el problema radica en confundir los planos: buscar una afirmación de un campo disciplinario —como estrategia, por ejemplo, de competitividad laboral, no puede hacerse a costa de infantiles autosuficiencias elusivas de problemas epistemológicos. Suponer que todo lo comunicativo puede estudiarse desde los textos sagrados de la comunicación (o lo social desde los textos sagrados de la

sociología, o lo político desde sus escritos iniciáticos) es aceptar una condena a la inferioridad científica por plantearse, por despecho, por fuera de la teoría social (Elbaum, 1997).

Ése es quizás uno de los costados por donde los estudios de comunicación están en condiciones de establecer una especificidad legítima. Pero es un modo distinto de concebir la actividad científica tradicional, desvinculada de sus aplicaciones políticas, cerrada en su estructura disciplinar y, sobre todo, ajena a cualquier planteamiento crítico acerca de lo social. Se ha intentado demostrar que desde lo epistemológico no es posible llegar a la fundamentación de una disciplina que se ocupe de "la comunicación". Esa afirmación disciplinaria, por lo tanto, sólo puede ser sostenida sobre la propuesta de una intervención política en el campo de las ciencias sociales. Por consiguiente, es aquí donde los estudios de comunicación están en condiciones de construir esa especificidad de la que se habló antes. Las enormes posibilidades de intervención que el campo plantea ponen en escena un espacio de reflexión en el que podrían definirse prioridades de investigación vinculadas a la responsabilidad social de la ciencia. Los procesos de concentración económica en los medios masivos de comunicación o las ideologías autoritarias que impregnan los discursos hegemónicos que circulan por los medios constituyen, entre muchas cuestiones, aspectos insoslayables que merecen, como primera medida, un conocimiento fundado para luego estar en condiciones de intervenir, en virtud de un claro objetivo político que cualquier estructura de investigación debe plantearse.

Referencias

- Abel, Theodore (1974). "La operación llamada 'verstehen'", en Horovitz, Irving Louis, *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*. Tomo I. *Contenido y contexto de las ideas sociales*, Eudeba, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre y Loïc J.D. Wacquant (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- Bourdieu, Pierre et al. (1996). *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, México.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1998). *O trabalho do antropólogo*, UNESP, São Paulo.
- Comesaña, Manuel (1996). *Razón, verdad y experiencia. Un análisis de sus vínculos en la epistemología contemporánea, con especial referencia a Popper*, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.
- (1998). "Sobre la utilidad de la epistemología", en Novakovsky, A. y G. Viñuales (eds.), *Maestría en gestión e intervención en el patrimonio arquitect-*

tónico. *Textos de cátedra*, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.

Elbaum, Jorge (1997). "Apuntes para rediscutir la comunicación en el marco de las ciencias sociales (un ajuste de cuentas con las modas de la liviandad)", ponencia ante III Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación, mesa IX, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 12 al 14 de noviembre.

Geertz, Clifford (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona.

— (1997). *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

Giddens, Anthony (1997). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Amorrortu, Buenos Aires.

Habermas, Jürgen (1996). *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid.

Hempel, Carl (1996). *La explicación científica*, Paidós, Barcelona.

Wright, Mills (1961). *La imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México.

REFLEXIONES SOBRE LA INVESTIGACIÓN TEÓRICA DE LA COMUNICACIÓN EN AMÉRICA LATINA

Alberto Efendy
Maldonado Gómez
de la Torre*

Traducción del portugués de
Raúl Fuentes Navarro

Este trabajo analiza problemáticas teórico-metodológicas importantes que constituyeron, en América Latina, argumentos esenciales para el campo de las ciencias de la comunicación. También elabora una reflexión crítica sobre los modelos, las estrategias y las trayectorias de la investigación teórica de la comunicación, a través de las formulaciones de tres autores paradigmáticos: Eliseo Verón, Armand Mattelart y Jesús Martín-Barbero.

Aportaciones de Eliseo Verón

Estructuraciones técnicas formales y modelos teóricos

Con Verón, la comunicación dejó de ser un tema sencillo para volverse crucial en la *praxis* teórico-metodológica de importantes pensadores, investigadores y comunicadores críticos en América Latina. Tanto el modelo "ciespalino" de investigación funcionalista como el moldeo "frankfurtiano" fueron seriamente cuestionados. El mérito de Verón no fue sólo traer a la región los postulados y los procedimientos de la antropología estructural, de la semiología francesa y de la psicología de la comu-

* Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil.

nicación de Palo Alto. Su característica fundamental en aquellos años fue la utilización, en profundidad crítica, de esos y de otros modelos y su osadía para proponer innovaciones.

En una perspectiva metodológica es muy importante el diálogo establecido por Verón entre varias teorías; no obstante las limitaciones, es fundamental la perspectiva integradora de varios modelos para construir un objeto. Es el caso de la comunicación social, que se configura en los límites de varias ciencias. Un problema metodológico importante, formulado por Verón en 1967, fue el desplazamiento del aspecto ideológico del estudio de las abstracciones teóricas a la investigación de la vida cotidiana; de cómo esas estructuras ideológicas están presentes en el día con día de los telespectadores, los lectores y los radioescuchas.

Prematuramente en las ciencias sociales, Verón formulaba la necesidad de investigar y teorizar acerca de los medios de comunicación como productores clave de ideologías. La "ideología", como una dimensión central de la producción de sentido, comenzaba a configurarse en el pensamiento de Verón de manera sólida y estratégica. El análisis retrospectivo demuestra que esas propuestas se mantuvieron en los últimos 30 años y que son parte importante de su concepción de los discursos sociales. Verón organizaba, así, una lógica más compleja para el estudio ideológico, superando la noción básica de "ideología" como contenido del mensaje:

Cuando digo algo, el *modo* en que lo digo y lo que *no* digo y *podría haber dicho* son aspectos inseparables de lo que digo. La información transmitida no es, pues, como muy claramente lo ha señalado Ashby, una propiedad intrínseca del mensaje individual, sino que "depende del conjunto del cual proviene" (Ashby, citado en Verón, 1971b).

Una característica constante en la *praxis* metodológica de Verón es el método comparativo, que aprendió de la antropología estructural. El estudio de las fuentes de información, desde su perspectiva, necesariamente debe considerar las operaciones de comparación y de diferenciación. El punto de partida de todos esos análisis para los investigadores, en la propuesta del autor, tienen que ser los mensajes mismos, que permiten reconstruir el repertorio e investigar las combinaciones. Sólo trabajando con el material empírico, concreto, hay posibilidad de comprender su estructura ideológica. Ese postulado de Verón lo aproxima a las propuestas de Peirce y culmina con sus análisis en producción. Desde una perspectiva metódica, es fundamental reconocer su posición en favor de la investigación empírica como elemento imprescindible para cualquier interpretación teórica.

Para Verón, el criterio ideológico tiene una fuerza metodológica singular porque participa en la definición del *corpus* de investigación, tanto en la selección de mensajes como en la definición de los criterios de homogeneidad. Esos criterios son exteriores al método porque son contruidos a partir del problema central que se va a investigar. Ellos definen los métodos adecuados para el objeto y no al contrario:

Los criterios de definición de la homogeneidad son, en sentido estricto, convencionales, o si se prefiere puramente formales en sí mismos, pero su especificación no deja por ello de ser importante, porque dichos criterios afectan la significación de lo que podamos encontrar cuando analicemos el *corpus*. Nada impide que constituyamos un *corpus* totalmente arbitrario: podemos por ejemplo reunir un conjunto de novelas de muy distinta época, y seleccionar fragmentos al azar para formar un *corpus*. Las reglas del método podrán serle aplicadas: lo que probablemente ocurra es que los resultados que obtengamos carecerán de toda significación y nuestro análisis será un juego puramente formal. Desde el punto de vista del investigador, las reglas para la selección del *corpus* (y por consiguiente, los criterios para su homogeneidad) dependen pues de consideraciones sustantivas, y estas determinarán la significación de los resultados que se obtengan (Verón, 1971b: 145).

Investigar lo obvio y lo trivial

Verón reflexionaba sobre las elecciones metodológicas de los grandes pensadores en las ciencias humanas:

Obsérvese que tanto en el caso de Marx como en el de Freud, la importancia del análisis no reposa en el "descubrimiento" de un campo desconocido o de un objeto nuevo existente en la realidad. El *punto de partida* está dado por objetividades familiares, cosas que, por decirlo así, están muy próximas a la conciencia subjetiva de la vida cotidiana. En efecto, ¿qué más familiar que el trabajo, el dinero o los bienes materiales que consumimos diariamente? Son, para usar la expresión de Marx, cosas "evidentes y triviales". ¿Qué más inmediato y conocido, qué más próximo a nosotros que nuestra conducta, nuestros actos fallidos, nuestros sueños? Se trata de fenómenos "vulgares", que se manifiestan "incluso en los individuos más normales" (Marx y Freud, citados en Verón: 1971a: 10).

La opción por cuestiones "evidentes" y "triviales" no es una elección particular de la comunicación. Las ciencias sociales tienen que estudiar al hombre y su realidad

concreta; deben comprender los elementos básicos, que son parte del día con día social, procurando sistematizar los saberes acerca de las formas culturales de vida, como orientación incuestionable en el pensamiento metodológico serio. Además, las declaraciones sobre los "objetos nobles" y "objetos vulgares" no pasan de ser expresiones rimbombantes de intelectuales elitistas.

Modismos y superficialismos

Verón está en lo cierto cuando subraya que Althusser, McLuhan y Braudillard permitieron el desarrollo de modismos y superficialismos de pensamiento; no obstante, esos modismos también encontraron espacio, esquemas y condiciones adecuadas en la semiología y en la semiótica. En el caso de ensayos sin investigación, autodenominados teóricos, el autor necesita un especial dominio retórico-literario para producir un efecto de sentido social de trascendencia; por lo general estos bienes simbólicos producen estragos en los modos de aprender, de pensar y de discutir de los estudiantes y de los investigadores, y los conduce a "doctas ignorancias".

Las artes semiológicas y semióticas de hacer exigen un aprendizaje, un referente técnico, conocimiento de esquemas descriptivos, pero eso no significa que garanticen una producción profunda, creativa e innovadora. Sucede que la retórica en este caso es formal; se sustenta en la fuerza simbólica de los esquemas pseudomatemáticos, lo que volvió a los sistemas profundos de comunicación especialmente adecuados para crear una imagen de legitimidad científica y de conocimiento afinado. El contraste entre la realidad, con sus exigencias de renovación metodológica paulatina, y los esquemas hiperestructurados, hizo que éstos entraran en crisis por su formalismo, imposibilitado para comprender la pertinencia de la transformación del método.

Si se parte del reconocimiento de las limitaciones del conocimiento humano, que comprende y profundiza cada día sus saberes sobre el universo, se debe al mismo tiempo considerar que ese saber es tan enorme como ínfimo; el mundo trae cada día nuevas informaciones, cambia cuestiones que parecían definitivas, ofrece nuevos problemas, hiere profundamente los esquemas que se conciben como saberes "absolutos", obliga a construir nuevas rutas de investigación y cambia hasta lo que parece más sólido y fuerte. Marx afirmaba que "hasta las categorías más abstractas, a pesar de ser válidas —precisamente por causa de su naturaleza abstracta— para todas las épocas, no son menos, bajo la forma determinada de esta misma abstracción, el producto de condiciones históricas y sólo se conservan plenamente válidas en estas condiciones y en el marco de éstas" (Marx, 1977: 233). Lo fundamental es reconocer que en una perspectiva metodológica el objeto determina los métodos y los instrumentos técnicos necesarios para comprenderlo.

Investigación teórica, originalidad y autonomía

A pesar del significativo crecimiento de la investigación de la comunicación durante los ochenta y los noventa, la investigación teórica sigue siendo un campo muy restringido, donde trabajaban pocos investigadores y con fuertes problemas de circulación en el medio académico. Aunque la teoría de la comunicación sea una asignatura obligatoria en la mayoría de los cursos en América Latina, los textos teóricos de autores latinoamericanos tienen una circulación limitada.

Por otra parte, el trabajo teórico presenta grandes dificultades, por la fragmentación y ambigüedad de las propuestas críticas. La crisis de los paradigmas no fue un proceso que afectara a los burócratas del pensamiento: ellos normalmente cambian de esquema de acuerdo con las modas o las conveniencias económicas. El pragmatismo, la aplicación casi mecánica de técnicas, la racionalidad instrumental, aún tienen la hegemonía y son el referente, sin importar si el investigador cambió su rótulo de "socialista" a "emergente global". Antes y ahora el modelo metodológico hegemónico fue éste, sea en la izquierda o en la corriente funcionalista. El positivismo de fondo inspiró y motiva el diseño de currículos, proyectos, investigaciones y marcos teóricos. Los postulados, las proposiciones y los conceptos parecen estar listos y en cómodos paquetes acabados. Es muy difícil insertar en el pensamiento de estudiantes y de investigadores la concepción de que el pensamiento debe ser construido, perfeccionado, criticado, reformulado en cada investigación. Es mucho más simple juntar cuestiones elaboradas por autores de prestigio y de moda y redactar un marco teórico agradable.

Constructor de métodos

Una de las facetas principales de Verón es haber sido, también, un *metodólogo*; la importancia que concedió a la investigación en su actividad intelectual exigió esa definición. Sus diagnósticos sobre la producción de conocimiento no se limitaron a construir argumentos o a elaborar abstracciones sobre ciertos temas; la construcción de procedimientos, la crítica de las técnicas y la reflexión de los métodos han sido características suyas. Esa preferencia por la dimensión metodológica está presente también en su elección de la investigación administrativa de asesoría de comunicación para grandes empresas automovilísticas francesas.¹ La formulación de modelos

1. Eliseo Verón: "Trabajé por ejemplo en el análisis de las modalidades de percepción de las formas de automóviles. Se generaron modelos semiológicos de descripción de formas para Renault, para Peugeot, y el análisis semiológico de las formas aparece como una fase esencial de la descripción de los nuevos productos" (1995).

de investigación fue siempre una de sus principales preocupaciones; parte de su trascendencia en el campo de la comunicación en el continente se funda en ese aspecto. Fue uno de los pioneros de la investigación semiológica de los medios de comunicación en América Latina. Al margen de sus formalismos, esa práctica intelectual fue muy importante para comenzar a construir un campo de investigación crítico y sistemático en la región.

Además de clasificar los tipos de investigación, Verón situaba el modelo teórico-metodológico general al que pertenecían; esto es, a la sociología del desarrollo norteamericana; también analizaba a autores que elaboraban una crítica profunda de ese paradigma (Gunder Frank, Nun, Sigal, Stavenhagen y González Casanova, en Verón, 1996: 217-218). La fuerza de los métodos descriptivos adoptados extensamente por el funcionalismo dejó, de manera paradójica, una marca en el autor. A partir de una perspectiva diferente del modelo desarrollista, pero reconociendo en el plano del método la importancia de la descripción, Verón incluirá en sus investigaciones esa fase. Parte de su desencanto con la lingüística y la semiología estructuralistas parece provenir de la incapacidad de esos modelos para fabricar descripciones finas de lo real.

Peirce, Frege y el método "oblicuo"

El marco teórico de referencia para la formulación del modelo metodológico llamado análisis de los discursos sociales (versión de Verón) lo componen la semiótica de Peirce y el modelo ternario de Frege. Si se vinculan esos dos discursos de producción con su método analítico, se observa que el procedimiento comparativo-diferencial se fundamenta en la noción de "red discursiva", como condición necesaria para poder hablar de un texto (Peirce), dada la necesidad de contar con una dimensión referencial en el análisis y en la producción de sentido.

El método diagonal de Verón se fundamenta en la propuesta peirceana de que un signo nunca puede representar la totalidad de un objeto; siempre lo reproduce con una perspectiva determinada. La visión frontal del objeto (confusa) en Verón equivaldría al "objeto inmediato" de Peirce; el "objeto dinámico" sólo puede ser enunciado y caracterizado, en el razonamiento de Peirce-Verón, a partir de la interdiscursividad: la construcción del objeto sólo es posible si se consideran los varios discursos o perspectivas que lo conciben. El objeto pensado necesita la semiosis para existir, pues ella expresa, en su configuración, la interdiscursividad a la que simboliza.

En la perspectiva de los efectos de reconocimiento, si bien no se tiene un efecto único, éstos tampoco son completamente indeterminados. Es posible relacionar los

efectos de sentido con las propiedades del discurso. El efecto nunca es arbitrario y depende de las estrategias de enunciación; en ese sentido, la caracterización de las operaciones de construcción de los textos, de las propiedades de sus elementos, ofrece pistas para comprender el campo de los efectos de sentido.

En el modelo veroniano de los discursos sociales, la clasificación de las dimensiones de los textos en indiciales, icónicas y simbólicas,² siguiendo a Peirce, permite organizar diversos tipos de características de presentación de los signos. Verón presenta una distinción clara en relación con la concepción de Peirce acerca del orden indicial. En la óptica de Verón, éste es existencial, de contacto; en la de Peirce, analógico, de similaridad. Por medio de ese recurso, Verón consigue describir los comportamientos, los cuerpos y los gestos como signos. Su viejo problema con el significado de la acción tiene una salida concreta en ese esquema: para Verón lo indicial es existencial no-analógico; es del orden del contacto, de la proximidad y del alejamiento (tiene que ver con su antigua clasificación de signos metonímicos). Esos elementos definen el "contacto con el receptor" (Verón, 1996: 90). Por eso piensa en términos de dimensiones y no de tipos: el orden indicial históricamente es más arcaico, marca el ingreso de los sujetos al universo simbólico. La dimensión indicial es condición histórica para la existencia de las otras dimensiones; existe en todo tipo de discurso. En el escrito, Verón coloca la diagramación, los tipos de letra, los tamaños, los colores, como elementos de contacto con el receptor.³

2. Esta cuestión la explica Verón así: "Vamos a pasar a la cuestión de las materias, relacionada con la distinción entre símbolo, ícono e índice. Todo signo comporta tres dimensiones, un orden simbólico, un orden icónico y un orden indicial. No quiere decir que un signo sea símbolo o ícono o índice, sino que las tres dimensiones están presentes en cualquier signo [...] Desde el punto de vista de Peirce es el orden de relaciones de significación que implican relaciones existenciales. En el caso de la dimensión simbólica, es el orden del arbitrario lingüístico, que para Peirce es el orden de la ley, de la necesidad. El orden icónico es el de la imagen que funciona por similitud en una relación de representación y el indicial es el orden existencial —para dar un ejemplo banal— porque el humo es índice del fuego. Hay una relación causal de términos. Pero lo que parece importante es que el orden indicial es esencialmente todo el universo significativo del comportamiento, el universo en tanto soporte de la discursividad [...] Peirce habla mucho de ese orden indicial, pero por desgracia lo llama analógico, y de ese modo resulta muy confuso [...] Todo el orden de los gestos, que los norteamericanos llaman 'proxemia', el orden de los códigos gestuales, pertenece a la esfera del índice, porque es el orden del contacto. Por eso el factor fundamental de este orden es lo que puede llamarse el *cuerpo significativo, el orden de la corporeidad* [...] la relación indicial no funciona sobre el principio de la similaridad [...] Hay una relación existencial. Pero todas las relaciones (por eso hablo de 'contacto', que es en cierto modo el régimen topológico de la significación) de proximidad y alejamiento pertenecen al orden indicial" (Verón, 1996: 88-89; las cursivas son añadidas).

3. No en el nivel de dimensión, sino de función; Roman Jakobson definió la función fática del lenguaje, que servía para mantener el contacto; el ejemplo típico en el habla son los elogios.

La importancia que Verón otorga a este orden queda justificada por la alta inversión de lo indicial que se observa en los programas de televisión, los periódicos, los noticiarios, etc. Las materias significantes están formadas por composiciones complejas de los órdenes indicial, icónico y simbólico, que adquieren importancia según el contexto donde se sitúan.

En el modelo metodológico de Verón, cuerpos, gestos, miradas, espacios, movimientos, escenarios, son incluidos en el orden del contacto con el receptor. La fuerza de ese orden estaría en su importancia histórica, arcaica, que deja marcas profundas en los sujetos, en su estructura cerebral, y que condiciona al resto de los órdenes materiales. La alta inversión que hacen las industrias de la comunicación en el contacto con los públicos se explicaría de esta manera. A partir de ahí, Verón argumenta la supremacía de la enunciación (del modo) con respecto al enunciado; en otras palabras, las operaciones de construcción de un discurso deben considerar como básico para su realización el orden del contacto; el modo y las formas de expresar un mismo enunciado cambian profundamente su significado.

El trayecto metodológico de Verón en sus discursos sociales lo hizo desembocar en procedimientos que eran menos formales en la dimensión metódica, pero al mismo tiempo eran exclusivistas en la dimensión teórica (sobre todo Peirce). Su cosmovisión se redujo a cuestiones pragmáticas, a análisis concretos y a problemas puntuales. Paradójicamente, como se subrayó antes, en el plano metódico sus análisis son más libres. No tiene dificultades para construir conceptos operativos; define públicos como colectivos plurales (ciudadanos, obreros, elementos fragmentarios), colectivos de identificación (vínculos entre el enunciador y el destinatario), colectivos singulares (no fragmentables: república, estado, pueblo, tradición).

Al observar los programas políticos y sus estrategias, Verón define componentes operativos muy interesantes en un análisis de discurso: componente distintivo (dimensión histórica, enunciador depositario del saber del pasado, presente y futuro; intervención en una línea temporal); componente didáctico (función referencial; relación del discurso político con lo real; anuncia las verdades absolutas, generales); componente de orden del deber (de modo explícito supone la exhortación), y componente programático (ideal imaginario; el poder hacer) (Verón, 1996: 116).

En las investigaciones realizadas por Verón en los sesenta y los setenta se apreciaba una fuerte dosis de formalismo, expresado en esquemas semánticos y semiológicos de fuerte estructuración constructiva. Existía una separación muy grande entre la dimensión teórica (que en la época era pluridisciplinaria, abarcante, macrosociológica y crítica) y la dimensión metodológica y técnica. Los métodos eran detallistas, tecnicistas, especializados y no permitían interpretaciones propias a partir de sus descripciones; en ese aspecto, los modelos de Verón eran profundamente contradic-

torios con sus postulados científicas, porque la fase descriptiva de la investigación no ofrecía ningún puente argumentativo que la vinculara con la teoría. Las interpretaciones sociológicas, muy importantes y abarcales, partían de los marcos teóricos que Verón trabajaba de manera paralela, pero no mostraban una continuidad lógica con la investigación.

Por el lado teórico Verón era un autor abierto; combinaba varios paradigmas con flexibilidad, buscaba relaciones, vínculos, complejidades entre varias disciplinas y modelos de pensamiento; del lado del método, se perfilaba como un estructuralista, semántico formal, quien aprisionaba las ideas en esquemas formales.

Las crisis de la semiología, del marxismo, del estructuralismo y del funcionalismo, que explotan a finales de los sesenta, llevan a Verón a un posicionamiento teórico cada vez más cerrado. Su defensa, ante la crisis de sus referentes teóricos, lo llevó al "espacio seguro" de la semiótica de Peirce. En lo teórico cerró su abanico en Chomsky, Frege y Peirce. Los referentes de la antropología, la psicología y la sociología fueron dejados de lado. Verón se convirtió en un semiótico que afirma lo social al interior del discurso y por tanto rechaza las explicaciones sociológicas generales. La semiótica es, en su lógica, la dimensión fundamental constitutiva de lo social. Por eso su elección para estudiarla.

En la dimensión metodológica, sus análisis de la programación de los medios se vuelven más interesantes; sus construcciones son más libres de los esquemas, a pesar de tener siempre alguno de ellos como referente. Una lectura crítica del método de Verón puede ofrecer elementos importantes para la investigación en comunicación, incluyendo orientaciones y procedimientos interesantes a partir de temas y objetos con amplia trascendencia sociocultural y política.

Contribuciones de Armand Mattelart

Actividades germinales

Armand Mattelart comenzó su trayectoria de investigador como demógrafo. Contratado por la Escuela de Sociología de la Universidad Católica de Chile, sus primeros trabajos fueron investigaciones administrativas, insertas en la metodología de la sociología funcionalista de las poblaciones.⁴ Su reflexión epistémica en la época insis-

4. Mattelart: "Cuando nos encontramos frente a los editoriales de *El Mercurio* (fui formado en la escuela funcionalista, si he cambiado es porque finalmente hay procesos sociales de por medio) estábamos vacíos de metodología crítica" (1987).

tió en la importancia de la participación política en la formación del pensamiento y de la consciencia.

El proceso histórico de formación del investigador Armand Mattelart aconteció del siguiente modo: partió del método funcionalista de estudio de la sociedad; al percibir fuertes contradicciones entre sus aplicaciones metódicas y la realidad social, fue adoptando y construyendo procedimientos críticos. Es un hecho que en su práctica de investigación, en esos primeros años, existió un tipo de instrumentalización mecanicista de los procedimientos estructuralistas; sin embargo esas características no configuraron un modelo definitivo. Como aclara el autor, fueron consecuencia de la carencia de una metodología crítica y de la fortísima exigencia histórica que marcaba la coyuntura chilena de finales de los años sesenta y principios de los setenta.

Economía política de la comunicación

Armand Mattelart no es el tipo de pensador dogmático que al convivir con un modelo teórico-metodológico queda obnubilado por él. Temprano percibió que la comprensión de la complejidad de los procesos de comunicación social precisaba de un tejido teórico-metodológico con mucho más alcance. Por eso proclamó la necesidad de estudiar y aplicar la economía política de los medios en obras como *Agresión desde el espacio, cultura y napalm en la era de los satélites* (1972); *La cultura como empresa multinacional* (1974) y *Multinacionales y sistemas de comunicación* (1977). Para él fue fundamental caracterizar las condiciones de producción, circulación y consumo de los sistemas hegemónicos de comunicación. Para resolver esa problemática, optó por el método marxista de estudio de las políticas, de las estrategias, de las operaciones económicas del capitalismo. Realizó un trabajo minucioso con respecto a las interrelaciones entre el sistema político y militar de Estados Unidos y los novísimos sistemas de información y comunicación vía satélite existentes en la época. La militarización del espacio no fue una invención de Mattelart pero sí una condición estratégica para mantener la hegemonía en una época de aguda guerra fría.

Por otra parte, los estudios de economía política de los medios también respondían a una demanda concreta del gobierno socialista de Salvador Allende en Chile (1970-1973), el que comprobó día con día una agresión sutil y planificada contra su proyecto de transformación social.

El trayecto metodológico llevó a Mattelart a investigar los proyectos y estrategias de los sistemas en funcionamiento; a investigar la estructura de poder de las empresas multinacionales que controlaban el mercado de las comunicaciones, sus relacio-

nes con otras ramas de la economía, sus nexos con el Pentágono y la Casa Blanca y su participación en la política internacional durante el siglo XX. Esos textos de Armand Mattelart son una contribución inestimable para el conocimiento de la economía política de los medios transnacionales de comunicación, porque no se quedaron en la denuncia primaria de exploración; por el contrario, profundizaron y sistematizaron informaciones interesantísimas acerca del funcionamiento de las grandes empresas mundiales y del poder político hegemónico. El volumen de información, la calidad de los datos, la variedad de fuentes y la sistematización que Mattelart alcanzó son un conjunto de virtudes de procedimiento científico, pocas veces encontradas en este campo.

Desplazamientos metodológicos

La transdisciplinariedad pasó a tener una importancia central para Armand Mattelart; de esa manera construyó el camino para reflexionar sobre la producción teórica en comunicación. En la primera mitad de los ochenta ocurrió una importante ruptura epistemológica en Mattelart. Ese proceso fue estudiado con detalle en el capítulo 3.1 de su libro epistemológico fundamental: *Pensar sobre los medios: comunicación y crítica social* (Mattelart y Mattelart, 1987), obra que marca la necesidad del autor de concentrarse en la reflexión de las teorías de la comunicación.

Preocupado por la moda pragmatista vigente entre las izquierdas francesas desde comienzos de los ochenta, Mattelart sintió la necesidad de atender la carencia teórica que afectaba las explicaciones, los proyectos y las políticas de comunicación del gobierno socialista francés y de las izquierdas. Realizó una profunda reflexión sobre los paradigmas de pensamiento que tienen relación con la problemática de los medios de comunicación.

Uno de los procedimientos centrales establecidos por Mattelart para realizar una producción teórica crítica es interrogarse sobre las condiciones de producción de toda teoría, de todo libro, de toda investigación. Es importante comprender el proceso de producción de una investigación: qué factores políticos, históricos, sociales, contextuales, hicieron posible fabricar un producto de conocimiento. De ese modo, quien intenta realizar un trabajo teórico debería comenzar por contextualizar su objeto de estudio y así quebrar el fetichismo de la mercancía simbólica que recibe. Según Mattelart, sólo el investigador que indaga acerca de los objetivos, de los modos de realización, de los detalles concretos que hicieron posible una obra, puede definirse en una perspectiva crítica innovadora.

Lejos de un determinismo o de un mecanicismo elementales, Mattelart relaciona las cuestiones políticas, financieras, geopolíticas, sociales, religiosas, filosóficas y

tecnológicas de manera plural. En ese sentido, su método de análisis teórico cambió considerablemente en los ochenta, pasando de una postura vanguardista y exclusivista revolucionaria a una manera de pensar más rigurosa, profunda, plural y abarcante. Los mismos problemas estudiados en los primeros años desde unas cuantas perspectivas, en la segunda época conservaron su valor crítico, su valor de denuncia, pero adquirieron fortaleza teórica al incorporar métodos y visiones más afinados. Es paradigmático su paso de Althusser a Gramsci, de los apocalípticos a Walter Benjamin, del estructuralismo a Michel de Certeau, del determinismo económico-político a los estudios culturales.

La preocupación crítica de Mattelart por la transformación del mundo guía sus propuestas teóricas y metodológicas. La aplicación del método de la economía política para investigar los sistemas y las redes de información hegemónicas busca comprender de forma más profunda el funcionamiento del capitalismo y del poder de los medios en el campo de la comunicación social. Sus propuestas metodológicas sobre la necesidad de utilizar métodos antropológicos, sociológicos, históricos, políticos y económicos en el estudio de los procesos de comunicación parten del fundamento esencial de la subversión del sistema capitalista y, por tanto, de la necesidad de comprender de mejor manera los fenómenos comunicológicos de las diversas clases, grupos, comunidades y sujetos.

Los saberes antropológicos

Desde su primera fase, como teórico e investigador, Mattelart destacó la importancia de la antropología y de sus métodos para estudiar el campo de la comunicación social, practicando las alternativas metodológicas. La descripción detallada de las acciones y de los lenguajes de los actores individuales rompe con el psicologismo comunicológico y responsabiliza a los antropólogos del desarrollo de trayectos interpretativos, sustentados previamente en los análisis descriptivos de los procesos. Para el campo de la comunicación esto es muy importante, porque la cultura no es una dimensión indefinida; siguiendo a Geertz, la define como "una red compleja de significaciones", en la que las relaciones entre enunciados discursivos y comportamientos sociales tienen una significación concreta.

El análisis cultural es, con todo, insuficiente para explicar los procesos de comunicación; no da cuenta de las cuestiones políticas, económicas, sociológicas, psicológicas, filosóficas, históricas y semióticas en su generalidad, y por eso Mattelart lo considera fragmentario e incompleto. En la historia reciente, los años ochenta y noventa del siglo XX, ese señalamiento es visible en las investigaciones etnográficas de los autores que reducen la cuestión de la comunicación a aspectos microsociales;

conciben a la sociedad como una sumatoria lineal de elementos micro. Los temas del poder hegemónico global, de las relaciones de clase y de la economía política de las comunicaciones son ignorados. Los estudios se reducen a descripciones pormenorizadas de asuntos, sin nexos con lo histórico ni con lo social.

Lo cotidiano

Para Mattelart la problemática de la comunicación se profundiza y se amplía significativamente con la inserción de la metodología de lo cotidiano. El sujeto miembro de una clase de sus primeros escritos se vuelve un sujeto concreto, inserto en un grupo social, en un contexto histórico, en una vida familiar, en una comunidad de vecinos y en relaciones interclasistas cotidianas. Esos sujetos estructuran cada día complejidades de sentidos, de comportamientos y de construcciones materiales que deben ser comprendidas por los comunicólogos.

Mattelart amplía su perspectiva de conocimiento porque su visión de la transformación de los procesos, de los modos y de las formas de la comunicación social no se reduce a la contradicción entre burguesía y proletariado o a las coyunturas prerrevolucionarias. El vanguardismo de un partido o un bloque que organizaría la producción cultural revolucionaria es superado mediante la construcción de una concepción que afirma la existencia de culturas populares, sin importar la voluntad, los planes, los programas o los deseos de los militantes de la izquierda.

En lo metodológico, Mattelart afirma la importancia del estudio comunicológico del sujeto, sin restringir esa investigación sólo a los sujetos trascendentes (las figuras históricas). Es importante, siguiendo la línea de investigación de De Certeau, conocer a los individuos "ordinarios", pues son los que constituyen la gran masa que conforma a las clases sociales subalternas, que producen una cultura calificada con otros parámetros y valores, distintos de la lógica del mercado y del lucro.

Perspectiva histórica

La investigación histórica, según Mattelart permite cuestionar dos modelos que poseen mucha fuerza en el contexto contemporáneo de la comunicación: el comunicacionismo, que él define como un tropismo que intenta insertar en la comunicación toda la problemática central de las sociedades, situándola como el eje determinante de las formaciones sociales, y la filosofía pragmatista, que amplió a partir de los años ochenta las formas de pensar, de investigar y de realizar la comunicación social. En la realización de su método histórico, Mattelart partió del estudio del pre-

sente, construyendo su investigación sobre *La comunicación-mundo. Historia de las ideas y de las estrategias*, donde trata la cuestión de la guerra:

[...] redes técnicas de comunicación; multitudes; las fuerzas armadas y la investigación en comunicación y las grandes guerras mundiales y el desarrollo de tecnologías y métodos de investigación en comunicación; el choque de las ideologías y las escuelas de astucia. La problemática del *progreso*: las metamorfosis conceptuales; el optimismo modernizante del capitalismo hegemónico; la regulación internacional de la información y la comunicación. Finalmente, la problemática de la *cultura*: la función básica del Estado; el predominio de la geoeconomía; la búsqueda de la cultura global; mediaciones y mestizajes; el desagravio de las culturas (Mattelart, 1993)

La globalización es estudiada en sus vertientes teóricas militares, políticas, financieras, geopolíticas y sociológicas, explicitando de manera mejorada los elementos, los procesos, las ideologías, los proyectos, las estrategias, los paradigmas políticos y de pensamiento que sustentan el modelo global capitalista de organización del mundo. Mattelart partió del presente para formular sus preguntas clave porque para él la motivación teórica, la trascendencia social, el valor histórico y la coherencia ética establecen una estrecha relación entre la producción de conocimientos y la militancia transformadora.

Armand Mattelart es uno de los más destacados historiadores internacionales de las teorías, de los métodos, de las estrategias, de las culturas, de las ideas, de las políticas, de los sistemas y de las tecnologías de la comunicación. Ha profundizado también los conocimientos económicos, al trabajar una economía política específica sobre la problemática de los medios, de las formas, de los modos de comunicar, que configuró un marco de relaciones sustanciales de los procesos internacionales contemporáneos de información y comunicación. Mattelart es además un relevante sociólogo de la cultura, que ha estudiado las principales cuestiones culturales vinculadas con la comunicación. Son singularmente importantes sus investigaciones metodológicas acerca de las propuestas de Antonio Gramsci sobre las culturas nacionales y populares, de Walter Benjamin sobre la estética de la época industrial, de los *cultural studies* ingleses acerca de las culturas obreras y de recepción de los medios, del *colegio invisible* sobre el espacio en la comunicación, de Paulo Freire sobre la profunda relación entre comunicación y educación, de Michel de Certeau acerca de la crítica a las estrategias ortodoxas y totalitarias sobre la cultura cotidiana. Finalmente, Armand Mattelart es un eminente estratega político del campo de la comunicación. Durante las últimas tres décadas ha desarrollado numerosas investi-

gaciones y estudios acerca de las políticas internacionales de información; su crítica a las estrategias norteamericanas es especialmente trascendente, por la riqueza de sus datos y la profundidad de sus reflexiones.

Puedo afirmar, con base en mis investigaciones de la obra de este autor y de su trayecto histórico en el estudio de la comunicación, que se trata de un *autor-paradigma*, de un fundador de propuestas, fundamentales a su vez para las teorías críticas y los métodos transformadores en América Latina y en el contexto internacional.⁵

Sus sistematizaciones de los temas abordados son un ejemplo de trabajo serio, de tenacidad, de compromiso ético con la humanidad y con el conocimiento, situación rara vez observada en el contexto del estudio de la comunicación. Transdisciplinariedad teórico-metodológica, posicionamiento crítico radical, pluralidad de perspectivas y de diálogos, trabajo incansable y militancia consecuente caracterizan a este gran maestro de nuestro tiempo.

Propuestas metodológicas de Jesús Martín-Barbero

Rupturas cruciales

Jesús Martín-Barbero ha sido un distinguido metodólogo en el campo de la comunicación social en América Latina. Sus propuestas, orientaciones, proyectos y reformulaciones influyeron considerablemente en las principales comunidades de investigadores en la región. Se puede señalar como un primer momento clave de su contribución metodológica la presentación del trabajo "Retos a la investigación en comunicación en América Latina", en 1980, en la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC) (Martín-Barbero, 1988: 82-97).

En ese trabajo cuestiona el lugar desde donde se practicaba la investigación de la comunicación en América Latina; para situarlo estableció primero el contexto político-económico donde se insertaba la actividad de los investigadores en aquella época: la transición de dictaduras a democracias restringidas y control creciente de las políticas nacionales por parte del poder transnacional.

5. Defino a Armand Mattelart como un fundador porque generó una obra científica que tiene amplio reconocimiento entre las comunidades de pares en América Latina. Motivó, concomitantemente, una corriente crítica de pensamiento y de investigación en comunicación que constituye uno de los referentes obligatorios de la historia del campo en la región. Formuló un conjunto de obras esenciales para la reflexión y la investigación en el área. Desarrolló estrategias de acción trascendentes en el Chile de Allende, en Mozambique, en la República Dominicana, en la Nicaragua sandinista, en Cuba, en Estados Unidos, en Venezuela y en la mayor parte de los países latinoamericanos, produciendo importantes proyectos de comunicación.

Martín-Barbero apuntó, con singular propiedad, cómo la transculturación, denunciada y caracterizada por importantes autores críticos desde los años veinte del siglo XX, era convertida en retórica por los intelectuales orgánicos del sistema (medios) y se convertía en intercambio de relaciones interculturales. En el caso de la comunicación social, es impresionante cómo los temas del Nuevo Orden Internacional de la Información y la Comunicación (NOMIC) —un campo de estudios, formulaciones y políticas renovadoras donde la participación latinoamericana resultó importantísima— fueron anulados por la retórica del *free flow of information* (Mattelart y Mattelart, 1997: 100-101). Hasta hoy, la ofensiva en ese campo la tiene Estados Unidos, que luego de la expansión de la Internet fortaleció enormemente la ideología de que existe un flujo libre de informaciones en el mundo. Los incautos, quienes se cuentan por centenas de millones, piensan que todo tipo de información está a disposición de todas las personas; suponen que las informaciones y los conocimientos estratégicos no son parte fundamental del capital y de la formación de plusvalía relativa en los días actuales. El mito de la tecnología como elemento que resolverá todos los problemas económicos, sociales y educativos del presente es una fuente de retórica, que en esta fase de la historia continúa siendo casi inagotable. De hecho, es incontestable la hegemonía del medio técnico-científico informacional en la configuración de las formas de producción.

Importancia de la investigación teórica

Desde sus primeros años en el campo de la comunicación, Jesús Martín-Barbero fue un autor que defendió incansablemente el derecho de las comunidades del tercer mundo a desarrollar investigación teórica:

Tema-trampa, la problemática del hacer teórico sigue mirándose en América Latina como algo sospechoso. Desde la derecha porque hacer teoría es un lujo reservado a los países ricos y lo nuestro es aplicar y consumir. Desde la izquierda porque los problemas "reales", la brutalidad y la urgencia de las situaciones no dan derecho ni tiempo al quehacer teórico (Martín-Barbero, 1988: 84).

La investigación teórica de la comunicación, pasados más de 18 años de ese diagnóstico, todavía es una rama de la investigación muy restringida, incluso entre los investigadores del área; la situación de profesores y alumnos en los medios profesionales es todavía más precaria. El triunfo coyuntural del modelo informacional constituyó un contexto hegemónico muy difícil de superar; las ideologías del saber-hacer y del pragmatismo impregnan la actividad de la investigación con fuerza

abarcante y poderosa. La dimensión teórica es considerada, en especial en este campo, como un lugar extraño y enigmático, casi sin importancia para las sociedades, los grupos humanos y los sistemas de comunicación en operación.

Perspectiva histórica

La obra principal de Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*, es, en mucho, una investigación histórica sobre esas formas históricas de larga permanencia: las matrices culturales. Tanto en sus libros como en artículos, conferencias, cursos y seminarios, esa línea metodológica de pensar históricamente (Martín-Barbero, 1987: 25) es una característica que Martín-Barbero mantiene durante toda su trayectoria intelectual. En el seminario avanzado de posgrado que impartió en la Escuela de Comunicación y Artes de la Universidad de São Paulo en agosto de 1997, Martín-Barbero retomaba sus postulados acerca de la importancia de la historia en los saberes sobre comunicación:

Creo que necesitamos pensar el futuro, pero quizá no a partir del presente, sino de lo que llamaba Raymond Williams la *formación social residual*, o que Benjamin decía con fuerza sobre el *pasado redimido* [...] De las cosas que más nos interesan en Walter Benjamin está esta concepción que él tuvo de la historia, de que no hay un pasado que terminó y después el presente y después el futuro [...] Hay un pasado que Raymond Williams llama residual, que de alguna manera es el pasado no de lo que fue, sino el pasado del que estamos hechos [...] Dice él que "parte de ese pasado ya fue recuperado por el poder hegemónico". Es toda la dimensión del pasado que sirve a la reproducción, pero hay una parte del pasado que no puede ser recuperada, cooptada por el poder y que sigue libre, continúa teniendo posibilidades de posibilitar una mirada distanciada del presente. Yo creo que esto se lo debo a mi amigo Héctor Schmucler, resultado de un debate muy fuerte que tuvimos sobre la nostalgia: el derecho a la nostalgia. Era una discusión y él me hizo entender cómo hay nostalgias puramente idealistas, que idealizan el pasado, cualquier tiempo pasado fue mejor. Pero hay nostalgias que son esa parte de lo residual que no fue cooptada por el poder y que sirve para tomar distancia del presente, de un presente absorbido por el progreso. Benjamin fue el primer intelectual de izquierda que no reivindicó el progreso y dijo que todo documento de cultura es al mismo tiempo un documento de barbarie.

La orientación metodológica de pensar históricamente la comunicación le permitió el desarrollo de cuestiones sumamente importantes, como la caracterización de los espacios cotidianos como puntos de encuentro de varios tiempos históricos. En la cotidianidad las personas mezclan elementos de su propio pasado, matrices culturales antiguas, transmitidas por sus grupos de pertenencia, residuos que constituyen parte de su presente, formas temporales actuales y expresiones de temporalidades de otras culturas, razas, continentes o etnias. Esos destiemplos presentes en un mismo espacio cotidiano son un elemento fundamental para investigar la problemática de la producción de sentidos; los tipos de usos de los medios por los públicos, las memorias y los imaginarios.

Crítica del instrumentalismo

Otra orientación metodológica importante en Jesús Martín-Barbero ha sido su crítica a la concepción instrumentalista de los métodos y de las técnicas; desde sus primeros años en el campo criticó a los cursos universitarios que enseñan "Método" como un conjunto de recetas de "funcionalismo-estructuralismo-marxismo", sin profundizar en las características epistemológicas de cada paradigma. En su crítica sistemática al funcionalismo el autor analiza la presencia de la concepción pragmática en los pensamientos, las investigaciones y los proyectos críticos:

Pragmatismo que se alimenta de aquella concepción epistemológica según la cual investigar se reduce a operativizar un modelo, a aplicar una fórmula, y en la que la objetividad se confunde con la estadística. Frente a esa concepción instrumentalista es necesario hacer hoy hincapié en que un método no es sólo una herramienta para abordar un objeto-problema; es también un punto de vista sobre el objeto que impide o posibilita que algo sea considerado problema (Martín-Barbero, 1988: 86).

Para él la relación entre teoría y método está muy bien definida. Es curioso cómo aún hoy, pasados casi 20 años de esas propuestas de Martín-Barbero, la mayoría de los cursos sobre metodología y del pensamiento de profesores e investigadores en el área conserva este trazo instrumentalista con respecto al método. El pragmatismo y el funcionalismo en estas dos últimas décadas tuvieron una presencia muy fuerte en esa dimensión; el instrumentalismo, que las nuevas tecnologías de comunicación facilitan, se difundió ampliamente; numerosos investigadores asumen posturas críticas en términos teóricos, pero adoptan modelos y estrategias funcionalistas del método. La esencial relación entre teoría (nociones, postulados, hipótesis, conceptos,

proposiciones, argumentos y problemas teóricos) y construcción de métodos todavía es muy poco comprendida. En la práctica se establece una falsa dicotomía entre teoría y método, formulando problemáticas teóricas divorciadas del diseño metodológico definido para desarrollar la investigación.

No existen métodos "listos" para una inmediata aplicación; cada cuestión exige construcciones y combinaciones metódicas que dependen de la realidad, del proceso o del fenómeno que se va a investigar. Por consiguiente, los métodos deben ser reconstruidos y combinados de acuerdo con cada investigación. Por otro lado, no existen objetos "listos", presentes en la realidad, que simplemente requieran ser reconocidos; los llamados "objetos de investigación" en realidad se construyen de acuerdo con la perspectiva de la comunidad de científicos interesada en pensarlos. Para nuestra intranquilidad, tampoco existen teorías "listas"; las construcciones teóricas, a veces muy elaboradas, representan no obstante un estado histórico y un límite del conocimiento que deben ser profundizados, ampliados, cuestionados y desarrollados mediante un gran esfuerzo de reflexión teórico-metodológica y de una *praxis* de investigación sistemática.

Martín-Barbero, a principios de los ochenta, fue considerado uno de los principales autores en incluir, en América Latina, postulados semejantes en las concepciones metodológicas en comunicación social. Esa tendencia metodológica, con paradigmáticos antecedentes entre los grandes pensadores de la humanidad, encuentra, paradójicamente, muchas dificultades para extenderse entre los investigadores de todas las áreas porque supone una dosis alta de esfuerzo inventivo: sitúa al investigador en un estado similar al del artista, que debe crear cada vez que comienza un proyecto nuevo; requiere de un carácter audaz y al mismo tiempo riguroso y equilibrado.

De los medios a las mediaciones

El reconocimiento de la obra principal de Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*, tiene una singular importancia en el contexto de la teoría y la metodología de la comunicación por haber suscitado un número significativo de referencias de carácter *metacomunicacional*.⁶ Si se consideran las características previamente

6. Raúl Fuentes Navarro: "Pero el hecho de que el grupo de referencias temáticas que hemos llamado 'metacomunicacionales' represente 38% de las contenidas en los artículos que citan *De los medios a las mediaciones*, es un indicador más elocuente aún de la influencia del texto, considerando que los análisis del campo académico y las reflexiones teórico-metodológicas no son tan frecuentes en las publicaciones latinoamericanas" (1998: 189-189).

anotadas sobre la limitación de los estudios teórico-metodológicos en nuestra área, es estimulante saber que se trata de un texto epistemológico que cuestiona los procedimientos tradicionales de investigación en comunicación y propone como métodos la crítica de la razón dualista, pensar la comunicación desde la cultura, la elaboración de *mapas nocturnos* para explorar el campo y la investigación de lo popular que nos interpela a partir de lo masivo (Martín-Barbero, 1987: 258-334).

Martín-Barbero rompió de manera radical con la lógica de los estudios de *mass media*, que centraban la comprensión de los procesos sociales de comunicación en los medios de comunicación industrial y en los "efectos" que producían en los públicos radioescuchas y telespectadores. Los esquemas funcionalistas lineales, que centraban sus preocupaciones en la investigación cuantitativa de "efectos" de campañas publicitarias y electorales, de contenidos manifiestos y del número de aparatos electrónicos en posesión, fueron profundamente cuestionados. El autor cambió la concepción del campo al insertar la historia, la cultura y la política en el pensamiento y en la investigación de la comunicación. El campo se amplió y se profundizó por medio de las matrices culturales populares; de los mestizajes raciales, éticos, religiosos, políticos, así como por la inclusión de géneros y narrativas populares y por el desplazamiento de la investigación, centrada en los medios, hacia las mediaciones.

El concepto de tiempo

La cuestión del tiempo en Martín-Barbero es fundamental para definir qué tipo de saberes son importantes en comunicación; en lo metodológico, desde su perspectiva, se debe romper con la concepción lineal, occidental, del tiempo y situar el futuro como elemento fundamental de la construcción del presente, de la vitalidad del presente, de las heterotopías-utopías y sueños de la existencia. De esa metáfora —en el sentido de Ricoeur— surge la orientación metódica de trabajar por la construcción de nuevos mapas, lo que significa desarrollar métodos exploratorios sin preocuparse por establecer límites definitivos de los territorios de nuestros saberes sino concentrando las energías cognitivas en la comprensión de las profundas transformaciones que la actual coyuntura histórica nos permite vivir.

El estudio de la realidad cotidiana se vuelve fundamental porque en ella se observan los detalles de variaciones importantes en los modos de comunicarse de las personas; nuevas formas de encuentro, de intercambio, de juntarse, de imaginar nuevos horizontes vitales. La revolución tecnorrónica cambió significativamente los hábitos de millones de personas en América Latina, pues la influencia de las transformaciones ocasionadas por ella se ejerce cada vez más sobre la vida de grandes

mayorías. En los últimos 30 años, la profunda transformación espacial que representó el proceso de urbanización del continente cambió de manera radical los flujos, las rutinas, las costumbres, los tiempos, la *psique* de las nuevas generaciones. Las mitologías campesinas, étnicas, raciales, regionales, religiosas, políticas, nacionales y seculares se mezclaron en las ciudades. El tiempo cotidiano se aceleró en relación con el pasado inmediato: los cambios en la aceleración temporal son cada vez más frecuentes y condicionan profundamente los comportamientos de las personas. Por desgracia, en los países del tercer mundo las transformaciones del espacio vital no atienden los requerimientos básicos de una vida digna. Lo cotidiano en América Latina combina múltiples temporalidades pero expresa una hegemonía perversa.

La telenovela

Para estudiar la comunicación en el continente, Martín-Barbero selecciona como objeto clave de investigación a la telenovela (Martín-Barbero, 1987: 46, 48), pensada como un lugar complejo donde es posible encontrar elementos culturales, políticos, sociales y comunicacionales importantes de la realidad contemporánea. En la telenovela se concentran los esfuerzos industriales de la producción de imágenes para los grandes públicos. Esos productos, que desde la perspectiva económico-política generan los mayores lucros para las redes transnacionales, con centro en México y en Brasil, en la dimensión comunicativa constituyen un tiempo-espacio privilegiado para la formación de la hegemonía. Las lógicas y los intereses del capital se mezclan con los últimos recursos de la informática digital audiovisual para producir mensajes complejos con un potencial considerable de inserción en los públicos. Los milenarios géneros-estrategias de comunicación, que las culturas populares contemporáneas mantienen como parte de su presente simbólico, se entremezclan con las últimas innovaciones técnico-enunciativas, produciendo las telenovelas como tipos de discursos sociales de singular poder. El método de investigación de las telenovelas en América Latina, elaborado 1986, constituye un referente obligatorio de la metodología regional en el estudio de la comunicación.

Referencias

- Fuentes Navarro, Raúl (1998). "Un texto cargado de futuro: apropiaciones y proyecciones de *De los medios a las mediaciones* en América Latina", en Laverde, María Cristina y Rossana Reguillo (eds.), *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*, Siglo del Hombre/Universidad Central, Bogotá.
- García Canclini, Néstor (1997). *Ideología, cultura y poder*, CBC-UBA, Buenos Aires.

- Laverde, María Cristina y Rossana Reguillo (eds.) (1998). *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*, Siglo del Hombre/Universidad Central, Bogotá.
- Martín-Barbero, Jesús (1978). *Comunicación masiva: discurso y poder*, Época, Quito.
- (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, México.
- (1988). *Procesos de comunicación y matrices de cultura: itinerario para salir de la razón dualista*, Gustavo Gili, México.
- Martín-Barbero Jesús y Armando Silva (comps.) (1997). *Proyectar la comunicación*, Tercer Mundo, Bogotá.
- Marx, Karl (1977). *Contribuição para a crítica da economia política*, Martins Fontes, São Paulo (en español: *Contribución a la crítica de la economía política*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1977).
- Mattelart, Armand (1972). *Agresión desde el espacio, cultura y napalm en la era de los satélites*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Chile.
- (1974). *La cultura como empresa multinacional*, Era, México.
- (1976). *As multinacionais da cultura*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro.
- (1977). *Multinacionales y sistemas de comunicación: los aparatos ideológicos del imperialismo*, Siglo XXI, México.
- (1993). *La comunicación-mundo. Historia de las ideas y de las estrategias*, Fundesco, Madrid.
- (1995). *La invención de la comunicación*, Siglo XXI, México.
- Mattelart, Armand y Michèle Mattelart (1987). *Pensar sobre los medios: comunicación y crítica social*, Fundesco, Madrid.
- (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*, Paidós, Barcelona.
- Verón, Eliseo (1971a). "Introducción: hacia una ciencia de la comunicación social", en Verón, Eliseo (org.), *Lenguaje y comunicación social*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- (1971b). "Ideologías y comunicación de masas: la semantización de la violencia política", en Verón, Eliseo (org.), *Lenguaje y comunicación social*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- (1995). *Conducta, estructura y comunicación: escritos teóricos 1959-1973*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1996). *La semiosis social: fragmentos de una teoría de la discursividad*, Gedisa, Barcelona.
- (1999). *Efectos de la agenda*, Gedisa, Barcelona.

LA PROHIBICIÓN DE LA IMAGINACIÓN

Recepción y usos de la escuela de Frankfurt en los estudios latinoamericanos de la comunicación

Víctor Lenarduzzi*

Cuando Horkheimer y Adorno, en el prólogo que escribieron en 1947 para la *Dialéctica del iluminismo*, señalaron con lucidez que “la prohibición de la imaginación teórica abre camino a la locura política” quizá no imaginaban que algún día parte de esa acusación recaería sobre ellos. Al menos esto fue lo ocurrido en el campo de estudios de la comunicación en América Latina. Ciertos textos, muy difundidos a partir de los años ochenta, instalaron entre nosotros la idea de que allí no había ya mucho por buscar. Que, luego de ser inspiradores hacia finales de los sesenta y principios de los setenta, los de Frankfurt nos habían impedido pensar y sus escritos quedaron bajo sospecha de cercenar la imaginación. Esta idea se decía y se dice con alta dosis de consenso. Ahora bien: ¿a qué respondía esta paradójica conclusión? La inquietud aparecía en un trabajo previo cuando, revisando trayectos fundamentales de la historia del campo, quedaban en cuestión algunos lugares comunes. Por ejemplo, que los setenta sólo habían prestado atención a la propiedad y a los poderes de la emisión; que concebían a los sujetos de modo meramente pasivo; que una de las principales corrientes teóricas del momento fue la Escuela de Frankfurt (Lenarduzzi, 1998). ¿Cuánto de las reflexiones producidas en momentos fundacionales del cam-

* Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina.

po había sido efectivamente inspirado en Frankfurt? ¿Existieron las condiciones políticas y culturales para una efectiva apropiación de la mentada escuela?

Una de las primeras ideas fuertes que se busca introducir aquí tiene quizá un tono polémico: el consenso en torno a la "improductividad" teórica de Frankfurt se ha basado en el acceso fragmentario, cuando no en el desconocimiento, que existió entre los latinoamericanos respecto de ella. Una segunda cuestión es la siguiente: las reconstrucciones de la historia del campo tienden por lo general a hacer hincapié en el panorama antes que en el tratamiento acotado y específico. Esto, cuya utilidad es indudable, tiende sin embargo a consolidar supuestos y, por qué no decirlo, al tratamiento consagratorio y poco crítico de ciertos nombres y textos. Por esto, se trata de volver a mirar algunos hitos en la trayectoria del campo.

La llegada y la apropiación fragmentaria

Diversos datos, como el financiamiento "argentino" vía Weil, el fallido intento de que Benjamin fuese profesor en Brasil, o los usos que ya en los treinta hizo Juan Luis Guerrero en su cátedra de la Universidad de la Plata, aportan a una historia de la relación entre Frankfurt y América Latina.¹ Pero aquí interesa conocer cómo fue el uso efectivo de las obras de esta corriente en el contexto del surgimiento y desarrollo del campo de la comunicación. Es pertinente, entonces, partir del marco de los años sesenta.

En 1965 se publicaron —traducidas al español— varias obras de autores que eran o habían sido miembros del instituto: *El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse, *La personalidad autoritaria*, en la que participó Adorno y cuyo prólogo era de Horkheimer, y *El miedo a la libertad*, de Erich Fromm. Esta última, publicada originalmente unos años después de que Fromm dejara el instituto, aparecía en Buenos Aires con un prefacio de Gino Germani, intelectual reconocido por el impulso innovador que dio a la sociología en Argentina. Para Germani, Fromm llegaba a la constitución —dando un nuevo matiz sociológico a la orientación psicoanalítica— de una "verdadera psicología social". "En este campo la contribución de Fromm es muy significativa, pues el objeto de su análisis ha sido una sociedad altamente diferenciada, como la occidental, y su propósito el de desentrañar los procesos psicológicos de formación y modificación del carácter social de las distintas clases que la integran" (Germani, 1989: 14). El interés de Germani, quien además tuvo a su cargo

1. Sobre las cuestiones mencionadas véanse Jay (1991); Traine (1991); Pressler (1993); y Wamba Gaviña (1993).

la traducción de la obra, parecía tener en su trasfondo —aunque no lo explicitara— una referencia a las experiencias políticas recientes en América Latina.

El análisis de Fromm confirma [...] lo que otros estudiosos han afirmado una y otra vez: el fascismo, esa expresión política del *miedo a la libertad* no es un fenómeno accidental de un momento de un país determinado, sino que es la manifestación de una crisis profunda que abarca los cimientos mismos de nuestra civilización [...] Por lo pronto, y para limitarnos al aspecto psicológico, que es el que nos interesa aquí, la estabilidad y la expansión ulterior de la democracia dependen de la capacidad de autogobierno por parte de los ciudadanos, es decir, de su aptitud para asumir decisiones racionales en aquellas esferas en las cuales, en tiempos pasados, dominaba la tradición, la costumbre, o el prestigio y la fuerza de una autoridad exterior (Germani, 1989: 16-17).

Lo que atrae a Germani es la posibilidad de interpretar las mediaciones entre las ideologías y las configuraciones psicológicas de los individuos como una cuestión compleja.

La personalidad autoritaria, texto que se transformó en un clásico de la sociología, era acompañado por un prólogo de Eduardo Colombo. Es significativo que el texto iniciara con una cita de Proudhon: "La humanidad tiene sus mártires y sus apóstatas: ¿a qué, repito, es preciso atribuir esta escisión?" El prefacio situaba el conjunto de inquietudes y preocupaciones que habían llevado a las ciencias sociales a preguntarse por el "autoritarismo", y hacía referencia al carácter central del libro —inspirador de muchas investigaciones— más allá de las críticas y las objeciones metodológicas que se le habían hecho: "Pionera en este campo es la investigación del fascismo potencial que se oculta bajo valores aparentemente democráticos y que fue publicada en 1950 bajo el título de *La personalidad autoritaria*, haciendo referencia a una de las variables más inclusivas que aparecía en el etnocentrismo, el antisemitismo y la discriminación política y religiosa" (Colombo, 1965: 4). Sin embargo, en la lectura con la que Colombo introduce al libro, tiende a destacar su aporte como perspectiva "científica" ligada a la demostración empírica y apenas se sitúan los antecedentes y las matrices teóricas de interrogación acerca del autoritarismo y el antisemitismo. Inscrito en el marco de una "teoría de la acción social", el constructo "autoritarismo" queda presentado como un problema de "desorganización en la acción social".

De ello podemos perfilar una definición general de autoritarismo que nos lleve al meollo del asunto; el autoritarismo, desde el punto de vista psicológico, es

una tendencia general a colocarse en situaciones de dominación o sumisión frente a los otros como consecuencia básica de una inseguridad del yo. El sujeto autoritario "está dominado por el miedo de ser débil" (Adorno), y por el sentimiento de culpa; "el síntoma más importante de la derrota en la lucha por uno mismo es la conciencia culpable" (Fromm) [...] (Colombo, 1965: 5).²

Existen incluso algunas señales previas. Ya en 1961, Jaime Rest había publicado un artículo titulado "Sobre la situación del arte en la era tecnológica", en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* (quinta época, núm.2), y hacía referencia no sólo a Theodor Adorno y Walter Benjamin sino también a Richard Hoggart, representante de los llamados estudios culturales ingleses. Lo cierto es que, si bien Rest sistematizaba algunos temas en torno a los medios masivos, la producción artística, etc., no conducía a una conclusión muy productiva al sostener, acerca de la cultura de masas, que los medios son instrumentos (cuyos efectos dependen de sus usos), lo que en definitiva no presenta con precisión la impronta filosófica de la que están hechos los planteamientos frankfurtianos. Por otro lado, según comentan José Aricó y Marcelo Leiras, si bien en los sesenta Benjamin era desconocido, al menos había alguna referencia a través de la muy difundida *Historia social de la literatura y el arte*, de Arnold Hauser, quien lo citaba en su último capítulo ("Bajo el signo del cine"). La influencia de esta obra había llevado a un intento de publicación, frustrado por cierto, por la editorial Pasado y Presente, de *La obra de arte en la era de su reproducción técnica*, con traducción de Enrique L. Revol (Aricó y Leiras, 1991).

Otros textos, de procedencia muy diferente, contribuían a la difusión del pensamiento crítico a través de, por ejemplo, la revista *Sur*, que en su número 275, de 1962, incluyó un texto sobre Adorno y, en 1968, en los números 308 al 310 y 315, aspectos de *Mínima moral* y la *Dialéctica de la ilustración*, respectivamente. Mientras tanto, en 1962 aparecía en España la traducción de *Prismas*, de Adorno, publicada por Ariel; en Caracas había aparecido, en 1963, *Intervenciones*, de Adorno, editado por Monte Ávila. La Universidad de Córdoba había publicado un breve texto del mismo autor titulado *Televisión y cultura de masas*, y Galerna el conocido volumen de Adorno y Morin, *La industria cultural* (1967), que contribuyó al fragmentario acercamiento al pensamiento de Adorno sobre el tema. También en los

2. Pero a pesar de que el Instituto constituido en Alemania se había ocupado tempranamente del antisemitismo y el autoritarismo y existían marcos conceptuales previos, el prólogo de Colombo no aporta datos en ese sentido ni contribuye a una apertura hacia la obra de los filósofos alemanes.

años sesenta, en Bogotá, la revista *Eco* publicó algunos textos cortos de Benjamin y su biografía escrita por Hannah Arendt.

Quien ganaba popularidad internacional en publicaciones de divulgación más general (por ejemplo en Argentina en *Primera Plana*) era Herbert Marcuse, uno de los teóricos que quedaron como referencias en los acontecimientos de protesta de mayo del 68 francés, aunque más que nada a través de consignas. Adorno ganaba rechazo y silbidos de los estudiantes, quienes no aceptaban la idea de que la filosofía no necesariamente debía ponerse al servicio de las causas revolucionarias. Y así como el mayo francés daba cuenta de un clima de movilización y protesta, en América Latina venía también en ascenso el clima de lucha política y propuestas liberadoras. De manera paradójica, en ese marco, quienes iban a ser los principales referentes para la reflexión crítica en el campo de la comunicación en Argentina no fueron quienes se ocuparon de poner en circulación el pensamiento de la Escuela de Frankfurt. Como se adelantó, varios de los volúmenes más importantes de la corriente se tradujeron y se publicaron en la editorial Sur, perteneciente a sectores oligárquicos. Murena, uno de los principales referentes del grupo, tradujo por primera vez en 1967 *La obra de arte en la era de su reproducción técnica* y, dos años más tarde, Carlos Nelson Coutinho se encargaba de la primera traducción del mismo texto aparecida en Brasil, en la revista *Civilização Brasileira*. Sin embargo, era un Benjamin que no se vinculaba con la Escuela de Frankfurt (Pressler, 1993). Hacia finales de la década, la colección de Estudios alemanes de Sur incluía versiones en español de textos fundamentales, como *Cultura y sociedad*, de Marcuse, *Filosofía de la nueva música*, de Adorno, *Ensayos escogidos*, de Benjamin, *Teoría y praxis*, de Habermas. En 1969, año en el que murió Adorno, dos textos capitales también eran lanzados por la misma editorial: *Crítica de la razón instrumental*, de Horkheimer, y *Dialéctica del iluminismo*, de Horkheimer y Adorno (en ambos el traductor fue Murena, junto con Vogelmann en el primer caso). Esta tarea de traducción pionera no evitó que la editorial, sostenida por la "renta de la tierra" y referente de la elite intelectual "oligárquica", se observara con cierto prejuicio, a partir de una asociación mecánica entre el dato económico y el proyecto cultural, lo que obtuvo el acercamiento de la izquierda a la "teoría crítica".

En Buenos Aires lo que parece suceder con Frankfurt, más que la recepción y el uso efectivo como inspiración, es la circulación de algunos de sus textos más importantes a partir de la traducción al español y la publicación. Sin embargo, este dato no alcanza para hablar de un impacto en la problematización de los temas que han caracterizado al campo de la comunicación. No había demasiados ecos de las perspectivas de Frankfurt en la revista *Comunicación y cultura* (en su etapa de los años setenta, los cuatro primeros números fueron editados en Chile y Argentina), apoya-

da por lo general en posicionamientos críticos. Este último dato no queda desacreditado, pero sí es importante decir que sus fuentes de inspiración estuvieron más centradas en otras perspectivas de más evidente definición marxista, la teoría de la dependencia y cierta impronta semiológica.³ *Lenguajes*, la revista de la Asociación Argentina de Semiótica, publicó en su primer número un capítulo de un libro del brasileño Gabriel Cohn (1974), que contenía, sobre todo, comentarios acerca de Adorno.

Pero lo cierto es que, en ese contexto, la preocupación por las formas de dominación de los sistemas de medios se cristalizó en textos como *Para leer al Pato Donald*, de Ariel Dorfman y Armand Mattelart, o *Neocapitalismo y comunicación de masa*, de Heriberto Muraro. El primero, transformado en un clásico de la época y con múltiples ediciones, no se aproxima a lo que el supuesto de la influencia frankfurtiana indicaría. El segundo compartía en cierta medida, con todo un vasto y variado conjunto de artículos, el estar muy ligado a la descripción de las formas de propiedad de los medios. Muchos de ellos, por qué no decirlo, se limitaban a una introducción a la que se sumaban datos y listados de directorios, inversiones, etc. Pero más allá de los efectos de denuncia que produjeron, es preciso reconocer que su sustento teórico —cuando existía— distaba mucho de la mencionada inspiración frankfurtiana. Más bien, insistimos, estaban inspirados por la teoría de la dependencia y por textos marxistas un tanto economicistas.

En el caso de *Neocapitalismo y comunicación de masa*, hay bastante más que lo recién dicho. Este libro de Muraro apareció en 1974 y recibió el premio Scalabrini Ortiz, dirigido a fomentar las investigaciones sobre las formas de la dependencia en los campos económico, cultural y político. En esa oportunidad la distinción fue compartida con *La dominación imperialista en la Argentina*, de Carlos Vilas, y *Dependencia y empresas multinacionales*, de Salvador Lozada. Si bien Muraro se centraba en el desarrollo histórico de la televisión, no lo reducía a la descripción y la acumulación de datos. Para el autor, además de describir el sistema macroeconómico que incluye a los medios, había que incluir las relaciones de fuerza y los conflictos de la época contemporánea. En la introducción manifestaba su deuda con

3. Según recordaba Schmucler: "los de Frankfurt eran poco conocidos. Yo creo que por ignorancia. Si bien en Argentina es la primera edición que hay de Sur, yo creo que había un prejuicio —en la Argentina por lo menos—, un prejuicio tal vez populista. Adorno era como mala palabra [...] El que la sacara Sur y lo tradujera Murena era también un problema [...] Si estaba lo de Pasquali. Yo tengo aquella primera edición, subrayada de aquella época, uno de los pocos libros que me quedaron de ese momento. Pero no había la voluntad, no se conocía [...] No se bien por qué. Creo que por razones de hiperpolitización. Todo eso era sospechoso, porque no se adhería claramente a posiciones revolucionarias".

Barán, Sweezy y Furtado en lo que hacía a la dimensión económica y con Adorno y Horkheimer en cuanto al análisis ideológico.

Heriberto Muraro dedicaba el tercer capítulo a la "Teoría de la manipulación comunicacional". Revisaba las tesis de un autor como Marcuse y las contraponía con investigaciones empíricas, como las de Paul Lazarsfeld. Una preocupación que atraviesa la reflexión del autor tiene que ver con las posibilidades de manipulación de las opciones políticas. Según se describe, los autores de la teoría crítica describen a la sociedad casi de modo orwelliano y apenas quedarían márgenes de opción para los individuos. Por otra parte, Muraro sostiene que Marcuse plantea a los medios masivos como el "instrumento básico de unificación" del sistema capitalista:

La teoría de Marcuse acerca de los medios como instrumento básico de unificación del sistema resulta, en este sentido, inaceptable y parcial. El sistema de dominación neocapitalista es una unidad institucional, económica e ideológica; su supervivencia depende no sólo del control de los medios sino también, ante todo, de la existencia de sistemas o aparatos de represión física y de los beneficios económicos que producen y distribuyen en las metrópolis las actividades de explotación del trabajo en las áreas neocoloniales (Muraro, 1974: 101).

Probablemente era otro el horizonte que condicionaba de forma notable el modo de interpretar el texto. Y esa interpretación es reduccionista, aunque esto no vuelve infalible al libro de Marcuse. A la idea de manipulación *adjudicada* a Marcuse se contraponen casos en los que la opción de voto o el cambio de una actitud no se daría de modo directo. Uno de los ejemplos utilizados por Muraro es la proscripción del peronismo, que no logró desactivar esa identidad aunque los medios difundieron mensajes con ese fin. Lo que sucede es que la pretensión de *El hombre unidimensional* alude a otra constelación de problemas. Aquí es conveniente que hable el propio Marcuse:

[...] la sociedad industrial avanzada confronta la crítica con una situación que parece privarla de sus mismas bases. El progreso técnico, extendido hasta ser todo un sistema de dominación y coordinación, crea formas de vida (y de poder) que parecen reconciliar las fuerzas que se oponen al sistema y derrotar o refutar toda protesta en nombre de las perspectivas históricas de liberación del esfuerzo y la dominación. La sociedad contemporánea parece ser capaz de contener el cambio social, un cambio cualitativo que establecería instituciones esencialmente diferentes, una nueva dirección de proceso productivo, nuevas formas de la existencia humana (Marcuse, 1968: 22).

Marcuse explicita además que la tendencia a la absorción de la protesta y la del potencial de ruptura le llevaron a moverse entre dos hipótesis contradictorias. Lo cierto es que, más allá de las objeciones que formula Muraro, sostiene que la ideología del neocapitalismo es la de la "administración total" y considera que el concepto de manipulación tiene una gran fertilidad como reaseguro contra una "sociología de la comunicación empirista y acrítica". Justamente, buena parte de los textos latinoamericanos estaban en estas épocas más preocupados por esta última cuestión, es decir, cuestionar e incluso desacreditar la investigación norteamericana de corte "estructural-funcionalista", a pesar de que no siempre pudieron desprenderse de sus supuestos y metodologías.

Sobre algunos textos pioneros: Brasil y Venezuela

Otro espacio de recepción de Frankfurt —en un tono un tanto diferente— fue Brasil. En 1967 Leandro Konder publicó el libro *Los marxistas y el arte*, que contenía referencias al pensamiento de distintos autores, entre ellos Benjamin, Gramsci y Brecht. Posteriormente, en 1969, apareció *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*, de José Guilherme Merquior. El libro sostenía que tanto Adorno como Marcuse habían tendido a construir una perspectiva pesimista, mientras que de Benjamin rescata un elemento de esperanza, diferente de la "dialéctica negativa". Un contexto de censura y los exilios impuestos por la dictadura dificultaron el debate intelectual, pero no impidieron cierto acceso a algunas traducciones. Más tarde, la editorial Abril Cultural incluyó en su colección Los pensadores un volumen sobre la Escuela de Frankfurt que incluía a Benjamin, Horkheimer, Adorno y Marcuse. Además, se publicaron dos textos significativos de Flavio Kothe: *Para leer Benjamin*, aparecido en 1976, y *Benjamin e Adorno. Confrontos*, en 1978.

En San Pablo se editó el libro *Sociologia da comunicação. Teoria e ideologia*, que era la tesis doctoral de Gabriel Cohn. El brasileño, quien había compilado el volumen *Comunicação e indústria cultural* (1967), incluyendo allí a Adorno, ha llevado a cabo un esfuerzo notable en Latinoamérica por hacer teoría en el campo de la comunicación. Para Cohn, la inspiración marxista de Adorno es evidente y retoma sus orientaciones de un modo que bien podría desafiar a ciertas perspectivas de investigación actuales:

Lo esencial, en ese contexto, es que el análisis tanto de la dimensión social como de la cultural se articula alrededor de las condiciones específicas de una sociedad centrada en la producción de mercancías y, con este criterio, se toma la propia mercancía como punto de partida [...] Según se desprende de ese

análisis, la premisa es que la mercancía, por debajo de su apariencia de cosa perecedera, representa una determinada constelación de relaciones sociales que remite a una forma determinada de *dominación* (y ahí entran las *clases* como elemento fundamental). Aplicando este razonamiento al área de los productos culturales, llegamos a la conclusión, de fundamental importancia, de que la experiencia inmediata del consumo de esos bienes no tiene valor explicativo, como que corresponde a la incorporación por lo sujetos de los resultados cristalizados de un conjunto de relaciones sociales, que, precisamente, están ocultas por el carácter mercantil de dichos bienes (Cohn, 1974: 17).

Cohn considera a la crítica de la ideología una dimensión fundamental en el análisis de la producción cultural, pero toma una prudente distancia de las propuestas de "inspiración althusseriana" como la de Poulantzas, que tiende a referirse a la ideología en términos de "estructura", incluso en términos "transhistóricos". Para Adorno, al contrario, "la localización y la caracterización *histórica* específica del fenómeno son fundamentales. No se trata de buscar la ideología en el plano del sujeto, o calificarla a partir de lo exterior como "falsa conciencia", sino de obtener a través de una crítica immanente de sus manifestaciones las condiciones históricas de su producción y reproducción" (Cohn, 1974: 39).⁴

La ideología es una "apariencia socialmente determinada". ¿Cómo analizarla? No se le pueden adjudicar atributos desde afuera sino a partir de los elementos constitutivos para que, parafraseando a Adorno y Horkheimer, el objeto no se escape al no ser construido por el concepto:

El análisis protege de modo immanente el modo por el cual las relaciones de producción históricamente definidas se cristalizan en el producto. En el estudio de productos culturales, la categoría básica por utilizarse no es la de *comunicación*, que se refiere a la relación entre el sujeto y sus receptores, sino la de *mediación*, que es inherente al objeto mismo y suscita la cuestión de "cómo aspectos estructurales, posiciones, ideología y todo lo demás de la sociedad se impone a la misma obra de arte" (Cohn, 1974: 41).

4. Cuando se esgrime contra la teoría crítica la objeción de que ésta trabaja sobre la base de la conciencia en el plano del sujeto, Cohn sostiene que esa objeción puede ser invalidada: "una premisa básica de este enfoque es que la conciencia social es el *producto* de una configuración económico-social históricamente dada que produce, a su vez, sus propios sujetos concretos. Sin esa premisa no se podría concebir la construcción del concepto de *industria cultural*" (1974: 40).

De todos modos, y quizá porque el campo aún estaba en constitución, los textos brasileños no parecen haber tenido la misma circulación que otros, aun cuando varios fueron pioneros en un abordaje más acabado de los autores de la corriente. En este marco sí parecen haber encontrado mayor eco los textos venezolanos, pioneros también, pero quizá un tanto más esquemáticos. En Venezuela, más específicamente en Caracas, la editorial Monte Ávila publicó en 1963 un conjunto de ensayos de Adorno titulado *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*. En ese mismo año Antonio Pasquali —quien ha quedado señalado como uno de los pioneros del trabajo con la escuela en el campo de la comunicación— dio a conocer su *Comunicación y cultura de masas*, a través de la misma editorial. Hacia 1967 Pasquali publicó también *Un aparato singular. Análisis de un día de TV en Caracas*. Sin embargo, en 1963, había un desencuentro entre Pasquali y Adorno (y en general el conjunto de los de Frankfurt). Sólo hacia 1970 cuando, luego del gran eco del libro, se produjo una redición, Pasquali puso en juego a los “frankfurtianos”. Pero en los relatos sobre la historia del campo se suele mencionar este texto como una de las influencias pioneras frankfurtianas que el propio libro desmiente.

Pasquali abordaba problemas conceptuales de la comunicación y de la cultura de masas y tenía una marcada impronta filosófica. Heidegger, Marx, Lukács, Sartre, Merleau-Ponty y Scheler —también Kafka— eran algunos de los filósofos que citaba como inspiradores para pensar aspectos teóricos básicos del problema elegido. En su segunda edición el autor escribió un prefacio; en él se refería con cierto detenimiento (unas 27 páginas) a los nuevos desarrollos sobre la comunicación que no había conocido al momento de la aparición original. Por una parte lamenta no haber tenido contacto con

[...] la *Crítica de la razón dialéctica*, que me hubiera confirmado, desde un ángulo más amplio, la *destrucción de la reciprocidad*, la *unívoca de ausencia*, la *mera receptividad como impotencia*, la conversión del receptor en *objeto reificado inerte*, la *soledad en común* del hombre masa y otras características de una *praxis* definida en el presente contexto como masificante, enmudecedora y alocutoria (Pasquali, 1976: 13).

En términos similares, Pasquali se había referido en su texto al caracterizar la situación de masificación y al tratar los problemas de definición de la comunicación, la información, etc. Pero lo importante, y en lo que se detenía, era en la Escuela de Frankfurt: “Por encima de todo, empero, el período que examinamos se ha visto acaparado, digámoslo así, por una filosofía social de corte totalmente heterodoxo y de alto voltaje revolucionario: la llamada *Teoría Crítica de la Sociedad*” (Pasquali,

1976: 18). Según Pasquali ha sido iluminador el descubrimiento, sobre todo, de Marcuse, en primer lugar de *El hombre unidimensional*, que abrió las puertas de acceso al resto de la escuela. También consideraba capitales los ensayos escritos entre 1933 y 1938, incluidos en *Cultura y sociedad*. La importancia de Frankfurt venía de la mano de la siguiente situación:

Lo que primero acude a la mente es que a sus autores debemos el uso de fórmulas hoy estereotípicas como "sociedad industrial avanzada", "industria cultural", "sublimación no represiva", "gran rechazo", etc., y tal vez el tono de elevada polémica, rebosante de contagiosa y demoledora mordacidad, con que Horkheimer y Adorno estigmatizaron, en su *Dialéctica del iluminismo*, la "industria cultural, o el iluminismo como mistificación masiva" (Pasquali, 1976: 19).

El autor sostenía que más allá de este ensayo no sería apropiado afirmar que los "filósofos sociales" se hayan dedicado exhaustivamente a la comunicación masiva o que lo hayan visto como una "prioridad". Sin embargo, sería expresión de prejuicio o ignorancia no considerar este nuevo marco teórico y metodológico a partir del "pensamiento negativo".

Para Pasquali las "otras" filosofías, con la excepción del marxismo, asumen como su célebre principio el "dejar las cosas como están". Por eso, su principio máximo y omnicomprendible (extensible, pues, de lo científico-natural a lo social) es el de la "obediencia a la realidad dada", a lo cual opone la teoría crítica su antiprincipio negativo: "lo que es, no puede ser verdad". "Una de las más resaltantes consecuencias de tales premisas fundamentales —consecuencia que ha detenido más de un impulso admirativo— es la que pudiera llamarse el 'discurso contra la técnica'; no contra la técnica en sí, bien entendido, y ni siquiera contra muchos de sus productos, sino contra su total y masiva instrumentalización y mediatización" (Pasquali, 1976: 23).⁵

5. "El nuestro es un universo totalitario de la racionalidad tecnológica que se ha vuelto paulatinamente incuestionable por haber inculcado una moral egoísta y del éxito en un mundo repleto de vistosos pseudoéxitos, del supuesto bienestar y de opaca satisfacción. La técnica es buena en sí, pudiera llegar a ser una bendición para la humanidad o cuando menos acelerar el advenimiento de una más humana sociedad posttecnológica (tesis del último Marcuse); en lo concreto histórico-social, ella es el brazo armado de la alienación, su más plástico, integrador y eficaz instrumento. Ella ha debilitado, por ejemplo, la posición negativa de la clase trabajadora, que ya no se siente encarnando la contradicción viviente a la sociedad constituida (a lo cual

Pasquali cita a Adorno y Horkheimer (especialmente en lo relacionado con la filosofía y sus potenciales de "negación"), pero quien está muy presente en el horizonte de las evaluaciones es Marcuse, que en alguna medida se hacía más permeable para el contexto de la época, era menos pesimista y más accesible. Pasquali sostiene como tesis que el modo de comunicación determina el tipo de estructura social; dice que la teoría crítica no confirma esto directamente pero sí sus consecuencias.

El que haya leído este mínimo compendio en clave de "comunicación", o mejor aún, el que conozca las obras de nuestros autores, habrá constatado cuán fértil y renovado trasfondo conceptual ofrece la teoría crítica a un análisis de la información social, y habrá inferido la expresa posición de esa teoría al respecto. Los medios masivos son la punta de lanza de una tecnología que es la expresión suprema de la razón instrumental y represiva. Ellos han sido acaparados —no importa el sistema— por la "industria cultural" [...] por una industria encargada de desempeñar con eficiencia una función vital en el respectivo sistema: la de mantener el equilibrio homeostático entre amos y súbditos [...] Ella es el centro propulsor de los condicionamientos globales, de la moral del éxito, de los mitos del bienestar y del consumismo (Pasquali, 1976: 29-30).⁶

debería añadirse que el bienestar mal repartido está produciendo la explotación del proletariado pobre por parte del proletariado aburguesado de los países industrializados). Ella tiende a reducir el hombre a instrumento, cosa, medio, consumidor, fetichista, y ha sido capaz de sentar las bases para perpetuarse, bajo la bandera positivista del orden y del progreso" (Pasquali, 1976: 23-24).

6. También el venezolano Ludovico Silva publicó en 1970 un libro titulado *La plusvalía ideológica*, denominación que incluía la categoría central que el autor desarrollaba. Categoría o idea, si se acepta, un poco extraña en la conjunción de ambos términos, pero que en realidad traslada un concepto a otro marco en el que quizá no sea del todo productivo. El prólogo fue escrito por Juan Nuño y sintetizaba de este modo el concepto: "El 'constructo intelectual' de *plusvalía ideológica*, creado por Ludovico Silva, trata de describir una situación y de denunciar las consecuencias que de aquella se derivan. Lo que encubre la *plusvalía ideológica* es lo que Adorno llamaría 'industria cultural', propia de las sociedades avanzadas; industria que tiende al control masivo de las conciencias mediante procedimientos tecnológicos de difusión de ideas. Lo que Ludovico Silva agrega al estudio de semejante mecanismo productor de una determinada cultura es el esquema marxista de la teoría del valor: si, en el orden de las producciones materiales, la base generativa del capitalismo es el excedente del valor-trabajo, del que se obtiene el margen de beneficio, y a partir del cual se produce la explotación material y la enajenación social, asimismo (es el razonamiento de Silva), en el orden cultural, que ha pasado a ser una expresión industrial autosuficiente, ha de registrarse el correspondiente fenómeno de *plusvalía*" (citado en Fuentes Navarro, 1992).

En 1970 se publicó *Comprender la comunicación*, también de Pasquali. Allí, el capítulo IX se titulaba "Releyendo a Marcuse" e incluía un apartado: "Elogio de la Escuela de Frankfurt", donde se valoraba el hecho de que la misma no considerara a la teoría como propaganda ni directamente ligada a la acción, términos quizá poco comunes en ese contexto histórico. Antes que lo que consideraba sus franjas marginales (Benjamin, Fromm, Kracauer y otros), para Pasquali el "meollo" estaba en Adorno, Horkheimer y Marcuse:

Para quienes se ocupan de la fundamentación teórica de las Comunicaciones, Frankfurt es una obligada estación de tránsito y reflexión. A sus principales autores debemos, sépase o no, casi todos los argumentos críticos que hoy pasan por lugares comunes, y un descubrimiento destinado a marcar época: el de que la libre y competitiva *industria cultural* (fórmula por ellos acuñada) reproduce, *mutatis mutandis*, los esquemas de la manipulación autoritaria teorizados y practicados por Goebbels (Pasquali, 1990: 226).

Pasquali consideraba que la bibliografía frankfurtiana era toda "una mina aún inexplorada" que ahora estaba al alcance de los investigadores latinoamericanos en comunicación. De nuevo, su referente central era Marcuse, en especial *El hombre unidimensional* (pero no sólo este texto, también *Eros y civilización* y *Cultura y sociedad*) al que proponía leer en clave "utópica" —con el filtro de *Ideología y utopía* de Mannheim—, horizonte de liberación hacia el que debían orientarse las sociedades latinoamericanas. Según Pasquali la utopía en Marcuse era por un lado negatividad (crítica de lo existente) y, por otro, positividad, en tanto "elaboración de un nuevo ideal revolucionario". Además, ensayaba un cruce con la crítica de la dependencia:

Por específicas y bien conocidas razones, América Latina es hoy uno de los principales escenarios mundiales de la dialéctica dependencia-independencia, lo que la convierte de hecho en uno de los más importantes campos de confrontación entre la razón instrumental, iluminista y de dominación, y la razón crítica, ética y libertadora (Pasquali, 1990: 246).

En un texto que publicó en 1971, *Teoría y práctica de la ideología*, Silva retomaba parte de lo que había elaborado previamente en *La plusvalía ideológica*. Siguiendo a Eduardo Santoro sostenía que los efectos de la comunicación colectiva debían analizarse como el resultado de la interacción de los siguientes factores: medio, mensa-

je, personalidad y aspectos situacionales. Al referirse al factor personalidad Silva decía que

[...] el receptor se convierte en lo que hemos llamado *un productor de plusvalía ideológica*, productor de adhesión no consciente al sistema y, por tanto, de justificación irreal e incremento real de la extracción de plusvalía material. En el subdesarrollo, se une a esas representaciones elementales la no menos elemental representación de la dependencia material e ideológica como forma "natural" de existencia de nuestros países (Silva, 1971: 197).

En el conjunto de ese libro Silva desarrollaba aspectos centrales de las concepciones sobre la ideología y sus funciones en la vida social. El quinto apartado del texto se llamaba "El sueño insomne. Ideas sobre televisión, subdesarrollo, ideología". Hay otro dato significativo. El mismo texto llevaba de inmediato un agregado que decía "en homenaje a Teodoro Adorno". Uno de sus objetivos centrales tiene que ver con su intento de explicar el subdesarrollo desde una perspectiva teórica que, a su vez, sea capaz de dar cuenta de la ideología del subdesarrollo y del "fenómeno de la alienación ideológica como expresión de la dependencia, y por tanto como co-autor de esa dependencia" (Silva, 1971: 152). Los medios masivos serían para él un instrumento aún más eficaz que el sistema educativo y el sistema religioso en su función de perpetuar la dependencia en las cabezas de los neocolonizados. Uno de los grandes problemas por trabajar era el de una "sociedad hipnotizada por la televisión y otros factores análogos" (Silva, 1971: 153). La alienación ha sido construida, en gran medida, por la ideología que inculcan los medios masivos en los países dependientes. A través de distintas acciones, concepciones, etc., se fue configurando lo que para Silva debe nombrarse "la ideología del subdesarrollo latinoamericano".⁷

La televisión, que para este autor era el "punto neurálgico" de la industria cultural, tenía que ser tratada como un eje principal; era *imprescindible* hablar de ella. Silva esgrimía dos razones: por una parte, la televisión constituye una "especie de concentración, en un solo punto, de todos los otros medios de comunicación"; por

7. "El sistema de la dependencia actuaba sabiamente: junto a la enajenación material fue formando en las mentes la enajenación ideológica: gran reservorio ideal de lealtades hacia el sistema mismo, capital ideológico siempre dispuesto a traicionar cualquier impulso subversivo y siempre al servicio del capital material. Junto a la plusvalía material que era extraída de la fuerza de trabajo, el sistema de la dependencia fue formando progresivamente un mecanismo de producción de *plusvalía ideológica*, mediante el cual la parte no consciente de la energía psíquica de las gentes pasa a formar parte del capital ideológico imperialista, a sustentarlo, a preservarlo y a perpetuarlo" (Silva, 1971: 164).

otro, en el capitalismo, la televisión es "la más genuina expresión ideológica del sistema" (Silva, 1971: 169). Precisamente aquí Silva apela al concepto acuñado por Horkheimer y Adorno: "industria cultural", para describir el lugar de los medios en las sociedades actuales. Sin embargo, se propone llevar el concepto hacia un horizonte, según él, más preciso. De lo que hay que hablar es de "industria ideológica", ya que así se remarcaría el verdadero sentido de las tesis de Horkheimer y Adorno. También estaba presente la caracterización que Löwenthal había hecho de la industria cultural como "psicoanálisis al revés", es decir, una suerte de terapia que en lugar de ser liberadora generaba represión. La incorporación de estas ideas apuntaba a dar fundamentos a la concepción en la que insiste Silva, según la cual la sustracción de la plusvalía material necesitaba de la "sustracción de la plusvalía ideológica en el taller mismo de producción de la vida síquica de cada individuo". Pero lo traducía a términos un tanto simplistas y conductistas: "La televisión es, en este sentido, lo que los reflexólogos llaman un 'refuerzo' constante para un condicionamiento lo más perfecto posible" (Silva, 1979: 172).

Una teoría del subdesarrollo, en tanto posibilidad de interpretación crítica de las sociedades latinoamericanas, necesitaba —según Silva— una teoría especial de los medios de comunicación, situados en relación con el rasgo básico del subdesarrollo: *la dependencia*. "La televisión de nuestros países —y la venezolana en primerísimo lugar— es perfecta expresión de la dependencia económica y de la penetración ideológica. Estos fenómenos van unidos y, en rigor, forman parte de un solo gran fenómeno" (Silva, 1971: 179). Silva además reivindicaba a los investigadores como André Gunder Frank, Theotonio dos Santos, Darcy Ribeiro y Fernando Henrique Cardoso, quienes habían contribuido a la gestación de una ciencia social revolucionaria con impacto en la vida política de América Latina.

Críticas y abandonos

Luego de experiencias de exilio, movimientos derrotados ya sin posibilidad de recomposición y trágicas dictaduras en buena parte de América Latina, hacia principios de los ochenta y durante el transcurso de esa década comenzaron las transiciones hacia procesos de democratización que, más allá de sus matices en cada país, tui-

8. Otro itinerario, que tiene que ver más con la crítica literaria, puede rastrearse en los textos de Sarlo y Altamirano, que aquí no se van a abordar. De todos modos, de acuerdo con una entrevista que realizamos con Sarlo, los textos frankfurtianos fueron parte de sus lecturas y revisiones durante la dictadura militar y no antes.

ron un lugar de importancia en las reflexiones del campo de la comunicación.⁸ Nuevos temas se abrían paso y con ellos también se apelaba a nuevos horizontes teóricos. Michel Foucault, Michel de Certeau, un Bourdieu más alejado de *La reproducción*, Gramsci releído en clave democrática, los estudios culturales ingleses. Posiciones como las del Althusser de los "aparatos ideológicos de estado", que habían generado más adeptos que herejes, eran cuestionadas hasta el hartazgo y dejadas a un lado. Se abandonaba (¿?) también la Escuela de Frankfurt para dar espacio a la nueva teoría crítica, a través de Jürgen Habermas y su compleja y erudita *Teoría de la acción comunicativa*. Es obvio que en el contexto mencionado había necesidad de evaluar, revisar e innovar en torno a los saberes producidos.

En ese marco, las lecturas sobre Marcuse, Adorno y Horkheimer, en especial los dos últimos, quedaron inscritas en ese tipo de planteamientos que evitan asumir desde dentro de una perspectiva teórica su complejidad conceptual, su variedad temática y su potencial como marco para formular nuevas problematizaciones. De ello daba cuenta el criterio utilizado en buena parte de los textos dedicados a revisar paradigmas con la idea de poner en evidencia sus "alcances y límites". La cantidad de textos y artículos panorámicos, que sintetizaban una suerte de "estado del arte" de las teorías, quizá no sea accesible ni abarcable, ya que en cada país y cada universidad se han escrito textos en ese tono. Sin embargo éstos han contribuido a sedimentar en el sentido común la percepción de "agotamiento". Hasta cierto punto, un rasgo que reúne a las distintas evaluaciones y "puestas al día" es poner especial atención a los límites de la Escuela de Frankfurt y, tal vez por lo que esa crítica tiene de interpelación para el investigador, adjudican a los pensadores alemanes mucho de aquello que debería ser revisado en la propia historia intelectual del campo de la comunicación en América Latina. Sólo a modo de ejemplo mencionamos el libro de Mabel Piccini y Ana María Nethol, *Introducción a la pedagogía de la comunicación*, editado por primera vez en 1984. Partiendo del clásico ensayo sobre la "industria cultural" —aunque tomado de una compilación que lo extrae de su marco textual— sostienen que las reflexiones de Horkheimer y Adorno

[...] tienen una importancia sustancial dentro del área de estudio de las industrias culturales y del papel que los medios de comunicación colectiva desempeñan en las sociedades contemporáneas. Sin duda alguna, representa un salto cualitativo con respecto a las que hemos denominado teorías del control social a las que enfrenta, en su mismo terreno, con una visión antagónica del lugar que ocupan los fenómenos culturales en la vida y la reproducción de las formaciones sociales capitalistas (Piccini y Nethol, 1990: 34).

La idea que atraviesa la exposición es que la perspectiva tiene "aspectos discutibles que es preciso revisar". Entre esos aspectos se incluyen la tesis de que la industria cultural —cuya "singularidad" debería ser pluralizada— constituye un "sistema" tendiente a la uniformidad y la estandarización, la capacidad generalizada de manipulación de la misma, el énfasis en la alienación colectiva y la pobreza simbólica de los objetos culturales en relación con el arte burgués. Sin ánimos apoloéticos, lo cierto es que si se cuestionan los ejes sugeridos por las autoras no se pueden retener aquellos aspectos que ellas mismas consideran de "importancia sustancial".

Años más tarde, en 1992, Armand Mattelart —quien aunque no es latinoamericano ha sido un importante referente para el desarrollo del campo en América Latina— esgrimía la misma línea argumental para reprobar, en parte, lo que Horkheimer y Adorno sostenían. En especial resulta significativo destacar el inicio de la siguiente cita, cuya tesis es objetable:

La unión que establecen entre la tecnología, la cultura y el poder y la economía no se analiza en sí: sólo está ahí para aclarar lo que consideran como la degradación del papel filosófico-existencial de la cultura como experiencia auténtica. [...] La noción de industria cultural sirve, pues, de contraste a una cierta sacralización del arte y de la alta cultura, más que a elucidar la industrialización de la cultura y, no digamos, su internacionalización. De ahí que resulte una tesis abusivamente generalizante (Mattelart, 1996: 271).

Quizá una de las expresiones mejor logradas fue de Anibal Ford en su *Navegaciones*, cuando elige denominar "adornismo"⁹ a ciertas miradas, y no porque aborde a Adorno sino porque sintetiza en un solo término una idea que se volvió sentido común en torno a lo que la perspectiva de Frankfurt significa.¹⁰

El clima o ánimo hacia la teoría crítica que ganaba terreno indicaba la no conveniencia de sus presupuestos; su agotamiento. Quien hizo hincapié en ello y quizá

9. Ford escribía que la apuesta consistía en "analizar la constitución y la historia de los medios desde sus conflictos internos y no sólo desde el punto de vista de los intelectuales agredidos por ella (el 'adornismo'); es decir, como señala Barbero, 'ver la constitución de lo masivo por fuera del chantaje culturalista que los convierte inevitablemente en procesos de degradación cultural'" (Ford, 1994: 156).

10. Ideas similares también fueron sostenidas por García Canclini. ¿Quién le objetaría la siguiente afirmación sobre los lastres de los años setenta?: "La suma de la influencia frankfurtiana en la caracterización de los medios más el marxismo de manual más la espesa politización de la problemática comunicacional lleva a ver el poder cultural como atributo de un sistema monopólico que, administrado por las transnacionales, la burguesía nacional y los Estados, impondría los valores dominantes a las clases subalternas" (García Canclini, 1989: 16).

con más éxito del deseado fue Jesús Martín-Barbero, paradójicamente cuando lo que intentaba hacer era renovar las posibilidades de la crítica. Ya a principios de los ochenta, en un artículo titulado "Memoria narrativa e industria cultural", publicado en *Comunicación y cultura*, Martín-Barbero sostenía que la cultura de masa solía ser enfocada desde el modelo "culto". Siguiendo a Mattelart y Piemme, sugiere que Adorno y Horkheimer atacarían a la cultura de masas porque atentaba contra cierta sacralización del arte. "Es decir que mirada desde el modelo culto la cultura de masa tiende a ser vista únicamente como el resultado del proceso de industrialización mercantil [...] *impidiendo así comprender y plantearse los efectos estructurales del capitalismo sobre la cultura*" (Martín-Barbero, 1983a: 60; las cursivas son añadidas). La contundencia del juicio no deja de ser sorprendente en tanto vuelve a ser enfatizado al momento de abordar la problemática de la recepción —especialmente entre los sectores populares— y concluir que las "estéticas aristocráticas" han visto en el goce algo de lo cual sospechar. "Es más, para Adorno y demás compañeros de la Escuela de Francfort la verdadera lectura empieza allí donde termina el goce. Quizá esa *negatividad* tenga no poco que ver con su pesimismo apocalíptico y su incapacidad para atisbar las contradicciones que atraviesa la cultura de masa" (Martín-Barbero, 1983a: 66). En este sentido, cabe recordar que en los años sesenta sería clave la aparición del libro de Umberto Eco *Apocalípticos e integrados*, ya que esa dicotomía se constituyó (e incluso sigue operando) como una de las claves de acceso —también esquematizada, más allá de Eco— a las perspectivas de análisis de la cultura contemporánea, en especial en relación con los medios de comunicación. La idea de "pesimismo apocalíptico" parece tener un parentesco con ella. La atribución *a priori* de un carácter globalmente apocalíptico y pesimista para referirse al pensamiento de Frankfurt ha terminado por bloquear la posibilidad de distinguir momentos específicos de sus reflexiones e investigaciones y de tener acceso a las razones y argumentos que le han dado sentido a la idea de "negatividad", ampliamente rechazada sin rebatir sus fundamentos. A su vez, el tratamiento unitario del conjunto de pensadores, aspecto que la no muy acertada denominación "escuela" estimula, también ha desconocido diferencias y matices significativos.

El remate de esta posición se dio en el libro de Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía* (1987), que constituyó una instancia de síntesis de mucho de lo que se venía desarrollando en el campo. Quizá éste haya sido uno de los textos más leídos entre quienes se interesan por estudiar la comunicación en América Latina. Sin duda, su publicación fue una importante puesta al día y un programa de posibles nuevos itinerarios. Pero no sería desacertado decir que el mismo, que constituía un importante punto de partida, más que generar debate pasó a ser casi inobjetable, y no sólo en torno al asunto que nos convoca. En

una variada revisión teórica que atraviesa diferentes posiciones, Martín-Barbero llega a Frankfurt con la idea de una fuerte implicación con América Latina, tanto en el debate de la escuela como en un debate con ella. A pesar de considerarla menos permeable al uso instrumentalista de otras perspectivas de izquierda, su lectura dice tener un "innegable sabor a ajuste de cuentas, sobre todo con el pensamiento de Adorno, que es el que ha tenido entre nosotros mayor penetración y continuidad" (Martín-Barbero, 1987: 49). Lo que le objeta a Adorno y Horkheimer no deja de estar a tono con lo que sostenían Piccini y Nethol, llegando a asociar a Adorno con los aspectos más reaccionarios de Ortega y Gasset en una exposición de la *Teoría estética* que, en la selección de citas y sus cortes, revela una estrategia de lectura cuyo objetivo es atribuirle, de manera unilateral y global, un carácter aristocrático.

A partir de allí la alternativa para Martín-Barbero está en los textos de Walter Benjamin. A diferencia de otros comentaristas latinoamericanos, no reduce a Benjamin a su trabajo sobre la obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica, si bien hace hincapié en él. Están presentes además la idea de experiencia, las transformaciones de la vida urbana, etc. Lo que se sí hace es distinguir a Benjamin de Adorno y de la Escuela de Frankfurt a tal grado que la lectura deja de lado las posibles y productivas conexiones existentes, en especial entre el pensamiento de Benjamin y el de Adorno, con sus debates incluidos. "El debate de fondo" entre ambos queda en Martín-Barbero en una suerte de dicotomía sin puentes. Pero uno de los ejes centrales que dan sentido a la lectura es sostener que con Adorno "lo popular" se vuelve impensable y que esta posibilidad reside en Benjamin. El comentario no mercería objeciones, salvo que la búsqueda de una "teoría" sobre las culturas populares en Adorno es un emprendimiento que de entrada no tentaría a nadie. Sobre este punto nos permitimos una digresión. Cuando en los años ochenta se revisaron las miradas sobre lo popular, en especial sobre las formas en las que los sectores subalternos se vinculan con la cultura de masas, reaparecían, ocultos tras *mediaciones, identidades, tácticas y lecturas activas*, supuestos y aproximaciones similares a los estudios sobre "usos y gratificaciones" de la sociología norteamericana, contra la cual una década antes se había combatido; y no sólo eso, se había proclamado una victoria sobre ella. A su vez, resulta errado atribuir un desconocimiento, por parte de los frankfurtianos, de que existen satisfacción y goce en torno a los consumos culturales; lo que ellos hacían eran denunciar no sólo la falsedad de los modos de solución de las necesidades individuales y colectivas sino también los mecanismos a través de los cuales esas necesidades eran modeladas por la misma racionalidad que después iba a darles una satisfacción tramposa.

Pero lo central en su eje de lectura pasa por otra cuestión. Es la estrategia que propone como hipótesis el alto impacto y la continuidad del pensamiento de Ador-

no entre nosotros. Aunque, ahora bien, a confesión de parte, relevo de pruebas. Cuando en otro trabajo el propio Martín-Barbero expone la configuración de las principales temáticas y conceptos que fueron configurando aspectos del campo en los años setenta, en ningún momento da cuenta de la presencia de Adorno.¹¹ Si ha estado en esa década, y muy presente, la inquietud por las culturas populares que el alto impacto del pensamiento adorniano debía estar, al mismo tiempo, obturando. Quizá este juicio sobre el texto de Martín-Barbero pueda resultar injusto. Sin embargo, el ajuste de cuentas debía hacerse con aquello que los propios latinoamericanos habían pensado, para señalar los límites y posibilidades que se abrían a partir de ciertos nudos problemáticos de la historia intelectual.

En el campo de la comunicación en los años ochenta las tensiones entre los investigadores inclinaron la balanza hacia Benjamin, si bien la Escuela de Frankfurt sigue considerándose una perspectiva básica del campo, aunque ya *sin vigencia*. También el merecido reconocimiento de la figura "trágica" dio lugar a la continuidad de su traducción al español y al portugués como también a ensayos, homenajes, seminarios y suplementos culturales cuyo abordaje detallado merecería un apartado específico.¹² Ahora bien, más allá de esto, si en los setenta existió cierta vulgata en torno a Adorno y Horkheimer, en los ochenta y los noventa también circula una vulgata del pensamiento de Benjamin, más allá de las destacables excepciones. Entre los estudiosos de la comunicación, "La obra de arte en la era de su reproducción técnica" (y algunos otros textos como, por ejemplo, "Breve historia de la fotografía") suele ser a la obra de Benjamin lo que "Iluminismo como mistificación de masas" a la de Horkheimer y Adorno. Difícilmente se hace hincapié en las "Tesis de filosofía de la historia", que en algún sentido quizá nos acercaría de nuevo, de manera peligrosa, a la *Dialéctica del iluminismo* y el conjunto de problemas que, más allá de los debates y tensiones, de nuestro acuerdo o desacuerdo con las diferentes posiciones, dan cuenta de que la importancia de Benjamin, Adorno, Horkheimer, Marcuse

11. Nos referimos al capítulo "Lugar de partida: El debate latinoamericano en el inicio de los años setenta", en *Procesos de comunicación y matrices de cultura* (1990).

12. Sólo a modo de ejemplo se pueden mencionar en Argentina a la revista *Babel* y *La ciudad futura* y los suplementos culturales de los diarios *Clarín*, *Página 12* y *Sur*, que incluso aportaron alguna traducción de textos breves. También se puede mencionar el seminario promovido en Brasil por el Instituto Goethe de São Paulo en 1990 (Siete preguntas a Walter Benjamin), publicado luego como *dossier* en la revista de la Universidad de São Paulo (USP) (núm. 15) y el organizado por la sede Buenos Aires del mismo instituto en 1992 en Argentina, reproducido en *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana* (1993). En ambas oportunidades participaron especialistas latinoamericanos y europeos de reconocida trayectoria.

o Löwenthal radica no tanto en sus aciertos o errores (ambos están presentes en todos ellos) sino en señalar un conjunto de problemas (muchos de ellos apremiantes) y de modos del pensamiento que merecen ser considerados por la reflexión teórica, más aún cuando pretende tener carácter de crítica y evitar que se prohíba la imaginación.

Referencias

- Aricó, J. y M. Leiras (1991). "Benjamin en español", en *Walter Benjamin, el aguafiestas*, suplemento núm.9 de *La ciudad futura*, núm.25-26, Buenos Aires.
- Cohn, Gabriel (1973). *Sociologia da comunicação. Teoria e ideologia*, Livraria Pioneira, São Paulo.
- (1974). "Teoría e ideología en sociología de la comunicación", en *Lenguajes*, núm.1, Buenos Aires.
- Colombo, Eduardo R. (1965): "Prólogo a la segunda edición en castellano", en Adorno, Theodor W. et al, *La personalidad autoritaria*, Proyección, Buenos Aires.
- Entel, Alicia (1994). *Teorías de la comunicación. Cuadros de época y pasiones de sujetos*, Hernandarias, Buenos Aires.
- Ford, Anibal (1994). *Navegaciones, Amorrortu*, Buenos Aires.
- Fuentes Navarro, Raúl (1992). *Un campo cargado de futuro. El estudio de la comunicación en América Latina*, FELAFACS, México.
- García Canclini, Néstor (1989). "Culturas híbridas. El espacio comunicacional como problema interdisciplinario", en *Telos*, núm.19, Fundesco, Madrid.
- Germani, Gino (1989). "Prefacio a la edición castellana", en *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires.
- Jay, Martin (1991). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Buenos Aires.
- Lenarduzzi, Víctor (1998). *Revista Comunicación y Cultura. Itinerarios, ideas y pasiones*, Eudeba, Buenos Aires.
- Marcuse, Herbert (1968). *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona.
- Martín-Barbero, Jesús (1983a). "Retos a la investigación en comunicación en América Latina", en *Comunicación y cultura*, núm.9, UAM-X, México.
- (1983b). "Memoria narrativa e industria cultural", en *Comunicación y cultura*, núm.10, UAM-X, México.
- (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, México.
- (1990). *Procesos de comunicación y matrices de cultura: itinerario para salir de la razón dualista*, Gustavo Gili, México.

- Mattelart, Armand (1996). *La comunicación-mundo*, Siglo XXI, México.
- Merquior, José Guilherme (1969). *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.
- Muraro, Heriberto (1974). *Neocapitalismo y comunicación de masa*, Eudeba, Buenos Aires.
- Pasquali, Antonio (1976). *Comunicación y cultura de masas*, Monte Ávila, Caracas.
- (1990). *Comprender la comunicación*, Monte Ávila, Caracas.
- Piccini, Mabel y Ana María Nethol (1990). *Introducción a la pedagogía de la comunicación*, Trillas, México.
- Pressler, G. (1993). "El perfil de los hechos. Sobre la recepción de Walter Benjamin en el Brasil", en *Sobre Walter Benjamin*, Alianza, Buenos Aires.
- Silva, Ludovico (1971). *Teoría y práctica de la ideología*, Nuestro tiempo, México.
- Traine, M. (1994). "Los vínculos de 'Instituto de investigaciones sociales' de Frankfort con la Universidad de Buenos Aires en los años 30", en *Cuadernos de Filosofía*, núm.40, Buenos Aires.
- Wamba Gaviña, G. (1993). "La recepción de Walter Benjamin en la Argentina", en *Sobre Walter Benjamin*, Alianza, Buenos Aires.

ETICIDAD Y CAMPO COMUNICACIONAL SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO

Muniz Sodré*

Traducción del portugués de
Raúl Fuentes Navarro

La transdisciplinariedad y la "colocación en perspectiva" (o sea, el sesgo "comunicacional" que se acostumbra dar a los temas de la tecnocultura contemporánea) no eliminan el problema de un objeto específico para la investigación y la reflexión en el campo de los estudios de la comunicación y la cultura. El enorme impacto de la llamada "economía digital" sobre el mundo del trabajo y sobre la cultura (en la industria, en la investigación científica, en la educación, en el entretenimiento, las nuevas variables transforman velozmente la vida de las personas) repercute sobre las ciencias sociales que enfrentan el fenómeno mediático, llevándolas a buscar un mejor posicionamiento epistemológico en lo que tiene que ver con el objeto y con el seguimiento de los cambios sociales provocados por los medios y por la realidad virtual.

Cambia de hecho la naturaleza del espacio público, tradicionalmente animado por la política y por la prensa escrita. Ahora, interactúan unas formas tradicionales de representación de la realidad con otras novísimas (lo virtual, el espacio simulativo o telerreal), lo que expande la dimensión tecnocultural, aquella donde se constituyen y se movilizan nuevos sujetos sociales. Transmitido en tiempo real, un formato ya antiguo como el noticiero periodístico se vuelve estratégico en los términos

* Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil.

globalistas del mercado financiero: un pequeño rumor puede repercutir como terremoto en regiones del planeta geográficamente distantes.

Apoyadas en la computadora, las redes y las nuevas tecnologías de lo virtual dejan todavía intacto el concepto de medio, entendido como canalización en vez de inerte "canal" o "vehículo" y ambiente, estructurados con códigos propios. El medio televisivo (con posibilidades de mutación técnica, por ejemplo las predicciones de los especialistas acerca de la "telecomputadora") sigue siendo el punto de apoyo de los medios tradicionales, en tanto que lo virtual y las redes (Internet) apuntan hacia caminos abiertos. Tiempo real y espacio virtual operan el redimensionamiento de la relación espacio-temporal clásica.

Todo esto implica una nueva antropología ético-política de la comunicación, es decir, por una parte el empeño en redescubrir las relaciones entre el hombre y las neotecnologías, tomando en cuenta las transformaciones de la conciencia y del *self* bajo el influjo de un nuevo orden cultural, el simulativo; por otra, el empeño ético-político-antropológico en hacer viable una comprensión de los cambios socioculturales dentro de un horizonte de autocuestionamiento, orientado por la afirmación de la diferencia esencial del hombre, de su singularidad.

Pero todo eso también confirma la hipótesis, ya no tan nueva, de que la sociedad contemporánea (llamada "postindustrial") se rige por la mediatización, es decir, por la tendencia a la virtualización de las relaciones humanas, presente en la articulación del múltiple funcionamiento institucional y de determinadas pautas individuales de conducta con las tecnologías de comunicación. A éstas se debe la multiplicación de las tecnomeditaciones sectoriales.

Es necesario aclarar el alcance del término "mediatización", debido a su diferencia con "mediación" que, a su vez, se distingue sutilmente de "interacción", la forma operativa del proceso mediador. En efecto, toda cultura implica meditaciones simbólicas, como son lenguaje, leyes, arte, etc. En la palabra mediación está presente el significado de la acción de hacer puente o hacer que se comuniquen dos partes (lo que implica diferentes tipos de interacción), pero esto en realidad se desprende de un poder originario de discriminar, de hacer distinciones, que es por lo tanto un lugar simbólico, fundador de todo conocimiento. Por eso el lenguaje es considerado mediación universal.

La mediatización es un orden de meditaciones socialmente realizadas —un tipo particular de interacción, por lo tanto, al que podríamos llamar tecnomeditaciones— caracterizadas por una especie de prótesis tecnológica y mercadológica de la realidad sensible, denominada medio, según Giddens. Se trata de un dispositivo cultural históricamente emergente en un momento en el que el proceso de comunicación es

de manera técnica y mercadológica redefinido por la información, esto es, por un producto al servicio de la ley estructural del valor, también conocida como capital.

Aplicado a un medio, el término prótesis (del griego *prosthenos*, extensión), sin embargo, no designa a algo separado del sujeto, como si fuera un instrumento manipulable, y sí a la forma resultante de una extensión especular o espectral que se habita, como un nuevo mundo, con un ambiente nuevo, un código propio y unas conductas sugeridas. Ya existe, además, algo de especular en toda conducta, como bien observó Goethe al decir que "la conducta es el espejo en el que todos exhiben su imagen".

La canalización implicada en la prótesis mediática tiene, más allá del funcionamiento de un simple espejo, un potencial de transformación de la realidad vivida. Por tanto, es una forma condicionante de la experiencia vivida, con características particulares de temporalidad y de espacialización, pero ciertamente distinta de lo que Kant llamaría, a propósito de tiempo y espacio, una forma *a priori*. La forma mediática condiciona sólo en la medida en la que permite hibridizaciones con otras formas, vigentes en lo real-histórico.

Se trata de la afectación de formas de vida tradicionales por una cualificación de naturaleza informacional, cuya inclinación en el sentido de configurar discursivamente el funcionamiento social en función de vectores mercadológicos y tecnológicos se caracteriza por una prevalencia de la forma (que algunos autores prefieren llamar "código" y otros "medio") sobre los contenidos semánticos.

Los aspectos de hipertrofia de esa forma codificante son los que suscitan las desconfianzas de críticos de la cultura moderna tardía (como Baudrillard), pero también los que atraen el regocijo de otros, como McLuhan, para quien en esa forma-medio está el mensaje mismo, esto es, el contenido. En ella se ponen en primer plano el involucramiento sensorial, la pura relación, el "masaje".

Todo este proceso es una expresión de lo que Giddens llama "reflexividad institucional" —uno de los motores de la modernidad—, o sea, el uso sistemático de la información con vistas a la reproducción de un sistema social. En la modernidad clásica, la reflexividad (filosofía, ciencias sociales, publicismo, etc.) se caracterizaba por una competencia analítica orientada hacia la comprensión de los fenómenos humanos y sociales, la autorreflexividad, exaltada como una demostración de la soberanía del espíritu.

Hoy, el proceso resulta en una mediación social exacerbada: la mediatización, con un espacio propio y relativamente autónomo frente a las formas interactivas presentes en las mediaciones tradicionales. La reflexividad institucional es ahora el reflejo convertido en realidad por las tecnomeditaciones, lo que implica un grado elevado de indiferenciación entre el hombre y su imagen —el individuo es invitado

a vivir, de manera muy poco autorreflexiva, al interior de las tecnomediaciones, cuyo horizonte comunicacional es la interactividad absoluta. A partir de la última posguerra, ese proceso ha alterado costumbres, creencias y hasta afectos, y ahora se completa con la integración entre los mecanismos clásicos de la representación y los dispositivos de lo virtual.

El concepto de mediatización, al contrario del de mediación, no recubre, sin embargo, la totalidad del campo social y sí la de la articulación hibridizante entre las múltiples instituciones (formas relativamente estables de relaciones sociales comprometidas con finalidades humanas globales) y las varias organizaciones de medios, esto es, con actividades regidas por estrictas finalidades tecnológicas y mercadológicas, además culturalmente afinadas con una forma o un código semiótico específico.

La mediatización implica, así, una cualificación particular de la vida, un nuevo modo de presencia del sujeto en el mundo o, pensando en la clasificación aristotélica de las formas de vida, un *bios* específico. En su *Ética a Nicomaco*, Aristóteles concibe tres formas de existencia humana (*bios*) en la *Polis*: *bios theoretikos* (vida contemplativa), *bios politikos* (vida política) y *bios apolautikos* (vida placentera). La mediatización puede pensarse como un nuevo *bios*, una especie de cuarta esfera existencial, con una cualificación cultural propia (una "tecnocultura"), históricamente justificada por el imperativo de la redefinición del espacio público burgués.

La cuestión inicial es saber cómo actúa esa cualificación en términos de influencia o de poder en la construcción de la realidad social (moldeamiento de percepciones, afectos, significaciones, costumbres y producción de efectos políticos), desde los medios tradicionales hasta los novísimos, basados en la interacción en tiempo real y en la posibilidad de creación de espacios artificiales o virtuales.

Ésta es, en verdad, la cuestión central de toda sociología o de toda antropología de la comunicación contemporáneas. Y la mayor parte de las investigaciones realizadas hasta ahora sobre su influencia y efectos, en especial los políticos, ha llevado a la convicción de que los medios son estructuradores o reestructuradores de las percepciones y las cogniciones, y funcionan como una especie de agenda colectiva.

De ahí la hipótesis (académica) norteamericana del *agenda-setting* (McCombs y Shaw, 1972), sobre todo en lo que respecta a los impresos. La palabra agenda es, en latín, un participio futuro pasivo: "(las cosas que) deben ser hechas". Agendar es organizar la pauta de asuntos susceptibles de ser tomados en cuenta de manera individual o colectiva.

No se trata de una mera preocupación de la academia. La pregunta frecuente sobre las posibilidades de la democracia participativa en los medios o sobre sus

poderes de transformación social exige un esclarecimiento preliminar en cuanto a la naturaleza del poder de la información, a su especificidad.

Ya se ha hecho evidente que la democratización (o cualquier punto de fuga para el *status quo* monopolista) no es algo que se obtenga por la multiplicidad técnica de canales ni por una legislación liberal aplicada a las telecomunicaciones; tampoco por la concentración de espacios promovida por las redes cibernéticas, que hace que los "grandes" equivalgan virtualmente a los "pequeños".

Es que la tecnocultura —esa cultura constituida por el mercado y los medios de comunicación, el cuarto *bios*— implica una nueva tecnología perceptiva y mental y, por tanto, un nuevo tipo de relación del individuo con las referencias concretas y con la verdad, o sea, otra condición antropológica. Desde el punto de vista de los medios tradicionales —la televisión y el entretenimiento, básicamente— el poder de la tecnocultura es homólogo (y la homología no se da por azar, pasa por el vector del mercado) a la hegemonía norteamericana en Occidente, la que reside en su capacidad de formar la agenda política y noticiosa internacional, de producir en sus laboratorios e industrias la mayor parte de los objetos de la economía mediática y de atraer las conciencias hacia una forma de vida siempre modernizante, por las vías del liberalismo democrático y del consumo.

De los medios hacia el público no parte sólo una influencia normativa sino principalmente emocional y sensorial, con el telón de fondo de una estetización generalizada de la vida social, donde las identidades personales, los comportamientos y hasta los juicios de naturaleza supuestamente ética pasan por el filtro de una invisible comunidad del gusto, en realidad el gusto "medio", de manera estadística determinado. Se estimula así una extroversión sistemática, en la forma de un emocionalismo desabrido, cuya influencia sensorial —relación de las tecnologías de la comunicación con el aparato perceptivo de los individuos— conforma el sentido de nuestra presencia en el territorio que habitamos, en nuestro espacio humano de realización.

Habitación y costumbres

A ese espacio, dispuesto para la realización o para la acción humana, forma organizativa de las situaciones cotidianas, el griego antiguo le dio el nombre de *ethos* e hizo de él el objeto de una *episteme*, la ética (*Ethiké*). En la palabra *ethos*, y en los diferentes modos como era escrita en griego, resuena el sentido de habitar, con toda la extensión y las conexiones de esa idea. Con ella se designa tanto la morada (Champagne, 1998) como las condiciones, las normas, los actos prácticos que el hombre ejecuta repetidamente y por eso se acostumbra a ellos, al abrigarse en

un espacio determinado. Es la conciencia actuante y objetivada de un grupo social —donde se manifiesta la comprensión histórica del sentido de la existencia— y, por tanto, la instancia de regulación de las identidades individuales y colectivas.

Costumbres, hábitos, reglas, valores, son los materiales que explicitan la vigencia del *ethos* y regulan el sentido común, como bien vio el escritor Adolfo Bioy Casares: "Nuestros hábitos suponen una manera de que sucedan las cosas, una vaga coherencia del mundo" (1968). Siglos atrás, ya para Hume —figura de avanzada del empirismo iluminista inglés, también pensador de la moralidad— todo lo que se infiere de la experiencia es más un efecto del hábito que del raciocinio: "El hábito es, así, el gran guía de la vida humana. Es sólo ese principio el que vuelve útil nuestra experiencia para nosotros y nos hace esperar, en el futuro, una cadena de acontecimientos semejantes a los que ocurrieron en el pasado" (Hume, 1999).

La ética social inmediata o eticidad, la que experimentamos en lo cotidiano de nuestras relaciones con nuestros semejantes, es propiamente la manera (que viene de *manere*, permanecer, morar), la forma de vida de un grupo social específico. Forma social (para la sociología del linaje de Georg Simmel) o forma de vida (Wittgenstein) pueden equivaler a la noción de *ethos*. Y no hay *ethos* sin un ambiente cognitivo que lo dinamice, sin una unidad dinámica de identificaciones de grupo, que es su modo de relación con la singularidad propia, esto es, la cultura; ahí actúan las formas simbólicas que históricamente orientan el conocimiento, la sensibilidad y las acciones de los individuos.

La palabra cultura es empleada aquí, como se ve, en una acepción más amplia que aquella característica de la sociedad occidental, que identificó su *ethos* particular con la idea de universalidad atribuida a su noción de cultura, a su vez colocada en el centro de la experiencia de la modernidad, sea como realidad de un estamento elitista, sea como homogeneización social. El par cultura/civilización se orienta —como bien lo señala Freud en "El malestar en la cultura" (1930)— al sentido de belleza, limpieza, y de "una especie de compulsión por la repetición que, tan pronto como se establece definitivamente un reglamento, decide cuándo, dónde y cómo una cosa debe ser hecha, de modo que en toda circunstancia semejante no haya duda o indecisión".

Tal es la compulsión del orden, otro nombre para este tipo de *ethos*, que genera las normas estructuradoras del principio de realidad, ofreciendo seguridad pero, por lo mismo, restringiendo la libertad individual. El *ethos* de un individuo o de un grupo es la manera o el modo de actuar, esto es, toda la acción rutinaria o acostumbrada, que implica contingencia, o sea, la vida definida por el juego aleatorio de carencias e intereses, en oposición a lo que se presenta como necesario, como deber ser.

Toda repetición modelada de una acción implica también la intervención y el control de la temporalidad, lo que atestigua el modo de presencia del tiempo en el *ethos*. Por esto, la moderna organización técnica de la producción capitalista siempre ha operado sobre la rutina del trabajo. La lógica taylorista del tiempo métrico preveía el cálculo minucioso del tiempo de trabajador en todas las partes de la fábrica. En el fordismo, la división técnica del trabajo mediante una rígida jerarquía piramidal preconizaba la reorganización de las funciones rutinarias. Y si en los tiempos actuales (los de la especialización llamada "flexible") la rutina pierde lugar en la producción, ciertamente resurge, con todo el vigor de los medios, en el consumo.

De un modo general, la ambientación afectiva o sensorial, generada por la repetición inherente a la costumbre contingente o al orden, es de tal modo envolvente y tan importante en la formación del sentimiento de estabilidad psíquica o de fidelidad a valores y principios —la "seguridad ontológica"— que puede confundirse con la propia vida. En ella se constituye el marco de referencias (familiares, productivas, sociales) necesario para los mecanismos psicológicos que organizan las defensas contra las ansiedades existenciales.

Carácter y personalidad se afirman en el *ethos*, en el modo como el sujeto se conduce, actúa o produce. Ahí se instala la conciencia "práctica", de donde parte el control reflexivo sobre la acción de los agentes sociales, la que, al realizarse, puede transformar tanto al sujeto como al objeto. La palabra práctica viene del griego *praxis* (que significa actuar, negociar, hacer algo en favor de sí mismo) y designa, desde Platón, además de la acción inmanente por la cual el sujeto o individuo vivencia el patrón rutinario del *ethos*, la posibilidad de transformarlo en virtud de la finalidad de un bien-actuar o de un bien-hacer.

En la modernidad, a partir de Kant, el bien-actuar pertenece al campo de la razón práctica, es decir, al campo del actuar que mira la cualidad del agente en función de fines "libres", en oposición a los pragmáticos o utilitarios. Pero más allá de todas las motivaciones está el deber de obediencia a un imperativo (categórico) que manda a cada uno actuar de la manera como le gustaría, desde la perspectiva de cualquier ser racional, que los otros actuaran. Ésta es una regla de conducta igualitaria y sometida a lo universal humano. Implica la ley moral, principio definitivo de toda acción, que se deduce de la razón.

En términos kantianos, la ley moral —escudada en el valor fundamental de la humanidad— es un *a priori* del actuar humano. Funda la razón llamada "práctica", en cuyo campo se desarrolla la conciencia modernamente guiada por patrones de benevolencia, ordenación, prudencia, compasión. En lo colectivo, se trata de la opción por la buena costumbre (*mos, moris*, en latín) y en lo individual de la facul-

tad superior de desear, es decir, de producir de manera libre efectos correspondientes a sus representaciones.

Es conocida la confusión entre los términos moral y ética. Moral, como se sabe, es la traducción latina (*moralis*) para el griego *éthikos*, que designa en Aristóteles sus reflexiones sobre el *ethos*, tanto en el sentido de usos y costumbres (por tanto, como convenciones de morada, habitación u ocupación de un espacio) como de atributos de carácter, esto es, virtudes y vicios. Se diferencia de la ética por optar por una estrategia de pensamiento que reserva a la dimensión ética el cuidado del llamado irrecusable de la libertad o la apertura del proyecto humano en su instalación en una determinada realidad histórica.

Aunque la filosofía subsecuente haya dado a la palabra "moral" un alcance mayor que a "costumbre" —lo que muchas veces legitima el empleo indistinto de los términos ética y moral—, este último significado permanece siempre latente; reaparece en Kant (*Sitten*, en *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, donde "costumbre" en verdad equivale a moral) y en Hegel (*Fenomenología del espíritu*, *principios de filosofía del derecho*), quien construyó la idea de una moral superior (*Moralitaet*) con base en la moral de las costumbres y las tradiciones (*Sittlichkeit*, eticidad, moralidad objetiva o aun ética social inmediata). Pero la *Moralitaet* hegeliana es una moralidad subjetiva, al modo del entendimiento kantiano, en tanto que la *Sittlichkeit* implica la objetividad, el "ser dado", de las reglas en comunidades humanas concretas, políticamente gobernadas.

Al insertar el acto libre del hombre en una historicidad (la sociedad y sus instituciones), Hegel se opone a la abstracta moral kantiana, apoyada en reglas o normas deontológicas (el formalismo de los deberes) con curso universal, independientemente de la intención de hacer un bien o realizar un fin. El concepto de eticidad es muy importante en el pensamiento hegeliano porque, al prestar soporte tanto a las caracterizaciones objetivas de las costumbres y del propio estado en cuanto un todo sustancial, como a las subjetivas de deber y virtud, permite la unificación de la subjetividad y la objetividad.

Al juicio moral abstracto, por otro lado, le interesa sólo la conducta apropiada, en el límite indiferente a las ideas, a los fines, a la política. Corresponde históricamente a un nuevo modo de vinculación humana con base en el atomismo de los derechos y en su reunificación por la voluntad (noción por eso mismo importante en la doctrina kantiana) de todos, es decir, por la soberanía popular.

Ese tipo de juicio tiene prevalencia sobre cualquier otro horizonte ético-político, lo que explica en parte su adecuación al orden social contemporáneo, regido por el universalismo de los derechos individuales y por el imperativo de optimizar la producción y el consumo, en detrimento de otros fines humanos.

Es un hecho observable que la sociedad contemporánea determina e integra su práctica relacional por medio de la elección individualista en cuanto a comportamientos y modos de pensar. Moral es un nombre históricamente consolidado para la expresión básica y determinante del juicio sobre lo que, en acciones y pensamientos, es bueno o malo. Se presenta, así, como un paradigma de reglas y puntos de vista o como un conjunto sistemático de normas del fuero interior, con el que se identifican grupos e individuos.

Lo que hay en la vida práctica, por tanto, es meramente una diversidad de "morales" o moralidades, esto es, de conjuntos de reglas de acción y conducta asumidos por diferentes estratos sociales o, si no, de códigos deontológicos vigentes en el ámbito corporativo/empresarial. En términos más claros, en la diferenciación típica de la sociedad secular moderna un grupo específico puede tener, como base de su identificación cualitativa, un paradigma de valores rechazado por otro grupo. Como no existe consenso absoluto sobre el juicio moral, se impone el derecho o la legalidad.

Pero la obligación moral permanece latente; representa una interpelación, anónima o colectiva, a la conciencia del sujeto social. Es siempre la palabra de otro, que se impone. Puede tener como vehículo cualquier instancia pero su fuerza suele partir, en la modernidad, de la institucionalización de la experiencia religiosa o de la palabra de quienes se autorizan como portavoces de estructuras inmutables e intemporales.

La fuerza de lo profético o de lo parainstitucional presente en esos discursos, que pretenden reflejar la voluntad de Dios o de un absoluto, está siempre ligada a una moral. Calvino, el reformador, se imponía moralmente como "la boca de Dios" y competía en influencia político-social con los poderes institucionales.

Ese discurso político-religioso con fuerza moral se trasmuta al final en revuelta política y, en la contemporaneidad, en *ethos* de los medios de comunicación. La mediatización de la sociedad ofrece la perspectiva de un eticismo vicario o paralelo, atravesado por imposiciones del orden de "tener que" y de "deber", susceptible de configurar una circularidad de naturaleza moral, con fundamento en la tecnología y en el mercado.

Ya no se trata, por lo tanto, de la moral represiva que imponía, en términos freudianos, "grandes sacrificios" a la sexualidad y a las ansias de libertad individual —la misma moralidad represiva que, en la "primera" modernidad, realizaba las constricciones civilizatorias— y sí de una eticidad impositiva, que exalta el deseo individual para capturarlo, en nombre de la cualificación existencial orientada por el mercado. Llamar la atención, atraer y mantener sobre uno mismo la mirada del otro, se convierte en un valor moral.

Los medios son llevados así, como cuarta esfera existencial o cuarto *bios* aristotélico, a poner en escena una nueva moralidad objetiva, pautada por la creación de una eticidad (en el sentido, parcialmente hegeliano, de costumbres y rutinas socialmente dadas) vicaria y de contenidos "costumbristas" (desde la producción de lo "actual" hasta la reiteración de una atmósfera familiar en formas de vida variadas), a partir de ensayos, "negociaciones" discursivas o interfaces con el *ethos* tradicional.

Dicha eticidad se vuelve una especie de soporte de la conciencia práctica en la medida en la que los flujos informativos actúan como interfaz, reorganizan o hasta inventan rutinas inscritas en el espacio-tiempo existencial. La propia recepción o consumo de los productos mediáticos puede verse como una actividad rutinaria, integrada en otras que son características de la vida cotidiana, todo con un contenido moral propio que corresponde, por un lado, al *ethos* individualista del universalismo jurídico (el formalismo de los derechos humanos o de la supuesta igualdad de todos ante la ley) y, por otro, a la equivalencia abstracta de los sujetos de intercambio en la economía monetaria.

Es lo que se explicita en la realidad del mercado: el sujeto es siempre individual y sólo existe socialmente en tanto tenga algo para comprar o vender, o por lo menos así lo piense. Pero al mismo tiempo se trata de un contenido idéntico al de la profecía, por ofrecerse, en último análisis, como punto de vista absoluto (por omnividente y ubicuo) sobre el mundo, como una especie de "boca de Dios".

Tal vez para algunos podrá parecer inadecuada la aplicación de la noción de moral a lo que se viene discutiendo. Un contrargumento probable es que la actitud de adhesión a los medios no se define como una exigencia intersubjetiva y que por ende no pertenece a la moral. A esto se podría responder que los medios, en tanto sintaxis de un nuevo modo de organización social y agendamiento universalista, implican una cualificación especial de la vida y por lo tanto un orden subrepticio de exigencias en lo que respecta a los valores, a partir de una intersubjetividad simulada y paralela.

Otro argumento contrario sería el de que la idea de moral trae a la conciencia connotaciones de imperatividad en la dirección de la actitud virtuosa, con sanciones implícitas. Es preciso, sin embargo, tener en cuenta que un principio moral, a pesar de Kant, no es exclusivamente imperativo, es decir, no se reduce al enunciado de una conducta obligatoria, del tipo "todos deben andar vestidos en público", característica de las convenciones sociales, aunque la idea de un acuerdo pueda estar latente en toda moralidad.

El lenguaje de la moral es en esencia prescriptivista (algo así como el contenido imperativo de una receta médica), lo que implica pensarlo, más allá de la obligato-

riedad pura y simple, como una orientación racional o lógicamente justificable sobre posibilidades de conducta y dependiente de un querer personal.

La prescripción moral, con presuposiciones lógicas (haga de tal modo, porque es "moderno", porque es "lo mejor", etc., según la lógica de la inserción social en la contemporaneidad), está implícita en el discurso mediático. No existe sanción externa o explícita para la falta de observación de esa prescripción, pero está implícita la vergüenza (hecho interno), consecuente con la autodesvalorización estética, la inadecuación personal a un patrón (Kant, s.f.) Es el patrón identitario valorizado el que va a permitir al individuo alcanzar un grado óptimo de reconocimiento social.

La eticidad moralista de los medios es de hecho pensable como manifestación particular de una "ética material", tal como la entiende Scheler, al sostener que "toda ética material es forzosamente hedonismo y se funda en la existencia de estados de placer sensible producidos por los objetos". De ahí la heteronomía de esa ética (su dependencia del mercado) y su colocación de la persona al servicio de sus propios estados emocionales o de las "cosas-bienes", llamadas mercancías. El "bien" que se incluye en el nexo causal de las cosas reales es el acto de consumo.

Pero la prescripción moral-mediática es difusa, sin linealidad discursiva ni reglamento explícito, en cierto modo semejante a lo que Lyotard llama diferendo, esto es, una situación carente de regla de juicio estable, incapaz de solucionar un conflicto. Es semejante también, vale observar, a la lógica no-secuencial o "caótica" del hipertexto cibernético, ante el cual la postura cognitiva más adecuada al usuario es la "exploración" interpretativa, en vez de la deducción de verdades. Ninguna jerarquía discursiva organiza los regímenes heterogéneos de expresiones de los medios, así como no existe un agendamiento homogéneo de sus contenidos.

En la construcción del objeto comunicacional, es preciso tomar en cuenta ese tipo de lógica, más hermenéutica que propiamente epistemológica, en el sentido tradicional y "kuhniano" del término. Desde esta perspectiva, la historia de las tecnologías y de las culturas, la política y la ética (la reflexión nomotética levantada dentro del campo filosófico) deberán ser enfatizadas como plataformas del campo comunicacional.

Referencias

- Bioy Casares, Adolfo (1968). *La invención de Morel*, Emecé, Buenos Aires.
Champagne, Patrick (1998). *Formar a opinião: o novo jogo política*, Vozes, Petrópolis.

- Hume, David (1999). *Investigação sobre o entendimento humano*, UNESP, São Paulo (en español: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 1980).
- Kant, Immanuel (s.f.) *Crítica da razão pratica*, Ed. e Publicações Brasil, São Paulo (en español: *Crítica de la razón práctica*, Porrúa/UAM-I, México, 2001).
- McCoombs, Maxwell y Donald Shaw (1972), "The agenda-setting function of mass media", en *Public Opinion Quarterly*, vol.36, núm.72.
- Shumpeter, Joseph (1965), *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, París.

NOTAS PARA UNA ANTROPOLOGÍA DIALÉCTICA¹

Alicia Entel*

Un problema que la investigación de las ciencias sociales no ha encarado bien es la necesaria y permanente tensión entre lo uno y lo múltiple, el individuo y la historia, lo micro y lo macro, lo particular y las totalizaciones, los sujetos y la realidad. Suele advertirse en ciertas épocas una especie de movimiento pendular entre la ambición de encontrar categorías que den cuenta de la totalidad de las prácticas sociales humanas y la resignación a comprender o meramente divisar rasgos particulares, fragmentos, nudos.

La gran aportación del materialismo dialéctico en el siglo XIX ha sido definitiva para comprender que hasta un detalle es el producto de múltiples determinaciones en las que están presentes el proceso de negatividad y las contradicciones. Reducido a sus aspectos sustantivos —es decir historia y dialéctica— o sometido a mecanismos de reificación, el método dialéctico mismo parece fuera de la mira de las ciencias sociales hoy. Más aún, en la vida universitaria suele ser proclamado, pero no siempre utilizado. También se adjudica la responsabilidad de esta ausencia a

* Universidad de Buenos Aires, Argentina.

1. Las reflexiones en este texto se vinculan con el proyecto de investigación "Comunicación y conocimiento. Estudio histórico del video como matriz cognitiva y de visiones de mundo en las culturas de fin de siglo", que se realizó con el auspicio de la Secretaría de Investigación y Formación de Recursos Humanos de la Universidad Nacional de Entre Ríos.

cuestiones históricas. Todo parece girar en torno a la caída de la Unión Soviética. Sin embargo, el muro que cayó hace más de una década era, a nuestro entender, el que dividía capitalismo de estado altamente concentrado y capitalismo con miras al mercado. En ambos casos, el materialismo dialéctico estaba ausente.

Desde este punto de vista se ha retomado y tratado de repensar una perspectiva que Horkheimer y Adorno denominan antropología dialéctica,² y que consideramos muy útil para ensanchar el campo de la investigación de las ciencias sociales. Para su reconstrucción serán referencia las *Tesis de filosofía de la historia*, de Walter Benjamin (1982), las conferencias iniciales de Adorno, reunidas en *Actualidad de la filosofía* (1991), su *Dialéctica negativa* (1975) y la propia *Dialéctica del iluminismo*, de Adorno y Horkheimer (1971). Por otra parte, en esta constelación, textos interpretativos como *El hombre del renacimiento*, de Agnes Heller (1980) o sus ensayos en *Políticas de la postmodernidad* (1989) permiten encontrar afinidades que convocan al asombro, en la trilogía que forman la historia, la dialéctica y las subjetividades.

La sustituibilidad

Los modos socialmente legitimados de pensar no son producto de la casualidad. La afirmación de que el nacimiento de las ciencias, incluso de las sociales, ha sido acompañado por el reemplazo de los procesos de abstracción por los de sustituibilidad fue desarrollada por Adorno en forma de una interesante genealogía.

A partir de la capacidad humana para representar y sustituir, Adorno explica cómo en comunidades tradicionales o en la antigüedad griega a los fenómenos naturales se los invocó con el nombre de una divinidad, así como se trató de conjurarlos a través de rituales. Ahora bien, la sustituibilidad encontraba sus límites en los propios límites corporales o imaginarios del particular aludido. La sustitución era *específica*. A su vez, el sujeto cognoscente —brujo, sabio, anciano, etc.— pasaba por un proceso en el que se mimetizaba con su objeto y hasta se diluía como sujeto, para ser uno más en la naturaleza. En verdad no se concebía como sujeto ni como individuo; no había ansia de posesión sino más bien la idea de que existían rupturas permanentes que debían ser reparadas para restablecer un supuesto e imaginario orden de la naturaleza, usando rituales, invocaciones y nombres.

2. En la introducción a la *Dialéctica del iluminismo*, al dar una breve síntesis del proyecto del libro, mencionan a la última parte de esta manera: "En la última sección se publican apuntes y esbozos que en parte entran dentro de la corriente teórica de los ensayos precedentes, pero que no podían hallar su puesto en ellos, y en parte dibujan provisoriamente problemas objeto de trabajo futuro. Se refieren en su mayor parte a una antropología dialéctica" (Horkheimer y Adorno, 1971: 14).

La modernidad, en cambio, consideró un avance nombrar abarcando, con la misma fórmula, a una pluralidad de individuos o casos particulares. Como refieren Horkheimer y Adorno, el iluminismo igualó al "animal totémico", los "sueños del visionario" y lo "absoluto". Se consideró exitosa a la fórmula que abarcara un universo mayor, aunque en tal proceso diera muerte a las peculiaridades, el cuerpo, las resistencias, lo inigualable. Se creó un auténtico trabajo industrial para las elaboraciones cognitivas: a mayor campo involucrado, más éxito se obtendría, no por las supuestas verdades elaboradas, punto de argumentación tan reiterado y, en verdad, tan dudoso, sino por los procesos plurales y las resistencias reprimidas.

Cabe, no obstante, una aclaración: habría que diferenciar entre sustitución y abstracción. La primera reemplaza, subsume y elimina a través, sobre todo, de procedimientos de acumulación y disyunción. El proceso de abstracción, en cambio, necesita incluir la negatividad y no infiere a través de disyunciones. Walter Benjamin, en uno de los textos de "Sombras breves", dice: "lo decisivo no es la prosecución de conocimiento a conocimiento, sino el salto en cada uno de ellos. El salto es la marca imperceptible de autenticidad que los distingue de las mercancías en serie elaboradas según un patrón" (Benjamin, 1982: 150). Salto, vacío, negatividad, duda, incertidumbre, con distintos nombres, algunos con la denotación de la angustia, otros con la percepción espacial del *no* como vacío, todos dan cuenta de la negatividad presente en la abstracción como proceso. Ni siquiera el fantástico e ilusorio (Heller, 1989) edificio hegeliano se privó de abstraer incorporando negatividad: el espíritu subsume al cuerpo, no lo anula. Además, abstraer no quiere decir igualar ni caer en el equívoco de que todo da igual. Hay una mirada, una posición de sujeto histórico que valora. Hay una ética.

Desde otra mirada, la de Jean Piaget, tan divulgada y amplificada, la abstracción no sólo nunca es mera sustitución sino que a su vez resulta diferente si se trata de la abstracción empírica o si se trata de la reflexionante, una referida a objetos físicos, materiales; otra vinculada con actividades cognitivas del sujeto, como esquemas y coordinaciones de acciones, estructuras, etc. A su vez Piaget, denomina "reflexamiento" a la mera trasposición a un plano "superior", en tanto que a la suerte de reorganización que se produce no siempre de manera armónica la denomina "reflexión" (Piaget, 1979: 6).

Se comprende entonces que hay diferencias sustantivas entre sustituir y abstraer y que también la mirada investigativa debe ser diferente si las reconoce. O, para decirlo según Benjamin, hasta en el mínimo detalle de la realidad bajo la lupa puede reconocerse un mundo. Como señaló Adorno acerca de Benjamin:

[...] no le preocupaba tanto reconstruir la totalidad de la sociedad burguesa como ponerla bajo la lupa como algo deslumbrado, natural, difuso. A este respecto, su método micrológico y fragmentario (*sic*) nunca se apropió del todo de la idea de la mediación universal, que tanto en Hegel como en Marx fundamenta la totalidad. Se mantuvo impertérrito en su principio de que la más mínima célula de realidad contemplada equilibra con su peso el resto del mundo (Adorno, 1975: 21).

Se comprende también que no es edificante pero sí necesario permanecer en la tensión, descifrar, mantenerse, aunque sea por instantes, incluso en el angustiante reconocimiento de la aporía, soñando la catarsis. ¿Acaso no hay elaboración de conocimiento a través de la tragedia?

Adorno y Horkheimer dieron además cuenta de que el pensamiento, en vías de idear la máquina de sustitución más perfecta, también se sustituía a sí mismo. Lograba el control total pero también se mataba a sí mismo y mataba la esperanza. Desandar este camino resulta crucial para las ciencias sociales.

Ya, como se vio, en el pensamiento benjaminiano se encuentran atisbos de lo que se puede llamar microdialéctica, una dimensión sustantiva de lo que se puede rastrear acerca de la antropología dialéctica. Superando las perspectivas que, desde Platón, eligieron pares dicotómicos para separar lo considerado falso de lo verdadero, por ejemplo el par mundo inteligible-mundo sensible, Benjamin, en más de un texto, relaciona experiencia del ver y de la imagen con el saber. Se trata sin duda de un ver peculiar, cuya densidad equivale a advertir radiográficamente las circunstancias, las vicisitudes y la historia encerradas en un objeto. Por otra parte, no se legitima la soberbia del sujeto que conoce. Su saber ha de ser una iluminación profana, cuyo destello tiene la provisoriedad de lo histórico, como indica Benjamin:

Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo tal y como verdaderamente ha sido. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado tal y como se le presenta de improviso al sujeto histórico en el instante de peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante [...] (Benjamin, 1982: 180).

Para imaginar cómo se instituiría esa antropología dialéctica baste recordar la *Obra de los pasajes*. Como en una estrella de haces convergentes se podían asociar allí, según Adorno, "Política y Metafísica, Teología y Materialismo, Mito y Modernidad,

materia carente de intención y especulación extravagante [...] Todos los caminos de la ciudad de Benjamin convergían en el plano del libro sobre París como en su *Etoile*" (Adorno, 1975).

A su vez, la idea de que el materialista histórico le pasa a la historia "el cepillo a contrapelo" (Benjamin, 1982) alimenta un compromiso que no cesa en su esfuerzo contra el conformismo. No en vano se ha tornado emblemática la frase de que "jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie".

Por si quedara algún rastro de linealidad no dialéctica o de constructivismo automatizado en el razonamiento, Benjamin incluye en sus *Tesis de filosofía de la historia* una crítica al historicismo, entendido como mero procedimiento aditivo de una masa de hechos para llenar un supuesto tiempo homogéneo y vacío. Y apoya la idea de una construcción donde está presente "no sólo el movimiento de las ideas, sino también su detención". Cuando el pensamiento se para de golpe en una constelación saturada de tensiones, "le propina a ésta un golpe por el cual cristaliza en mónada". El materialista dialéctico se acerca a esa mónada y en su estructura reconoce el signo de una detención mesiánica de los sucesos o, dicho de otra manera, de una coyuntura revolucionaria en la lucha en favor del pasado oprimido. La percibe para hacer que una determinada época salte del curso homogéneo de la historia. Del mismo modo hace saltar a una determinada vida de una época y a una obra determinada de la obra de una vida. El alcance de su procedimiento consiste en que la obra de una vida está conservada y suspendida en la obra; en la obra de una vida la época y en la época el decurso completo de la historia (Benjamin, 1982: 190).

Como en los círculos concéntricos que dibuja una piedra al caer al agua, el pensamiento se expande y se oculta siempre en movimiento. El materialista dialéctico toma la iniciativa, casi mesiánica, de retomar las constelaciones e intentar iluminar las contradicciones. Casi mesiánica, en efecto, y redentora.

Pero se trata de una hermenéutica histórica que por lo tanto no puede cuajar en ninguna esencia y en la tensión con una búsqueda casi sin fin.

Las constelaciones

Llegado a este punto, el razonamiento que intenta la reconstrucción de una antropología dialéctica puede avanzar hacia otro concepto, que Adorno no sólo aprendió de Benjamin sino que también formaba parte del clima filosófico que ambos frecuentaban. Se trata del de constelación. Como señala Adorno:

El único saber capaz de liberar la historia encerrada en el objeto es el que tiene en cuenta, actualiza y concentra algo ya sabido transformándolo. Conocer el

objeto con su constelación es saber el proceso que ha acumulado. El pensamiento teórico rodea en forma de constelación al concepto que quiere abrir, esperando que salte de golpe un poco como la cerradura de una refinada caja fuerte: no con una sola llave o un solo número, sino gracias a una combinación de números (Adorno, 1975:166).

Tal vez, para equilibrar el imperio de la racionalidad instrumental, tanto Benjamin como Adorno hayan tenido que elaborar metáforas de corte enigmático y, a veces, de evocación mística. El término constelación que, como refiere el mismo Adorno, se vincula más con la astrología que con las ciencias tradicionales, condensa también la provocación y la intención de trasvasar la porosidad disciplinar e instalarla en las necesidades históricas de repensar el mundo desde otros lugares; de buscar, en definitiva, nuevos horizontes de comprensión.

En verdad, algunos trabajos de Benjamin y Adorno —tal vez no todos— resultan paradigmáticos de esta perspectiva. Por ejemplo, como ya se señaló, la inacabada *Obra de los pasajes*, de Benjamin. Pero, en esta línea de indagación, puede también mencionarse el trabajo *El hombre del renacimiento*, de Heller (1980). La autora desarrolla la genealogía del concepto dinámico de hombre que se expandió en el renacimiento. Se trata de un intento, felizmente logrado, de dar cuenta de las profundas transformaciones provocadas por procesos económicos y políticos, al tiempo que se realiza un minucioso análisis de los cambios en las subjetividades. Con fuentes provenientes de la sociología, la historia y la literatura se reconstruye un ver/saber acerca de cómo se va generando la idea de que *el hombre se va haciendo a sí mismo*, noción dinámica para el hombre y a la vez desafiante, ya que va configurando también nuevas incertidumbres.

La concepción dinámica de hombre sentó las bases para la extensión de la idea de futuro y atravesó órdenes de diversa índole, como el trabajo, la socialidad, la libertad, la conciencia, incluso el conocimiento. Según Heller, la nueva antropología filosófica generada en el renacimiento albergaba: "La secularización de la filosofía natural, la revisión del trabajo y de la tecnología, y el análisis de los procesos cognoscitivos". A su vez, la humanidad "descubría la magnificencia, las maravillas de su propio mundo" (Heller, 1980: 382).

Heller precisa una cuestión fundamental, que se iría decantando con el transcurso de la revolución renacentista: "[...] estaban unidas filosofía natural, ciencias naturales y experiencia de la naturaleza. Cada descubrimiento ponía en movimiento a la totalidad del hombre. Redescubrir las maravillas de lo existente ayudaba al propio redescubrirse" (Heller, 1980: 388).

Sin alentar una visión idealizada del renacimiento, Heller intenta consolidar la convicción de que la humanidad que impulsó el renacimiento fue transformándose en otra —como construcción humana— y que por esta vía el desarrollo de la ciencia moderna también olvidó descubrimientos del renacimiento acerca del individuo.

Para Lukács —referido por Heller— en la antigüedad la relación emocional con la cosa era una excepción.³ Incluso la filosofía naturalista era de una fría objetividad. Sólo Platón manifestaría una relación de empatía con la "cosa en sí"; "las ideas en sí mismas son las formas puras de los valores supremos (Bien, Verdad, Belleza). Para Platón el conocimiento de la cosa en sí es inseparable de su experiencia".

Por ese camino, el cristianismo tornó a la cosa en sí en Dios. "El mundo podía tornarse objeto de culto, aunque únicamente en tanto que creación de Dios", dice Heller. En este caso, la experiencia no se identifica con conocimiento, como en Platón, sino que más bien constituiría su condición y, además, su sustituto. Tal proceder ha resultado casi la metáfora anticipatoria de la ciencia moderna. Pero antes de que esto se produjera, un triple proceso atravesó a los intelectuales y artistas del renacimiento en su relación con la naturaleza. Agnes Heller lo precisa con los términos "desantropomorfización", "desantropocentrización" y "desantropologización". Tal proceso se fue llevando a cabo, a veces, a través de un invisible alejamiento de la empatía con la naturaleza. Como advierte Heller: "no se podría completar el proceso desantropologizador mientras sobreviviese la relación patética (de *pathos*) con la cosa en sí, mientras el conocimiento no se separase de la experiencia emocional" (Heller, 1980: 390).

A pesar de lo que suele decirse, para esta autora la filosofía renacentista fue esencialmente antropomórfica, cuando se compara no ya con la concepción teológica del mundo sino con las modernas ciencias naturales o el pensamiento del siglo XVII. Con base en el mismo pensamiento renacentista se fue desplegando un proceso desantropomorfizador. Al principio se mantuvieron la necesidad de armonía y la imagen estética del mundo, así como la tendencia a la alegoría, típicas del renacimiento. Sin embargo, la realidad y la naturaleza comenzaron a abandonar, en el imaginario de los estudiosos, la estructura orgánica, y se fue afianzando la estructura mecánica inspirada en Kepler.

La concepción kepleriana del mundo no aprecia a éste como un ser vivo y divino, sino como un mecanismo de relojería divino. Su armonía no es orgánica

3. Dudamos de la llamada "objetividad" en el mundo de los filósofos presocráticos. Incluimos esta reflexión de Lukács porque resulta productiva para comprender el razonamiento de Heller vinculado con la desantropomorfización del universo.

sino mecánica. El principio que movía el universo y que para la mayoría de los pensadores renacentistas no era otro que el espíritu, el alma del mundo [...] la unión dinámica de las energías del alma y del cuerpo, ese mismo principio se convirtió en mecánico con Kepler (Heller, 1980: 390).

Esta profunda transformación en el idear —como se dijo al comienzo— no dejó inmune al conocimiento. Y ocurrió algo más profundo: una naturaleza privada de “alma”, de “Dios” y de “fuerza” no podía contener en sí valores objetivos ni jerarquía axiológica. No se trató entonces sólo de una transformación en las metáforas para nombrar—conocer la naturaleza o de un cambio de imaginarios. Tal descentramiento, *a posteriori* del renacimiento, reflejó también un desentenderse de la dimensión ética involucrada en el conocimiento de la naturaleza. Se puede agregar que de aquí a la consideración de la naturaleza y de lo otro, en general, como lo controlable y consumible, no hubo demasiados pasos. En este sentido, los derroteros que marca Heller permiten —con su permanente dialéctica individuo—historia, subjetividades—mundos— agregar indicios a la construcción de una antropología dialéctica.

Referencias

- Adorno, Theodor W. (1975). *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid.
— (1991). *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona.
Benjamin, Walter (1982). *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires.
Heller, Agnes (1980). *El hombre del renacimiento*, Península, Barcelona.
— (1989). *Políticas de la postmodernidad*, Península, Barcelona.
Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1971). *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires.
Piaget, Jean (1979). *Investigaciones sobre la abstracción reflexionante*, vol.I, Huemul, Buenos Aires.

LA CONTEMPORANEIDAD COMO EDAD-MEDIA¹

Antonio Albino
Canelas Rubim*

Traducción del portugués de
Raúl Fuentes Navarro

Uno de los desafíos más esenciales para pensar la comunicación en la actualidad sin duda tiene que ver con la rigurosa comprensión del lugar que ocupa la comunicación, en especial en su versión mediática, en el mundo contemporáneo. El imprescindible tema de la incidencia de la comunicación en la sociabilidad y de las modalidades de su conexión con la contemporaneidad ha movilizado a un núcleo plural y disonante de pensadores de la actualidad, pertenecientes o no al área de estudios de las teorías de la comunicación. No parece ser mera coincidencia la recurrencia de expresiones como "aldea global" (McLuhan), "era de la información", "sociedad red" (Manuel Castells), "sociedad informática" (Adam Schaff), "sociedad de la información" (David Lyon, Krishan Kumar, entre otros), "sociedad conquistada por la comunicación" (Bernard Miège), "sociedad de la comunicación" o "sociedad de los *mass media*" (Gianni Vattimo), "sociedad de la información o de la comunicación" (Ismar de Oliveira Soares), "sociedad mediocéntrica" (Venício Arthur de Lima), "capitalismo de la información" (Frederick Jameson) y "planeta-

* Universidade Federal da Bahia, Brasil.

1. En la expresión edad-*media*, el autor recurre a la ambigüedad del término *media* (plural en latín de *medium*), que se usa en inglés y, cada vez más en otros idiomas (en portugués, *mídia*) para denominar lo que en español sigue traducándose predominantemente como "medios". El título del artículo, por lo tanto, juega con la referencia al medioevo y a la "Edad de los medios".

media" (Dênis de Moraes). Todas estas denominaciones, entre muchas otras posibles, han sido evocadas con insistencia para hablar de lo contemporáneo. Más allá de los nombres, el persistente trabajo de hacer y deshacer las articulaciones entre la actualidad, la situación presente del capitalismo, el malestar de la modernidad y el ambiente comunicacional, ha animado de manera sistemática a una pléyade de autores bastante dispares, sean modernos, posmodernos, neomodernos; integrados o críticos.

A pesar de esta diversidad de concepciones teóricas e ideológicas, un dato común aparece como fundamental para la investigación y para este nuevo encuadre de los estudios: la comprensión de la contemporaneidad como una sociedad estructurada y ambientada por la comunicación; como una verdadera edad-*media*, por sus profundas resonancias sobre la sociabilidad contemporánea en sus diversos campos.

Una sociabilidad estructurada y ambientada por los medios

Se hace necesaria, sin más, una rápida digresión acerca del carácter estructurante de la comunicación, sobre todo en su versión mediática, en la sociedad contemporánea. Una primera incursión puede ser tejida en una interlocución crítica con el marxismo, pues este pensamiento ha insistido, en general, en el lugar "superestructural" de la comunicación, casi siempre asimilada en esa tradición con nociones como ideología, aparatos ideológicos (Gramsci), aparatos ideológicos de estado (Althusser), etc. Esta inscripción "superestructural", aunque condicione lo social, supone siempre una determinación "en última instancia" de la infraestructura, conformada por la conjunción de fuerzas productivas y relaciones de producción.

Cabe señalar, sin la pretensión de avanzar en un orden lógico, algunas de las interfaces que en la actualidad buscan articular a la comunicación con la infraestructura económica a partir de miradas teóricas diversas, incluso no siempre compatibles entre sí. Tales perspectivas, no necesariamente asumidas en este trabajo, demuestran en su pluralidad un encaje cada vez más vigoroso entre medios y economía. La convergencia entre comunicación, telecomunicaciones e informática aparece entre los sectores económicos más dinámicos del capitalismo en la actualidad. La comunicación mediática y su correlativa cultura mediatizada han sido destacadas por muchos autores (Mike Featherstone y Wilson Dizard Jr, por ejemplo) como una de las industrias capitalistas más significativas y en mayor expansión en el mundo contemporáneo. Pasando de la producción al consumo, numerosos estudios (como los de Herbert Schiller) han subrayado la asociación esencial de los medios con el desarrollo capitalista y su difusión, forjando una sociedad de consumo. Jean

Braudillard, en sus primeros e interesantes trabajos, al analizar la economía política del signo y la sociedad de consumo desarrolla sus nociones de valor signo y de valor símbolo como nuevas figuras a ser incorporadas en el entendimiento de la reproducción del capitalismo avanzado. La repercusión de la comunicación y la cultura mediatizadas puede ser señalada, en un sentido más amplio, como la incidencia sobre un nuevo modo de vida (el capitalista) o como expresión de los actualísimos procesos de globalización económica, a través de redes-soporte de los flujos de informaciones financieras y de los capitales, en los mercados planetarizados (Castells). Por último, los medios pueden mantenerse, a través de la publicidad, como viabilizadores de la competencia capitalista en su modalidad actual. La mención de estos momentos de interacción entre capitalismo y comunicación obviamente hace recordar apenas algunos de los tópicos posibles, pero sin duda sugiere la superación de una concepción sólo "superestructural" de la comunicación.

Detenerse y profundizar en la reflexión sobre el último de estos aspectos puede ayudar a elucidar el giro imprescindible que deben efectuar los estudios que buscan comprender hoy las relaciones no sólo entre comunicación y economía sino también, por extensión, entre comunicación y sociedad. Es indispensable considerar el paso de una competencia capitalista con base en los precios, que realizaba la transformación del producto en mercancía únicamente mediante el mercado, a un nuevo modelo de competencia, predominante en la fase monopolista del capitalismo, detectada por Paul Baran y Paul Sweezy, en la cual las marcas gobiernan la competencia, subsumiendo a aquella con base en los precios. Esta trasmutación, fundamental para la configuración de una "obsolescencia planificada", de una "sociedad del consumo" y del capitalismo tardío, introdujo a la comunicación, a través sobre todo de su modalidad publicitaria, en el inicio de la dinámica de reproducción del propio capitalismo. Ahora, en los tiempos neoliberales de endiosamiento del mercado, paradójicamente se vuelve imposible la metamorfosis del producto en mercancía recurriendo sólo al mercado, en su acepción clásica de un capitalismo competitivo. La publicidad y la marca —con su poder, como señala Pinho— adquieren el *status* esencial de viabilizadores de esta metamorfosis, componentes inmanentes del mercado en el capitalismo tardío. Se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que sin publicidad ni marca, y por lo tanto sin comunicación, en situaciones normales de la vida capitalista, un producto no puede ser transformado en mercancía. En consecuencia, la realización del valor y la reproducción capitalista misma se encuentran comprometidas en un primer nivel comunicacional.

Aceptar estos análisis, aunque sea en parte, implica una revisión radical del lugar atribuido a la comunicación en su inserción social. Al contrario de la antigua locali-

zación "superestructural" —recurrente incluso en autores no marxistas— la comunicación y su derivada cultura mediática pasan a ocupar también un estatuto, para continuar con las metáforas marxistas, de componente "infraestructural", por ser imprescindible para la realización y reproducción (inclusive económica) del capitalismo.

Antes de esto, ya Theodor Adorno y Max Horkheimer habían detectado la subsunción de la producción de la cultura en una dinámica de producción eminentemente capitalista, a través de la formulación del concepto de industria cultural. Este concepto, muchas veces muy mal comprendido, en su esencia denuncia la preponderancia de la lógica de la mercancía ("industria") y la consecuente subordinación a ella de la lógica específicamente cultural, configurando así una producción (capitalista) de bienes simbólicos. Esto es, apunta a la expansión del capitalismo como modo de producción, ahora ya no limitado a la producción de bienes materiales, como sucedía desde el siglo XVII, sino incorporando también sectores cada vez más significativos de bienes simbólicos, desde el siglo XIX y, en especial, en el siglo XX. Aunque sometido a diversas particularidades, el capitalismo se convierte también en el modo de producción de bienes simbólicos.

De ese modo, aun en las fronteras de un análisis marxista, parece imposible no refocalizar ahora a la comunicación y asumirla como estructurante de una sociedad contemporánea organizada sobre los moldes del capitalismo tardío. Así, Manuel Castells, Frederick Jameson y otros autores consideran que hoy se vive una tercera fase del capitalismo, en la que la información se transforma en la mercancía más valiosa.

La noción de infraestructura, abandonando su significado marxista y su metáfora doble, puede asumir también el sentido de base material de la sociedad y, en esta acepción, ser por igual reivindicada como pertinente a los medios. Para esto, basta conectar los medios al universo de las redes. Ya fue asimilado que las redes proporcionan el soporte imprescindible para el tránsito globalizado del capital, inclusive en su forma más veloz, volátil y voraz: el capital financiero. Yendo más allá de esta dimensión meramente financiera, se puede proponer una presencia más abarcante de los medios, conformados como red, como infraestructura de comunicación que hace posible una nueva circunstancia societal, pues la articula y la moldea como una totalidad.

En efecto, las redes aparecen como una de las marcas más significativas de la contemporaneidad. Sólo con la consumación del sueño espacial, con la posibilidad de satélites artificiales estacionarios de telecomunicaciones en los años sesenta, se hacen viables las redes, con su diseño, sustancia y características actuales. La televi-

sión, en los sesenta, y la telemática, en los setenta, hacen presente la edad de las redes. Milton Santos, en *La naturaleza del espacio*, señala tres momentos diferenciados de las redes: el premecánico, el mecánico intermediario y el técnico-científico-informacional. No obstante, para captar la novedad de las redes actuales, cabe distinguirlas de sus analogías pasadas. En el pasado, la malla o circuito, a diferencia de la red, suponía siempre territorio, materialidades (cosas, objetos) y, por consecuencia, obstáculos. La red, en su singularidad contemporánea, quiere abolir los obstáculos, al desterritorializar y desmaterializar. Su fluidez, su volatilidad y su dinámica no se anclan en territorios. Su cuasi inmaterialidad e invisibilidad buscan garantizar velocidad e instantaneidad. La supresión del espacio y del tiempo se afirma como constitutiva de las redes, su novedad esencial, como señala Eugênio Trivinho en *Redes. Obliterrações do fim do século*.

A pesar del origen latino de la palabra (*retiolus*, diminutivo de *retis*), retomado en Francia en el siglo XII (*reseau de résel*) —según Daniel Parrochia en *Philosophie des Réseaux*—, la contemporaneidad parece ser su morada por excelencia. Manuel Castells, en su admirable trilogía *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, habla de una era del capitalismo de redes, de la transformación cualitativa de la experiencia humana ocasionada por la sociedad red, y afirma que las redes constituyen la “morfología social de nuestras sociedades”, y afectan en la actualidad a la economía, al poder, a la cultura y a la experiencia.

Relocalizada la comunicación mediática como uno de los factores estructurantes más señalados de la sociabilidad contemporánea, se anuncia como necesario un segundo movimiento: afirmar el carácter esencialmente expresivo de esta infraestructura, que de manera incesante produce sentidos manifiestos y publicitados. La omnipresencia tentacular de esta infraestructura de comunicación y su exposición inmanente a través de la permanente fabricación y mediación de sentidos por los medios constituyen el ambiente singular de la contemporaneidad. Cabe entonces construir parámetros que busquen elucidar la comunicación como ambiente, como tesisura omnipresente que acoge y envuelve al ser y al estar en el mundo en la actualidad, como una cuasi segunda “naturaleza” que trenza la sociabilidad contemporánea.

Pero, antes de proponer parámetros consistentes para pensar los medios como ambiente en la actualidad, cabe distinguir esta concepción de aquella acepción aproximada, utilizada por Walter Lippmann en su libro legendario, *Public opinion*, editado en 1922. Lippmann define las representaciones emanadas de la comunicación como pseudoambientes que se interponen entre el hombre y su ambiente (el verdadero). Más que esa constatación, a Lippmann le interesaban las repercusiones de la

existencia social del pseudoambiente pues, según él, éstas "operaban, no en el pseudoambiente en donde se estimula el comportamiento, sino en el ambiente verdadero". La idea de ambiente reivindicada aquí no se restringe a la esfera de los contenidos o de las representaciones, ni puede ser comprendida como un mero falseamiento (de contenidos y de representaciones). Al contrario, se afirma que la comunicación, en tanto ambiente efectivo, se presenta como una especie de nueva "capa geo-tecno-social", necesaria y sobrepuesta, que se agrega a las capas (natural y sociocultural) del ambiente existente en la sociabilidad precedente.

Para definir a la sociedad como estructurada y ambientada por la comunicación, pueden enumerarse, sin un ordenamiento jerárquico, algunos requisitos que, en situaciones dadas, deben servir como indicadores de la pertinencia y de la sintonía de esa nominación para una determinada sociedad. Tales variables deben ser consideradas, constatadas y hasta medidas para hacer posible la caracterización de una sociabilidad como *edad-media*. Las variables propuestas pueden ser enumeradas, en síntesis en los siguientes tópicos:

- Expansión cuantitativa de la comunicación, principalmente en su modalidad mediatizada, en la sociedad estudiada. Se constata con facilidad con base en datos acerca de números de medios disponibles, como cantidad de tirajes y de audiencias, dimensión de las redes en operación, etcétera.
- Diversidad de las nuevas modalidades de medios presentes en el espectro societal, observada a través de la complejidad de la "ecología de la comunicación" (Abraham Moles), de las modalidades diferenciadas de medios existentes y de la historia reciente de su proliferación y diversificación.
- El papel de la comunicación mediatizada como modo (creciente y hasta mayoritario) de experimentar y conocer la vida, la realidad y el mundo, captado, mediante dispositivos y procedimientos cualitativos y cuantitativos, como el número de horas que los medios ocupan en la cotidianidad de las personas.
- La presencia y el alcance de las culturas mediáticas como circuito cultural, que organiza y difunde socialmente comportamientos, percepciones, sentimientos, idearios, valores, etc. Dominio y superposición de la cultura mediatizada sobre los otros circuitos culturales existentes, como el escolar-universitario, el popular, etcétera.
- Resonancias sociales de la comunicación mediatizada sobre la producción de significación (intelectiva) y de sensibilidad (afectiva), sociales e individuales.
- Prevalencia de los medios como esfera hegemónica de publicitación en la sociabilidad estudiada, entre los diversos "espacios públicos" socialmente

existentes, articulados y concurrentes. Tal prevalencia puede ser constatada a través de estudios acerca de las modalidades de publicitación y su eficacia.

- Mutaciones espaciales y temporales provocadas por las redes mediáticas, en busca de forjar una vida planetaria en tiempo real.
- Crecimiento vertiginoso de los sectores orientados a la producción, la circulación, la difusión y el consumo de bienes simbólicos, además del aumento porcentual de los trabajadores de la información y de la producción simbólica en el conjunto de la población económicamente activa.

Todas estas variables —y ciertamente otras, susceptibles de elaborarse— operando en una dinámica desigual y combinada, deben precisar la delimitación rigurosa de las fronteras de una nueva circunstancia societal: la sociedad estructurada y ambientada por los medios. Pero además el conjunto de todas estas facetas, trastornado por los medios, debe confirmar y permitir la medición y la gradación de este ambiente transbordante de comunicación, que teje y envuelve el estar en el mundo en el espacio/tiempo presente, además de apuntar las posibilidades de profundización, en radicalidad, de esa tela mediática en el futuro próximo.

La edad-media como sociabilidad compleja

Las nominaciones citadas, la sugerencia del carácter y de los requisitos indicados buscan dar consistencia y concreción al entendimiento de estos tiempos como los de una sociedad estructurada y ambientada por los medios. Tal comprensión no dispensa, al contrario, exige la atención a sus marcas y constricciones capitalistas e inclusive iluministas, a pesar de la crisis en muchos de sus valores y predicciones. La combinatoria de todo ese conjunto complejo de señales esenciales aparece como indispensable para desvelar la contemporaneidad.

La incidencia de la comunicación no solamente estructura y ambienta nuestra singular actualidad. La comunicación afecta en profundidad la configuración de la sociabilidad actual, pues ésta se ve compuesta y sobrepasada por “marcas” fabricadas por los medios, como el espacio electrónico, la televivencia y la globalización. El espacio electrónico, engendrado por la revolución de las comunicaciones en red, emerge como registro casi desmaterializado, como espacio sin territorio, pero que permite virtualizaciones y actualizaciones continuas, según Pierre Lévy. La televivencia, hecha posible por los medios, puede definirse como una vivencia a distancia, despegada del lugar y desprendida de la presencia. Como capacidad de vivenciar un ausente vuelto (simbólicamente) presente, en tiempo real, a través de signos. La

globalización, impulsada por la comunicación mediática, se caracteriza por hacer disponible todos los días un flujo de signos y sentidos provenientes de una extracción global y no nada más de un local contiguo, como antes.

Pero tales rasgos mediáticos se realizan en una determinada circunstancia societal, conformada por otros repertorios y flujos, provenientes de otros momentos de su historia. La conjunción de estas "marcas" introducidas por los medios y de estos repertorios y flujos antes disponibles produce un entrelazamiento, que varía entre la complementación y el conflicto y singulariza a la contemporaneidad. El resultado es un sincretismo, para utilizar el término reasumido por Máximo Canevacci, potencial y siempre tenso, consustanciado por al menos tres constelaciones.

La primera se refiere al entrelazamiento que se constata en el día con día entre los espacios geográficos —que fueron agrandados mediante las navegaciones marítimas y la revolución de los transportes y, simultáneamente, concentrados mediante la revitalización de los territorios urbanos acontecida en la modernidad— y los espacios electrónicos, expandidos y actualizados por las "navigaciones virtuales". Una segunda constelación deriva de la permeación cotidiana, del *bricolage* entre convivencia, que presupone siempre presencia y lugar, y televivencia, una vivencia instantánea a distancia, propiciada por los medios en red. Una última y tercera constelación, entre las muchas posibles de ser observadas: la hibridación —término tomado en préstamo a Néstor García Canclini— entre flujos culturales (materiales o simbólicos) oriundos de lo local, entendido como un lugar investido de una multitud de sentidos, y otros flujos, provenientes de registros globalizados.

Esta última convergencia ha sido captada por la sugerente y siempre tensa noción de glocalidad, término que utilizó Georges Benko en 1990. El neologismo "glocalizar" (*glocalize*) figura desde 1991 en el *Oxford dictionary of new words*. Armand y Michèle Mattelart atribuyen el uso inicial de la noción a los teóricos japoneses de la administración que conciben estrategias para el mercado mundializado, al mismo tiempo local y global. Máximo Canevacci, en un horizonte más cultural, imagina que "[...] la palabra nueva, fruto de recíprocas contaminaciones entre lo global y lo local, fue forjada justamente en el intento de captar la complejidad de los procesos actuales". Su reflexión acerca de lo glocal, expresiva contracción de global y local, mantiene líneas de fuerza de lo contemporáneo. Observa Canevacci en *Sincretismos: una exploración de las hibridaciones culturales*:

Asumimos la hipótesis de que, antes que una incolora homologación, la fase actual desarrolla una fuerte tensión, descentrada y conflictiva, entre globalización y localización; o sea, entre procesos de unificación cultural —un conjunto

serial de flujos universalizantes— y presiones antropofágicas “periféricas” que descontextualizan, remastican, regeneran (Canevacci, 1996: 23).

Tales convergencias, siempre tensas cabe insistir, forjan esta particular circunstancia social denominada sociabilidad contemporánea, que implica a su vez redefiniciones espaciales y temporales relevantes, pues la actualidad se plasma como espacio planetario en tiempo real. Esta nueva realidad-mundo tiene como presupuestos, además de su macroinscripción capitalista e iluminista, el desarrollo de las redes mediáticas y también de dispositivos sociotecnológicos, como la desmaterialización y la miniaturización, entre otros.

Por último, para comprender en toda su plenitud a una sociedad estructurada y ambientada por los medios, inscrita en un nuevo nivel analítico, se debe realizar no sólo un movimiento horizontal que retenga las tensas combinatorias entre los pares espacio geográfico y electrónico, convivencia y televivencia, local y global, sino también un segundo movimiento, ahora vertical que, al agregar en una constelación espacio geográfico, local, convivencia, realidad contigua, y en otro espacio electrónico, global, televivencia y telerrealidad desnuda, de modo cristalino, las dimensiones que componen la actualidad y el carácter inmanentemente complejo de la sociabilidad contemporánea.

Paul Virilio, además de su preocupación por las velocidades, percibió de modo tenue este carácter compuesto de la actualidad, no sin introducir una gradación de real y realidad, por cierto complicada. Esta cita fue tomada de *El espacio crítico*:

El desequilibrio creciente entre la información directa y la información indirecta, fruto del desarrollo de diversos medios de comunicación, tiende a privilegiar indiscriminadamente toda información mediatizada en detrimento de la información de los sentidos, haciendo que el *efecto de lo real* parezca suplantar a la realidad inmediata (Virilio, 1993: 18).

Los medios, al conformar un espacio electrónico en red, poblado de televivencias de alcance globalizante, en verdad construyen una nueva dimensión constitutiva de la sociabilidad contemporánea, la cual se sugiere denominar *telerrealidad*, expresión empleada por Muniz Sodré en el libro *La máquina de Narciso*. “Tele” para recordar su inherente noción de distancia y apuntar la posibilidad de que lo distante sea aprehendido, transportado y transformado (simbólicamente) en acontecimiento próximo, en algo que adquiera un sentido instantáneo y pase a formar parte de lo cotidiano como momento inherente a la vivencia contemporánea. “Realidad”, para recordar

que esta dimensión de la sociabilidad, configurada de manera simbólica por imágenes, palabras y sonidos, debe haber afirmado siempre su estatuto de realidad. La exigencia de incluir como real la representación de la realidad, como propone Pierre Bourdieu en *El poder simbólico*, debe permitir reconocer, en consecuencia, que justo en la representación, una realidad simbólica, se define lo real. En ella se construyen las categorías que, al realizar una división de lo real, permiten que se hable, vea, escuche, perciba, etcétera.

El concepto de telerrealidad debe servir, por consiguiente, para nombrar una dimensión nueva y contemporánea de la sociabilidad que se distingue y diferencia de la realidad, tradicionalmente definida como territorialidad (geográfica), localidad, proximidad, materialidad, presencia y convivencia. La telerrealidad aparece como un nuevo formato de la realidad, hecho posible ahora por espacios y tiempos integrados en red electrónica y asociado a las nociones de desterritorialización, globalidad, distancia, espacio planetario, desmaterialización, no presencialidad, (tele)vivencia y tiempo real.

La telerrealidad funciona como una nueva capa "geológica" que se superpone y contamina al espacio geográfico, pleno de naturaleza y de cultura. Con la televisión abierta en red surge la telerrealidad, pero su existencia todavía se caracteriza por la ocasionalidad. La televisión por suscripción y principalmente las nuevas tecnologías mediático-informacionales, entre ellas la Internet, consustancian la telerrealidad, dotándola de permanencia. La telerrealidad se transforma en una dimensión, pública y privada, inseparable de la actualidad.

La singular sociabilidad contemporánea se vuelve compuesta porque se forma al estilo *bricolage*, entrelazando, en conjunción tensa, esa capa suplementaria, dimensión de origen mediático que atraviesa toda la tesitura societal, y las capas ya asentadas de la historia de la sociedad humana, un aglomerado dispar de prácticas e instituciones sociales forjadas por la modernidad, por las tradiciones originarias de otras eras pre-modernas y, finalmente, por toda la naturaleza humanizada (Gyorgy Markus).

La singularidad de esa nueva circunstancia societal incide en las cuestiones cruciales de la realidad y de la existencia. Esta doble composición "fragmenta" a la realidad contemporánea en una realidad contigua, (con)vivida en el entorno por cada individuo, y una realidad remota, por no estar inscrita en el mapa de proximidades, ahora (tele)vivida planetariamente, y en tiempo real, como telerrealidad. En realidad, estas dos dimensiones de la realidad, analíticamente separadas, hoy se entrelazan de tal manera en la vida cotidiana que son vivenciadas como realidad, una y contemporánea.

El carácter compuesto de la realidad en la contemporaneidad acarrea otra consecuencia significativa, muchas veces no percibida: impone un desplazamiento entre la existencia y el existir públicamente. Hoy, la mera existencia física ya no asegura el existir social, expediente automático en una sociabilidad de tipo comunitario, en la cual la existencia física y la pública prácticamente coinciden, pues la contigüidad del territorio, la exigencia de la presencia y las dimensiones posibles del mundo garantizan el compartir, el movimiento de volver comunes cosas y personas, es decir, la publicitación. En esta circunstancia societal existir de manera física significa, sin más, tener existencia pública.

En la actualidad la situación se transforma radicalmente. Las nuevas características adquiridas por la realidad-mundo, en especial el carácter compuesto de la sociabilidad, rompen la imbricación presentada antes e imponen nuevos requisitos para una existencia pública. El existir físico en la realidad tangible se vuelve condición necesaria pero no suficiente para garantizar una existencia publicitada. Ésta requiere que al existir físico se le agregue otra existencia, vivida en la telerrealidad. Sin esa publicitación posibilitada por la telerrealidad, la existencia social no está garantizada. La existencia públicamente compartida pasa a ser, ella misma, compuesta y problemática, un verdadero concepto de lucha de poder.

La postura asumida no tiene, hasta aquí, ninguna perspectiva normativa. Por el contrario, se trata de atenerse a una descripción de las nuevas condiciones de sociabilidad. No se evalúa la telerrealidad, esa dimensión pública mediatizada, ni de manera positiva, por alguna capacidad immanente, ya sea liberadora, emancipadora, democratizante, instauradora de potencialidades humanas, ni de manera negativa, por el desprecio de sus posibilidades, por la atribución de características de control, represión o regresión.

Al buscar comprender la nueva circunstancia social, la posición aquí asumida se aleja deliberadamente de posicionamientos predeterminados que desechan la novedad de su enigma, de su apertura e indefinición inicial, de su partidismo por toda esa problemática. Y que, acto seguido, lo prefiguran valorativamente, de modo positivo o negativo, da igual. No caben aquí ni la esperanza, hoy tan celebrada, en autores, admiradores y adeptos de las potencialidades de las nuevas tecnologías de la información, como David Lyon, Pierre Levy o Nicholas Negroponte, ni el rechazo prematuro del nuevo horizonte, como sucede con pensadores, a veces estimulantes, que descalifican toda telerrealidad. Recordar a Guy Debord y su noción absorbente de espectáculo, o a Jean Baudrillard y su concepto de simulacro, no parece algo disparatado en este momento de precisión de trayectos. Ambos autores, teóricamente próximos, contraponen con vigor e intransigencia una dimensión "real" —esto es,

la realidad contigua, pensada en términos modernos— a otra dimensión: la telerrealidad, el artefacto artificializado; porque la virtualización y la actualización tecnomediática, por algún designio inexorable, corrompen la vida, expulsada del mundo del espectáculo o de la simulación. Refiriéndose a esta última expresión, Oscar Landi percibió con perspicacia en *Devórame otra vez* que:

La noción de simulacro es útil para entender nuestra época, pero con la condición de que se libere del presupuesto de la existencia de la no simulación, que siempre viene de la mano con el ejercicio del poder por parte de quien cree poseer la verdad (Landi, 1992: 121).

Antes de cualquier valoración, negativa o positiva, casi siempre apresurada y superficial, se hace esencial buscar comprender en lo teórico la complejidad de la contemporaneidad, la singularidad del carácter compuesto de su sociabilidad y la significativa inscripción de la comunicación, en especial en su versión mediatizada, en esta particular circunstancia societal, estructurada y ambientada por los medios.

Comunicación y edad-media

En esta inscripción societal la comunicación se resignifica. La comunicación, que atraviesa todos los ámbitos sociales, abandona definiciones y fronteras en las que se veía confinada, como su identificación como discurso, mensaje o, más en lo singular, contenido; su aprisionamiento unilateral en el campo del significado, en detrimento de la posibilidad más compleja de productora de sentidos, intelectivos y sensibles; su localización reductora en la superestructura, con la consecuente asimilación con la ideología; su contracción a una dimensión tecnológica o técnica, y su caracterización como mero instrumento, mediante el entendimiento de que su acto de mediación, dominado por intereses propios y regímenes gramaticales específicos de funcionamiento, garantiza una posibilidad formal o real, dependiendo de situaciones concretas de campos de fuerzas, de funcionar como "actor", el que ocupa un lugar de habla para decir y hacer. Tal redefinición y demarcación de las fronteras de localización de la comunicación, en su versión mediatizada —desde hace algún tiempo trabajadas en sus teorías— es condición *sine qua non* para estudiar rigurosamente su configuración y sus resonancias en la edad-media.

La sintonía con una resignificación radical de la comunicación y de su conexión con la contemporaneidad no puede, de ninguna manera, dejar de problematizar esta relación, o peor, hacer regresar una atribución desmedida de poderes a la comunica-

ción mediática. No se negocia con esta solución, apresurada y equivocada. Por el contrario, se trata de hacer un mapa de las nuevas circunstancias en las que se realiza la composición entre comunicación y sociedad. O sea, descritas las nuevas condiciones, con el campo de fuerzas así conformado, habrá que analizar cómo se comportan las dos esferas sociales y cómo se efectúa su enlace.

Es cierto que de la afirmación de esa nueva circunstancia sociocomunicacional no pueden derivarse, sin más, posturas preconcebidas y fijas acerca del predominio del poder de la comunicación sobre otros campos sociales. La dinámica de los desplazamientos de poder entre los campos de la comunicación y las otras esferas sociales, en vez de ser resuelta previamente se constituye en objeto privilegiado de investigación. Más que eso, como premisa de este estudio, se descarta un dominio unilateral y persistente de cada una de estas esferas. Se afirma, por el contrario, la disputa y alternancia de predominios en situaciones dadas, en campos de fuerzas determinados.

Referencias

- Canevacci, Máximo (1996). *Sincretismos. Uma exploração das hibridações culturais*, Nobel, São Paulo.
- Oscar, Landi (1992). *Devórame otra vez*, Planeta, Buenos Aires.
- Virilio, Paul (1993). *O espaço crítico*, Editora 34, Río de Janeiro.

INTERROGACIONES SOBRE EL PÚBLICO

María Cristina Mata*

[...] son los trajes los que nos usan y no nosotros los que usamos los trajes: podemos imponerles la forma de nuestro brazo o de nuestro pecho, pero ellos forman a su antojo nuestros corazones, nuestras lenguas, nuestros cerebros.

Virginia Woolf, *Orlando*

Durante algún tiempo tuve ocasión de trabajar con un joven de unos treinta años, vivaz y simpático, que todas las mañanas me hacía el comentario de las noticias de actualidad. Yo no tenía trabajo en seguir su comentario, pues ya lo había oído (como él, por supuesto) palabra por palabra, en una radio periférica algunos minutos antes. Aquel hombre era sin embargo de una total buena fe y se identificaba con lo que decía. A veces llegué a sorprenderme imaginando que un día me contaría su último sueño y que yo reconocería en él el mío, porque lo habríamos vistos ambos en la televisión.

Marc Augé, *La guerra de los sueños*

Pensar que lo que usamos nos usa, que existen improntas personales que sólo modelan superficialmente lo que en cambio se vuelve constitutivo de la razón y el sentimiento es, en el campo de la comunicación, una proposición que hoy genera más de

* Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

un debate. Lo mismo ocurre con la sola posibilidad de imaginar que incluso en el terreno de los sueños —ese lugar no íntimo sino recóndito y tantas veces inexpugnable— podemos ser igualados por un acto de consumo mediático. En la aventura de Orlando y en los ejercicios de etnoficción propuestos por Marc Augé, lo que resulta inquietante es la pregunta acerca del poder, de la capacidad de cierto tipo de objetos para normalizar a los sujetos. Y si ahora es legítimo equiparar a los trajes con la televisión es porque no sólo ella sino los medios en general y en particular las tecnologías de producción y distribución de información, van convirtiéndose día a día en una segunda piel; así de fuerte es su presencia y pregnancia en el ambiente donde prácticamente todos los individuos nacemos, vivimos y morimos.

Esta centralidad indiscutible de los medios multiplica la significación que adquiere, para considerar la cultura de nuestro tiempo, la figura de los individuos que somos alcanzados por ellos: el público. Una figura que, naturalizada en su condición de destinatario de esos medios por la mayoría de las corrientes de la *mass communication research*, ha sufrido, en los estudios de la comunicación, una suerte errática: masa dominada o libre usuario, paciente o agente, televidentes, oyentes, espectadores; no importa el término que se use, consumen o usan ciertos mensajes, ciertos medios, ciertas tecnologías.

Es verdad que, como se plantea en diversos trabajos,¹ el desarrollo de nuevas perspectivas teóricas y disciplinarias en torno a los destinatarios de los medios y mensajes masivos constituyó una de las renovaciones más profundas en el campo de los estudios de la comunicación en las últimas décadas, en tanto supuso confrontar las concepciones positivistas que de manera predominante habían guiado dichos estudios hasta entonces.

Los "estudios de recepción", como genéricamente se denominaron, pusieron en cuestión las explicaciones monocausales acerca de los comportamientos de los destinatarios de los medios y los mensajes masivos; impugnaron las concepciones instrumentales del lenguaje; redescubrieron a los sujetos y su acción, antes opacados por el peso de las estructuras y los sistemas; reconceptualizaron la cultura como proceso social, continuo y contradictorio, de producción de significaciones. Así, los destinatarios de los medios se volvieron productores: ya no receptáculos de sentidos preconstituídos, términos pasivos de operaciones de transmisión sino sujetos activos de una compleja relación.

1. Véanse, entre otros, Martín-Barbero (1999); Morley (1992); Mattelart y Mattelart (1987); los balances acerca de la investigación latinoamericana en comunicación organizados por la revista *Telos* en sus números 7 (1986) y 19 (1989); el número 30 de la revista *Diálogos de la Comunicación* (1991); Schmucler (1996) y Mata (1996).

La renovación aludida enriqueció la comprensión de los procesos culturales y comunicativos. Sin embargo, también introdujo nuevos problemas conceptuales y metodológicos que en ocasiones cuestionan el alcance de sus logros.

Una de las consecuencias problemáticas derivadas de la multiplicación de "estudios de recepción" ha sido la configuración de un territorio teórico vasto y hasta cierto punto disperso, a raíz de la imprecisión que rodea al objeto de estudio propuesto: los procesos de recepción y sus actores. Así, aparecen equiparadas actividades como consumir, interpretar, decodificar, percibir, comunicarse, y se confunden diversos sujetos de la acción: los consumidores, los públicos, los receptores, los destinatarios.

Como ha señalado Mabel Piccini, esa indefinición se complica más si se consideran los estudios procedentes de diferentes disciplinas herederas de las ciencias del lenguaje. En efecto, mientras en el marco de los estudios estético-literarios o semióticos el receptor es inscripción productiva, destinatario constituido en el propio proceso de enunciación, entidad de una situación interdiscursiva, cuando se pasa a los estudios sociológicos se produce una

[...] ruptura que escinde, por exigencias del método, a los actores de la producción cultural [...] el problema surge cuando se intenta situar al lector abstracto de las teorías estéticas de la recepción en las esferas de la realidad objetiva; o de otro modo, cuando se pretende efectuar el pasaje del lector implícito al lector empírico: una figura, esta última, representada por actores y escenas individualizadas —con una trayectoria y una situación social concreta— que consume determinados bienes materiales y objetos estéticos en un momento dado y que, según esto, tendría que operar un determinado proceso de decodificación ante mensajes particulares (Piccini, 1994: 24).

Otro problema, destacado en algunas investigaciones, es el efecto de totalización contraria que se produjo en muchos casos.² El rechazo del determinismo de las estructuras —que dificultaba la comprensión de la experiencia cultural inscrita en los procesos de consumo y recepción de medios y mensajes masivos— se compensó desmedidamente con la postulación de la autonomía de los receptores —individualidades resistentes a cualquier constricción textual— y con una escasa o débil consideración de la capacidad estructurante de las condiciones económicas y sociales de

2. Véanse Mata (1997) y la investigación de la misma autora "La oferta de productos culturales en la ciudad de Córdoba. Su relación con el consumo". Algunas consideraciones sobre la primera de estas investigaciones se encuentran en Mata (1996).

la producción cultural sobre lo producido. Esa autonomización, que niega el carácter prefigurador de la oferta respecto de los consumidores, provoca una suerte de naturalización del público de los medios masivos, semejante a la que se había operado en los cuestionados análisis funcionales, en los que un dato objetivo —el individuo o los grupos expuestos al estímulo de los medios— se adoptó como categoría de análisis, obturando la reflexión acerca del conjunto de transformaciones y condiciones que intervienen en el surgimiento de unos determinados públicos y el modo en el que ellos se insertan en los procesos de producción mediática.³

Desde el campo de los estudios culturales, varios autores han planteado este problema (Dayan, 1997). Ien Ang, por ejemplo, señala:

La etnografía de los públicos ha llevado a numerosos investigadores a estudiar los modos en que tal o cual público produce activamente significaciones y placeres específicos a partir de tal o cual texto, género o medio de expresión. El positivismo puede satisfacerse de semejante acumulación de verificaciones empíricas de una hipótesis central. ¿Pero puede hablarse aún de crítica cultural? (Ang, 1993; 78).

Su respuesta es categórica:

[...] validar la experiencia del público o tomar sólo el punto de vista del público no es suficiente [...] Una perspectiva verdaderamente *cultural* de la recepción no se detendría en ese momento pseudo-íntimo del encuentro medios/público. Ella debería tener en cuenta las diferencias entre modelos específicos de recepción y articularlos con las relaciones sociales de poder [...] La etnografía debe apelar a una comprensión más amplia, a la condición cultural contemporánea (Ang, 1993: 79).

Un tercer problema, planteado con lucidez por Dominique Wolton, se vincula con la intencionalidad que subyace en muchos estudios de recepción: su funcionalidad para el desarrollo de un mercado mediático cada vez más amplio, cuya rentabilidad depende de la captación de públicos diferenciados. "Los estudios de recepción tienden a menudo a confundir la *recepción* con la *demanda*", confusión de la que sólo es posible escapar si, con independencia de los datos empíricos, dicha problemática se aborda en el marco de una "teoría del público", que necesariamente im-

3. Véanse las críticas formuladas por Adorno (1993: 113) a esa actitud empirista que enfrentó durante su corta permanencia en el Princeton Radio Research Project, conducido por Lazarsfeld.

plica una teoría acerca de los medios de comunicación y una "representación de la sociedad" (Wolton, 1993: 12-13).

Los problemas teórico-metodológicos que se han señalado relativizan o cuestionan en diversos sentidos la productividad que los estudios de recepción perseguían y prometían. Por un lado, impiden inscribir los actos particulares de consumo y decodificación en la trama más compleja de constitución de las culturas, es decir, en un "proceso continuo de intertextualidad" y en el marco de "prácticas sociales más vastas" (Piccini, 1994: 31). Por otro, sustituyen la intención de comprender las relaciones de poder inscritas en los procesos simbólicos con una actitud prioritariamente descriptiva y celebratoria de las audiencias y de sus capacidades de resistencia frente a las propuestas hegemónicas.⁴

Para hacer frente a ese tipo de limitaciones se reconoce como necesaria la tarea que Wolton propone: la elaboración de una teoría del público, y dentro de ella se considera particularmente significativo comenzar por preguntar acerca de algo que podría parecer una obviedad o un desatino. En lugar de preguntar quién es el público o cómo se comporta ante los medios, preguntar qué es el público. Es decir, desnaturalizar a los públicos, revelando su condición de contruidos y en consecuencia aprehender los mecanismos de su constitución y el sentido de esa operación en relación con el modo en el que los individuos nos reconocemos y actuamos en la sociedad.⁵

Desde esa perspectiva, es lícito pensar la noción de público en términos de experiencia cultural y, por consiguiente, histórica, es decir, que se ubica en el tiempo y procede por acumulación o sedimentación, configurando una suerte de tradición en la que se articulan espacios y modalidades de consumo, artefactos, géneros, contratos comunicativos, expectativas y maneras de satisfacerlas.

Pensado de esta manera, el término público deja de nombrar a unos sujetos empíricos para convertirse en una categoría.⁶ En ese sentido, ser público no es una mera actividad; es una condición, un modo de existencia de los sujetos o, si se prefiere, un modo específico en el que se expresa su socialidad. Una socialidad

4. Una problemática claramente planteada por Barker y Beezer (1994) en el artículo inicial de su libro y por Morley (1993).

5. En un sentido convergente con esta proposición, Daniel Dayan orienta sus reflexiones sobre la recepción de productos culturales afirmando: "[...] el encuentro entre el texto y su lector no se hace en el vacío; está desequilibrado por las estructuras de poder. Un poder que se deriva del hecho de que los espectadores pertenecen a los públicos y que ellos son contruidos" (1993: 19).

6. En el sentido en que lo plantea Habermas cuando indica: "con el público difuso formado a partir de la comercialización del tráfico cultural, surge una nueva categoría social" (1994: 75).

particular que, siguiendo a Habermas, registraría sus orígenes a fines del siglo XVII, cuando la "publicidad representativa" se reduce, dando paso a la "publicidad burguesa" (1994: 53-56) y que no cesará de modificarse, en estrecha interacción con las transformaciones económicas, sociales, culturales y tecnológicas propias de la modernidad, hasta convertirse en un principio central de identidad en la actual sociedad mediatizada. Una sociedad en la cual, al decir de Jean Marc Ferry, "el público es virtualmente toda la humanidad y, de modo correlativo, el 'espacio público' es el medio en el cual la humanidad se entrega a sí misma como espectáculo" (Ferry, 1992: 20). Una sociedad que en consecuencia, y a manera de hipótesis de trabajo, se asume aquí como una "sociedad de los públicos", es decir una sociedad constituida por individuos que aceptan un papel genérico, diseñado desde el mercado mediático —que abre sus escaparates para diversificadas elecciones y usos de sus productos— con arreglo a normas y competencias que ellos mismos proveen y que se entrecruzan con las adquiridas por los sujetos en otros ámbitos de la vida social. Lo que marca el carácter construido del público, lo que permite caracterizar a esta sociedad como "sociedad de los públicos" es justamente la adopción de ese papel que constituye un nuevo y significativo referente identitario. Desde él —en convergencia o conflicto con otros referentes— los individuos actúan, no sólo consumen medios.

Un modelo conceptual básico, o cómo salir del atolladero

Al asumir esas nociones se presentaba un problema teórico relevante: cómo dar cuenta de un proceso de constitución de los públicos que al mismo tiempo, especificando la categoría, ayudara a comprender esa condición y desde ahí la actividad de los públicos como tales, sin recaer en el empirismo que cuestionamos y sin desdibujar esa figura social bajo la noción de receptor.

Para abordar ese problema se diseñó hace algunos años, en el área de comunicación del Centro de Estudios Avanzados, una indagación orientada, en su etapa inicial, a elaborar un modelo conceptual con el cual comenzar a operar. Para ello se sistematizaron y confrontaron diferentes nociones, a partir de las cuales se definieron, caracterizaron y analizaron los públicos de los medios masivos en distintas tradiciones y disciplinas.

Esas nociones son, más allá de la existencia de sujetos empíricos que desarrollan actos particulares en relación con los medios masivos, construcciones conceptuales, operantes en los estudios de la comunicación y en otro vasto conjunto de estudios. Es decir, son categorías más o menos explicitadas que, por efecto del proceso de

naturalización al que aquí se alude, se han asumido y se asumen muchas veces como equivalentes, como nombrando a esos mismos sujetos empíricos y sus prácticas, sin advertirse que las figuras y acciones que se nombran no guardan entre sí más que una aparente identidad.

Para decirlo de otro modo: el público alienado que describieron Horkheimer y Adorno en *La industria cultural como engaño de las masas* no es, de ninguna manera, el mismo receptor del que habla Stuart Hall en *Codificar/decodificar*. Ello implica que no son sólo los sujetos empíricos y sus acciones en relación con los medios masivos los que se piensan de diferente manera sino, sustancialmente, que hay modos de comprensión del orden social y cultural que, al distinguirse e incluso oponerse, contienen y diseñan esas figuras diferenciadas. Comprenderlas sólo es posible si se reconoce la noción de público como una noción compleja, que implica dimensiones disímiles aunque no desvinculadas. Esa fue tal vez la primera enseñanza de nuestra indagación: comprobar que dar sólo una dimensión al concepto es, en general, el mecanismo reduccionista que predominó en los estudios de la comunicación.

En segundo lugar, nuestra investigación⁷ precisa las que consideramos las cuatro dimensiones sustantivas que no pueden dejar de considerarse al abordar la problemática del público de los medios masivos.

El público: una nueva formación social

Una de las nociones que resultan más fructíferas desde el campo sociológico es la que asimila la formación de un tipo de agrupamiento social, el público —y un sujeto que lo integra—, a las transformaciones de la vida en la sociedad, es decir a transformaciones en los modos de organización de la producción de bienes, lo que implica transformaciones en los ámbitos urbanos y rurales y en los modos de habitar e interactuar en los mismos. Esta asimilación fue clave desde el siglo XIX para todo un esquema de pensamiento que vio en las masas una nueva forma de ser social a disciplinar, controlar o persuadir —como bien expresan las ideas de Le Bon o Sighele— pero también, más cerca de nosotros para teóricos como Jürgen Habermas, Hanna Arendt o Richard Sennett, quienes van a preguntarse acerca de las condiciones de producción de las ideas dominantes y acerca de los modos de organización social y política bajo las nuevas condiciones de desarrollo del capitalismo y la burguesía.

7. Esa tarea no tuvo un carácter exhaustivo sino que tuvimos en cuenta corrientes y autores que consideramos han ejercido la más fuerte influencia en el modo de pensar la problemática que nos ocupa.

Por eso los primeros aportes significativos para pensar al público masivo como una formación social, nueva en términos temporales y diferenciada de anteriores formas de agregación y representación social, provienen de la sociología clásica. Gabriel Tarde sienta las bases para pensar a la sociedad moderna como sociedad de los públicos: una agregación fruto de las transformaciones económico-organizativas producidas por la industrialización, del accionar de nuevas instituciones y del desarrollo de los intercambios comunicativos, que engloban desde los caminos y las vías férreas hasta los medios impresos. Desde su perspectiva, el público se puede entender como una colectividad mental que se entabla entre individuos aislados o separados y como una nueva condición que se superpone a divisiones y agrupamientos existentes y de variado tipo: grupos primarios, institucionales, etc. Esta nueva condición y modo de agrupamiento implica cambios y sustituciones en las anteriores formas de interacción y producción de sentido, como lo intuyó certeramente Walter Benjamin.⁸ Los principales cambios se registrarán en los modos de vinculación —activa o pasiva— de los individuos con los productos culturales y en los modos de vinculación de los individuos en y con los grupos sociales.

También desde la sociología del arte y la cultura, en sus visiones históricas y materialistas, como la representada por el pensamiento de Arnold Hauser (*cfr.* Hauser, 1964), el público se percibió —en distintas épocas y momentos— como resultado de un proceso de “diferenciación de funciones”, derivado de un tipo de organización social que distingue sectores y clases sociales y les adjudica papeles específicos en términos artístico-culturales. Esta perspectiva resulta enriquecedora porque, de alguna manera, permite pensar la constitución de públicos específicos, de mercados, de consumos culturales, como prácticas previas al desarrollo de la sociedad de masas y las tecnologías comunicativas que acompañaron e incluso impulsaron tal proceso. En ese sentido podría postularse que, en el terreno cultural, sólo el momento comunitario original es el momento en el que no se registra la existencia de esta categoría social —el público, sujeto individual y colectivo a un tiempo— a quien se destina la producción que realizan los especialistas.

Lo anterior tiene una importancia central a la hora de “desnaturalizar” a los públicos. En esas versiones “naturalizadas”, el público es un conjunto de individuos en condiciones de recibir, utilizar y consumir lo que le proponen unos ciertos productores, siempre y cuando cuenten con el tiempo y los recursos materiales para hacerlo y unas ciertas competencias intelectuales. De ahí que, mientras todas las preocupaciones científicas estén dirigidas a conocer las modificaciones de los valo-

8. En textos tales como “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, “El narrador” o “Historia y coleccionismo”.

res, las actitudes y las conductas de los individuos debido al contacto con las ideas divulgadas en los productos consumidos, no se planteen idénticas inquietudes respecto de la transformación de su experiencia individual (social-cultural) con las necesarias implicaciones colectivas. Sin embargo, si se piensa en el público como una nueva "forma de ser en sociedad", no sólo estaremos dando cuenta de sus relaciones y actitudes respecto de los productos y productores culturales de carácter masivo sino que necesariamente debemos historizar esa forma de ser y relacionarla —es decir, establecer nexos, consecuencias— con las de las otras modalidades del ser en sociedad y con otros actores sociales.

Por otro lado, y gracias a las aportaciones de la historia social de la literatura y el arte, en su rastreo sistemático de la formación de diferentes y específicos tipos de públicos, es posible responder, es decir, cuestionar la tesis sostenida por Mcquail, entre otros, acerca de la "inestabilidad" de la noción de públicos o audiencias, en tanto y en cuanto depende por completo de los cambios tecnológicos en los medios masivos y a nivel social (*cfr.* Mcquail, 1977). Sin cuestionar y al contrario, relevando la articulación entre públicos y productos culturales —como se verá en el siguiente punto— debe reconocerse que esa variación, más que imposibilitar la construcción de dicha noción, es parte constitutiva de ella. Es propio del público ser un colectivo cambiante por estar determinado por los modos en los que socialmente se legitiman y cristalizan las posiciones en el campo de producción de la cultura, modos que se transforman históricamente, no sólo en virtud de cambios tecnológicos sino de un conjunto vasto de elementos, como pueden ser los dispositivos económicos que regulan la producción cultural, las condiciones políticas que abren o cierran ese campo, la aparición de movimientos sociales y culturales innovadores, y otros.

El público: creación de los medios masivos

Debido a la tendencia, predominante en la *mass communication research*, a adoptar una actitud empirista frente los públicos, las principales contribuciones para pensarlas como resultado de las operaciones de los medios masivos de comunicación, deben rastrearse en fuentes como la sociología del arte y de la literatura y en ciertas corrientes de los estudios de recepción vinculadas a los estudios culturales. En ellas el público es siempre una categoría relacional —en ocasiones dual, en otras triádica— en cuya configuración intervienen diversos aspectos o elementos:

- La idea del público como término o destino de las producciones y como entidad productiva (condicionante de la producción), doble vínculo asociado a las

condiciones de vida de grupos particulares de individuos y a sus transformaciones. En este sentido resulta de particular interés distinguir diversas matrices o fuentes para entender la condición "productiva" del público. Una es la que, inspirada en los postulados de ciertas corrientes de la teoría literaria y la semiótica textual, lo vinculan a lo que Escarpit denomina el público "ambiente", es decir, la comunidad intelectual de la que es parte el productor (Escarpit, 1962), o a figuras como la del "lector modelo", tematizada por Umberto Eco (1981), o a las figuras de los enunciatarios o al papel que juegan los horizontes de expectativas de los destinatarios.⁹ Otra es la que se desprende de las nuevas estrategias de mercado y a partir de las cuales el público se incorpora, convertido en informante-dato estadístico, al proceso mismo de producción de aquello que se le destina (Mattelart, 1989).

- La asociación entre formas de producción y formas de consumo, no sólo entendidas como acción sino en el plano de la representación, es decir, vinculadas con los sentidos que adquieren el producir y el consumir para grupos específicos en determinados momentos. Se trata de una perspectiva que busca reponer, en las prácticas desarrolladas por el público, los sentidos que el uso y el consumo adquieren en términos simbólicos. Lejos de asociarlo con las nociones de "comunidades interpretativas" tematizadas por Fish (1980), nos referimos a las nociones de públicos como "colectividades mentales", aquella noción trabajada por Tarde, que hoy es posible recuperar en términos de procesos de inclusión y reconocimiento, en estrategias —tal vez sería mejor decir en tácticas, recuperando las enseñanzas de De Certeau— por las cuales los individuos, agraviados por el anonimato del mundo globalizado, restauran lazos que no requieren la copresencia pero sí un conjunto de competencias y prácticas compartidas. En este sentido, revaloramos los aportes de Roger Chartier acerca de las modificaciones culturales —segmentaciones, posicionamientos— que una práctica cultural como la lectura provoca, y del sentido reordenador de las jerarquías culturales que ello implica (Chartier, 1994).
- El reconocimiento de dos niveles de existencia del público: un nivel teórico y un nivel empírico tematizados de diversos modos en los estudios de corte sociológico, en la teoría del arte y la literatura y en las concepciones semióticas del discurso. El público como sujeto/destinatario, construido o inscrito en los textos, y los receptores empíricos que se relacionan con dichos textos. El público como resultado, históricamente cambiante y no predeterminado, de los encuen-

9. En el sentido que lo plantea Jauss (1981 y 1987).

tros y los desencuentros de ambos niveles de existencia de la categoría. En este sentido, el público es siempre un lugar de negociación, un intersticio. Ni pura autonomía resignificante ni pura determinación textual. A nivel metodológico, esto adquiere consecuencias significativas: es imposible derivarlo de las huellas que deja en los textos pero, al mismo tiempo, imposible —como muchos de los estudios etnográficos de audiencia pretenden hoy— asumirlo como entidades desvinculadas de ellos.

El público: un tipo particular de consumidor

La asociación del público con el consumidor de cultura o de productos simbólicos de carácter masivo se verifica desde varias tradiciones o perspectivas.

Desde la tradición crítica frankfurtiana el público consumidor es el producto paradigmático de la industria cultural; el consumo es el mecanismo clave de los procesos de masificación, entendida no sólo como recepción simultánea y colectiva de productos sino como imposición de una matriz generalizada de comportamiento y pensamiento que aliena a los individuos y garantiza la reproducción del sistema capitalista. En una visión parcialmente heredada del pensamiento frankfurtiano, también Habermas asocia la idea de "consumo" a un modo de relacionarse con los productos culturales que se caracteriza por la privacidad y la individualidad, y que se diferencia de manera sustantiva del carácter colectivo y racional de la vida pública en el sentido burgués.

Desde la sociología de la comunicación y también desde la sociología de la literatura y el arte, el público se convierte en consumidor en el marco de la conformación de los mercados más generales o específicos de productos culturales, aun cuando varíen las nociones en torno del mercado: espacio creado por la libre competencia de medios y las estrategias publicitarias, disposiciones que revelarán las ideas de jerarquización, distinciones y asimilación, respectivamente. En este último sentido resultan en particular significativas las aportaciones de la antropología económica (Douglas e Isherwood, 1990): su visión de los sistemas de intercambio de los bienes culturales masivos como relativamente autónomos con respecto a las órbitas de producción y consumo de los mismos bienes y como elementos activos en los procesos de creación del "valor" de los objetos, contribuye a reflexionar acerca de las implicaciones que tienen la mercantilización y la gratuidad de los intercambios en la constitución de los públicos.

El público: una nueva identidad

Se trata de una noción pensable desde diversas tradiciones: desde las sociológicas —toda colectividad mental supone el reconocimiento de que se comparten ideas con otros— hasta las hermenéuticas, en tanto dichos procesos de reconocimiento funcionarían como claves para comprender la práctica.

En todos los casos se trata de una noción que resulta del cruzamiento de las anteriores: en el marco de nuevas formaciones sociales y en el interjuego con unos textos, medios y productos culturales determinados, los individuos van reconociéndose como términos de interpelaciones a las que prestan consentimiento y que les integran a otros, distantes y diversos pero equiparados, en términos de la interpelación, como públicos. La constitución de esos colectivos marca incluso a quienes por alguna razón —falta de las competencias necesarias, decisión personal, etc.— no forman parte de ellos. Como ya se indicó, desde la producción y el consumo se van diseñando, según postula Chartier, las “marcas culturales predominantes” en cada momento y sociedad, en virtud de las cuales los individuos se reconocen y posicionan entre sí.

Pero más allá de esa dimensión, cuando se habla del público como categoría identitaria se nombra una nueva dimensión, que no atraviesa sólo el campo de los consumos de bienes culturales sino todo el ordenamiento social. Se trata de una condición rastreable desde los postulados de Benjamin en “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, pasando por los aportes de Hanna Arendt, hasta las actuales consideraciones de Anthony Giddens acerca de lo que él llama la modernidad tardía (Giddens, 1996). Se trata de esa nueva condición adquirida por los seres humanos en vinculación con el desarrollo de las tecnologías que, en tanto sistemas expertos, permiten la prosecución de la existencia mediante el “uso” de diversos artefactos. En ese sentido, el público se asocia al “usuario”, esto es, alguien a quien se destinan variados servicios mediante los cuales encuentra seguridad y la posibilidad de desenvolverse con eficiencia en la vida cotidiana.

Principios articulatorios

Son esas cuatro dimensiones pero además su peculiar modo de articularse las que consideramos categorías centrales para la comprensión de los públicos de los medios masivos. Por eso postulamos que ellos deben ser considerados como:

- Una nueva formación social —un nuevo tipo de agrupamiento colectivo— que guarda relación.

- Con transformaciones estructurales que afectan la producción de bienes y la vida cotidiana de las personas.
- Con transformaciones institucionales que implican nuevos modos de ordenamiento —disciplinamiento, jerarquización, normalización social.
- Y con el desarrollo de técnicas y medios de comunicación que constituyen un mercado.
- A partir del cual se formulan interpelaciones en las que determinados conjuntos de personas se reconocen como destinatarios o establecen distinciones.

Lo que, a la manera de una amalgama, da especificidad y consistencia a esa noción de público es el peculiar modo de articularse de todas las dimensiones contenidas en dicha amalgama que tienen una doble naturaleza. Por un lado se trata de articulaciones empíricamente verificables en tanto situaciones y condiciones que se desarrollan por épocas. Pero, al mismo tiempo, sería imposible pensar tales articulaciones, indagarlas, si no tuviésemos —si no elaborásemos— algunos principios que hacen posible y rigen tal articulación. Entre ellos destaca la necesaria vinculación entre:

- El modo en el que los individuos son interpelados en lo individual y en lo colectivo desde los medios masivos para constituirse como público de los mismos, y su constitución empírica como tales; en otras palabras, el contraste entre el destinatario textual y las personas que utilizan los diversos medios o mensajes.
- Las relaciones —cercanías, desfases, etc.— entre ese sistema de interpelación y las condiciones de vida particulares de diversos grupos sociales (entendiendo por grupos diferentes modos de asociación y pertenencia: desde la clase social hasta el género, la edad o la consecución de una idéntica práctica), más allá de la efectiva adhesión de tales grupos a las propuestas formuladas desde los medios.
- Las consecuencias simbólicas y prácticas que tienen —en tanto diseño de un modo de ser social— las condiciones y los discursos que prefiguran públicos específicos. Es decir, cómo participan junto a otros en lo que se denomina públicos masivos y qué lugar ocupa esa participación —vía el consumo mediático— en los procesos de formación de las identidades.

Esos principios conceptuales tienen una clara incidencia metodológica que permite distinguir entre lo que llamaríamos estudios acerca de los públicos de los medios masivos (y no sería mayor problema si en términos léxicos cambiáramos esa palabra por audiencias o receptores) y los estudios de consumo o recepción. Porque si en estos dos últimos casos se trata de reconstruir los procesos de producción de senti-

do, lo que, superando el estrecho nivel de la decodificación —como plantean algunos autores de la corriente de estudios culturales— implica reconstruir una práctica social que involucra el uso y consumo de medios y mensajes, entonces en nuestro caso, es decir, en el estudio de los públicos, su “hacer” sólo adquiere relevancia en tanto pueda tener vinculación con su “hacerse”.

En tal sentido, estudiar a los públicos masivos es, por un lado, encontrar las claves por las cuales los individuos aceptan, en situaciones específicas y en relación con interpelaciones particulares, convertirse en seres genéricos para verse incluidos en la dinámica de la producción cultural de la sociedad, es decir, en los procesos de elaboración colectiva de los significados que la distinguen. Al mismo tiempo, estudiar a los públicos es comprender de qué manera modela dicha conversión los comportamientos que, más allá de la relación que se entabla con los medios masivos, regulan las interacciones y legitiman las institucionalidades y el poder, incluido el de esos mismos medios.

Consideraciones metodológicas

Si, como se ha venido planteando, el público es una formación imposible de asir sino en su dinámica compleja, su estudio será siempre el estudio del modo en el que se ha constituido. Para eso es necesario abordar ese objeto de estudio desde múltiples espacios de observación: la trama social en la que se conforman los públicos, los sistemas de interpelación diseñados desde los medios y las prácticas de reconocimiento de diferentes grupos sociales. Es posible estudiar estas prácticas a partir de dos estrategias diferentes, que incluso deben adoptarse de acuerdo con la temporalidad de los estudios: una es la perspectiva etnográfica, enriquecida con los planteamientos de Giddens;¹⁰ otra es una perspectiva bibliográfica documental, que permite recuperar esas prácticas a través de las huellas que han dejado en diferentes conjuntos textuales: fuentes directas, como diarios, revistas de circulación masiva, mensajes publicitarios, obras literarias, etc, y estudios sociológicos, históricos y culturales.

Por otro lado, asumir el supuesto de que los públicos se constituyen implica otorgar a la indagación un carácter histórico o diacrónico. Sin embargo, ello no anula la dimensión sincrónica porque en cada momento del devenir histórico-social

10. Véanse al respecto los planteamientos que realiza James Lull (1992). También lo sostenido por Graham Murdock (1990) y el capítulo de la investigación que se reseña en este texto y que dedicamos a la posibilidad de redimensionar los estudios de recepción —y sobre todo sus versiones etnográficas— desde la teoría de la estructuración.

debe indagarse el constante proceso de constitución y sus mecanismos. En tal sentido es que adoptamos, en el nivel metodológico lo postulado, por Raymond Williams en torno a la necesidad de no asumir "ningún principio de explicación universal o general" cuando se trata de dar cuenta de las relaciones necesarias entre "cultura y sociedad" (Williams, 1981: 31).

En función de lo anterior consideramos metodológicamente adecuado asumir el estudio de los públicos masivos como estudios de caso, cuya delimitación podrá ser de varios tipos: temporal —estudio de la constitución de públicos masivos en un periodo establecido—; temática —estudio de la constitución de públicos por medios—; localizada —estudio de la constitución de públicos en determinados ámbitos físico-geográficos—, o individualizada —estudio de la constitución de públicos conformados por individuos particulares. Pero en ese sentido, y para no caer en una casuística que contravenga nuestra idea de articulación, asumimos otro de los postulados de Williams referidos a la sociología de la cultura, cuando plantea que "una sociología de la cultura adecuada debe articular los conceptos locales específicos con los conceptos generales". De ahí que

[...] no puede evitar la aportación instructiva de los estudios empíricos y de las posiciones teóricas y cuasi-teóricas existentes. Pero debe estar en condiciones de reelaborar y reconsiderar todo el material y los conceptos heredados, y presentar sus propias contribuciones dentro de la interacción abierta entre la evidencia y la interpretación que es la verdadera condición de su adecuación (Williams, 1981: 33).

De tal modo, en cada estudio de caso no sólo es imprescindible articular las diferentes dimensiones identificadas sino que ellos deben convertirse en recursos para la redefinición de las nociones y la elaboración de nuevas hipótesis comprensivas que nos permitan acercarnos al problema crucial: responder de qué manera somos hoy una sociedad de públicos y lo que ello implica en términos de vida, es decir, en los modos que tenemos los seres humanos de ser y actuar.

Referencias

- Adorno, Theodor W. (1993). *Consignas, Amorrortu*, Buenos Aires.
- Ang, Ien (1993). "Culture et communication. Por une critique ethnographique de la consommation des médias", en *Hermès*, núm.11-12, "A la recherche du public", Centre National de la Recherche Scientifique, París.

- Barker, Martin y Anne Beezer (eds.) (1994). *Introducción a los estudios culturales*, Bosch, Barcelona.
- Chartier, Robert (1994). *Libros, lecturas y lectores en la edad moderna*, Alianza, Madrid.
- Douglas, Mary y Baron Isherwood (1990). *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*, Dirección General de Publicaciones del CNCA/Grijalbo, México.
- Dayan, Daniel (1993). "Avant-propos. Raconter le public", en *Hermés*, núm.11-12, "A la recherche du public", Centre National de la Recherche Scientifique, París.
- (comp.) (1997). *En busca del público: recepción, televisión, medios*, Gedisa, Barcelona.
- Diá-logos de la Comunicación* (1991). Núm. 30, FELAFACS, Lima.
- Eco, Umberto (1981). *Lector en fábula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Lumen, Barcelona.
- Escarpit, Robert (1962). *Sociología de la literatura*, Compañía General Fabril, Buenos Aires.
- Ferry, Jean Marc (1992). "Las transformaciones de la publicidad política" en Ferry, Jean Marc y Dominique Wolton *et al.*, *El nuevo espacio público*, Gedisa, Barcelona.
- Fish, Stanley Eugene (1980). *Is there a text in this class? The authority of interpretative communities*, Harvard University Press, Cambridge.
- Giddens, Anthony (1996). *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona.
- Habermas, Jürgen (1994). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gilli, Barcelona.
- Hauser, Arnold (1964). *Historia social de la literatura y el arte*, Guadarrama, Madrid.
- Jauss, Hans Robert (1981). "Estética de la recepción y comunicación literaria" en *Punto de Vista*, núm.12, Buenos Aires.
- (1987). "El lector como instancia de una nueva historia de la literatura", en Mayoral, José Antonio (comp.), *Estética de la recepción*, Arco, Madrid.
- Lull, James (1992). "La estructuración de las audiencias masivas", en *Diá-logos de la Comunicación*, núm.32, FELAFACS, Lima.
- Martín-Barbero, Jesús (1999). "Recepción de medios y consumo cultural: travesías", en Sunkel, Guillermo (coord.) *El consumo cultural en América Latina*, Convenio Andrés Bello, Santa Fe de Bogotá.

- Mata, María Cristina (1996). "Medios masivos: lo que nombra el consumo", en *Revista Estudios*, núm.7, Centro de Estudios Avanzados-Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, segundo semestre.
- (1997). *Públicos y consumos culturales en Córdoba*, Centro de Estudios Avanzados-Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Mattelart, Armand (1989). *La internacional publicitaria*, Fundesco, Madrid.
- Mattelart, Armand y Michèle Mattelart (1987). *Pensar sobre los medios: comunicación y crítica social*, Fundesco, Madrid.
- Mcquail, Denis (1977). *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*, Paidós, México.
- Morley, David (1992). *Television, audiences and cultural studies*, Routledge, London.
- (1993). "La 'reception' des travaux sur la réception", en *Hermés*, núm.11-12, "A la recherche du public", Centre National de la Recherche Scientifique, París.
- Murdock, Graham (1990). "La investigación crítica y las audiencias activas", en *Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, núm.10, Universidad de Colima, México.
- Piccini, Mabel (1994). "La sociedad de los espectadores. Notas sobre algunas teorías de la recepción", en *Versión: estudios de comunicación y política*, núm.4, UAM-X, México, abril.
- Schmucler, Héctor (1996). "Lo que va de ayer a hoy. De la política al mercado", en *Telos*, núm.47, Fundesco, Madrid.
- Telos* (1986). Núm.7, Fundesco, Madrid.
- Telos* (1989). Núm.19, Fundesco, Madrid.
- Versión: estudios de comunicación y política* (1994). Núm.4, UAM-X, México, abril.
- Williams, Raymond (1981). *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*, Paidós, Barcelona.
- Wolton, Dominique (1993). "Pour le public...", en *Hermés*, núm.11-12, "A la recherche du public", Centre National de la Recherche Scientifique, París.

CIBERESPACIO Y METAFÍSICA DE LA SUBJETIVIDAD:

Nietzsche y los orígenes de la teoría del sujeto fractal

Francisco Rüdiger*

Traducción del portugués de
Raúl Fuentes Navarro

Friedrich Nietzsche ocupa un lugar excepcional en la historia de nuestra cultura, si se parte del supuesto de que en sus escritos se origina el pensamiento que tiene como principal tarea la crítica de la modernidad. Como él mismo dejó escrito, "Mi obra contiene un juicio de conjunto sobre nuestro siglo, sobre todo lo que es moderno, sobre el nivel de civilización que alcanzamos" (Nietzsche, 1995: 498).

Desde la época de las luces, sustentó el filósofo, el hombre pasó a confiar en una razón progresista cuyo uso, en verdad, supone una voluntad de poder cada vez menos encubierta. La economía, la política, la ciencia y el arte de nuestra era son vehículos seculares de la revuelta de las masas en la moral que comenzó con el cristianismo. El resultado es un vaciamiento de los valores y la eclosión de una crisis en la cultura contemporánea.

El pensador se expresó como un visionario, reivindicando para sí la tarea de predicar un nuevo evangelio con base en lo que llamó la transmutación de todos los valores y cuyo sentido era crear un nuevo orden social, si no es que una forma superior de humanidad.

"Escribo para esa especie de hombres que todavía no existe y que podríamos llamar *señores de la tierra*", acostumbraba decir, añadiendo que, a partir de su obra,

* Universidades Católica y Federal de Rio Grande do Sul, Brasil.

surgirían "las condiciones previas más favorables para la aparición de nuevas formas de dominación para las cuales todavía no hay ejemplos"; podría nacer "una nueva aristocracia", edificada sobre la más dura legislación de sí misma y en la cual, a voluntad de filósofos violentos y de "tiranos con alma de artistas", sería concedido el premio de la "duración milenaria".

Según él, llegará el momento de reactuar lo juzgado como la rebelión de las masas y la ascensión de una cultura maquinística, subrayando sin embargo que ninguna de esas tendencias debería ser contenida, pues es sólo por ellas que se puede razonar "sobre la necesidad de un nuevo orden, pero también de una nueva esclavitud", como escribe en *La gaya ciencia* (Nietzsche, 1982).

La referencia a esas ideas puede parecer extemporánea a primera vista pero ese sentimiento se debilita rápidamente al hacer notar que, aunque sea distinto el tono, no es otro el registro discursivo que se instaló en porciones significativas de las vanguardias intelectuales de este fin de siglo. También hablan como profetas de un tiempo nuevo los diversos pensadores de la llamada cibercultura y de las nuevas tecnologías de comunicación.

Adriano Rodrigues dibuja el telón de fondo para ese resurgimiento del espíritu de utopía cuando observa que, hoy en día, la máquina se está convirtiendo, como ambiente, en un nuevo principio cultural universal, cuyo valor en algunos casos puede ser comparado con el que tuvo Dios para el hombre de la edad media:

La naturalización de la tecnicidad actual corresponde a uno de los giros más significativos de nuestra modernidad convirtiéndola en una modernidad tecnológica, en el sentido propio de este término, tal como otros periodos fueron mito-lógicos y teo-lógicos. Esperamos así hoy de los dispositivos técnicos la solución para nuestros problemas, tal como en el pasado se esperaba la solución de la benevolencia de los dioses o de la mediación de la Iglesia. Estamos hoy dispuestos a sacrificar a la tecnología cada vez más recursos y tiempo, como nuestros antepasados sacrificaban los bienes y la propia vida a las divinidades, para desviar su rostro iracundo y obtener sus favores (Rodrigues, 1994: 198).

Comandada por el capital, la tecnología no sólo se puso al servicio de las fantasías de poder del hombre moderno sino que fue más allá, convirtiéndose, sobre todo entre la clase de servicio emergente, en la principal fuente de una nueva mitología.¹ Se desea

1. Mark Dery expone el amplio panorama de la cibercultura en *Escape velocity: cyberculture at the end of the century* (1996). La literatura crítica sobre la materia comienza a crecer con rapidez (véanse Sardar y Ravetz, 1996). Si se hacen a un lado los excesos del primer ensayo, este

creer por todas partes que se está dando una mutación radical en nuestra cultura y que, de acuerdo con eso, la tierra entera asiste a la llegada de nuevos profetas, mensajeros de la última buena nueva, según la cual el sistema nervioso central se deberá fundir con la red formada por los circuitos integrados de las computadoras.

De esta manera, la salvación surgirá del abandono del cuerpo real y de la absorción del ser humano por la máquina. El cerebro se deberá convertir en una interfaz de la red. La síntesis dialéctica entre cultura y naturaleza se dará con nuestro ingreso al nivel de la vida artificial: corresponderá a la máquina la condición de morada del ser, de la que hablaba Heidegger.

La realidad virtual demuestra de forma vívida que nuestro contrato social con nuestras propias herramientas nos llevó al punto en el que tenemos que decidir luego a dónde debemos llegar como humanos, porque estamos a punto de poder crear cualquier experiencia que deseemos. Los primeros cibernautas comprendieron muy bien que el poder de crear experiencias es también el poder de redefinir conceptos básicos como identidad, comunidad y realidad. De esta manera podríamos decidir que no nos importaría llegar a ser un poco más o un mucho más parecidos a las máquinas, a cambio de la posesión de mecanismos que ahorren trabajo, herramientas que salven vidas, comodidades atractivas y diversiones seductoras (Rheingold, 1991: 401).²

La propaganda corriente que se pretende más seria, hay que reconocerlo, todavía no sucumbe del todo a ese imaginario; se encuentra dominada por algo peor en verdad, que se podría llamar humanismo tecnológico. De acuerdo con éste, las máquinas harán para la especie el trabajo de formación política y espiritual que la convivencia social y el esfuerzo bien intencionado no hicieron. En poco tiempo, nos aseguran sus portavoces, las computadoras en red se transformarán en plazas públicas digitales y en enciclopedias cibernéticas. El ciudadano será recompensado por los siglos de alienación política, si no lo es por haber esperado a que se concretara la democracia.

Las perspectivas que se delinean en la literatura de vanguardia siguen con cada vez menor fuerza esa línea de fuga, en la que lo admirable no son tanto las esperanzas utópicas como las ruinas del imaginario filosófico occidental. Querámoslo o no, el humanismo se está desvaneciendo de manera irremediable y sus ideas rondan nuestras vidas como fantasmas de un tiempo pasado.

libro es un buen correctivo a trabajos de corte idealizado sobre el tema, por ejemplo los de Pierre Lévy (1993 y 1999).

2. Ken Hillis esbozó una genealogía de la cultura virtual, resaltando la manera como el progreso técnico se conjuga con un ansia metafísica, en "A geography of the eye" (1996).

Con la cibercultura triunfante, apoyada en el capital, la revolución democrática y la formación espiritual parecen temas de poca resonancia o de tolerancia piadosa. El espacio de los viejos ideales políticos, sociales, artísticos o religiosos fue ocupado por la máquina y los aparatos tecnológicos. En los círculos que se pretenden vanguardistas, las fantasmagorías se buscan en la ficción científica y apenas hay disputa sobre cuál figura ocupará el lugar central (Bukatman, 1993).

Los entusiastas de la nueva era convergen acerca del futuro con los pesimistas cuando observan que las tecnologías informacionales³ permiten que las personas se separen de la realidad inmediata en la que se insertan sus cuerpos, viajen por un espacio virtual generado artificialmente, al que la neolengua llama ciberespacio, y así, redefinan la estructura y el sentido del sujeto humano, de su sentimiento de identidad.

Según esos teóricos, ocurre de hecho que las tecnologías de comunicación promueven una multiplicación de contactos y de conocimientos que las proyecta en una segunda fase, en la que "los sujetos se estarían volviendo cada vez más inestables, múltiples y difusos". La cibercultura permite la refracción de la personalidad en múltiples yos y radicaliza las posibilidades del empleo de la ficción en el comercio cotidiano. Las personas empiezan a tener oportunidades virtuales de cambiar de sexo, modificar su edad y asumir nuevos papeles e identidades.

Nietzsche es parte del archivo en el que se fundamenta esta concepción, cuando se recuerda que, para él, la figura del sujeto es un producto de la imaginación, una síntesis de carácter terminal. En realidad defendió que somos seres plurales, movidos por fuerzas múltiples, que se disputan la supremacía en nosotros como sujetos supra-individuales y, además, hacen que no seamos más que la mascarada de múltiples almas e instintos. En ese sentido, estudiarlo significa proceder a una especie de arqueología de la subjetividad, como la postulada por los teóricos contemporáneos de la comunicación.⁴

Nietzsche, como los oráculos de la era virtual, se refirió a la técnica con pretensiones proféticas, al afirmar que "la máquina, la prensa, la vía férrea y el telégrafo son premisas de las cuales nadie aún se atreve a sacar las conclusiones que ocurrirán de aquí a un milenio" (Nietzsche, 1985, párrafo 278: 258). ¿Cuáles serían esas conclusiones, según el pensador? De acuerdo con el párrafo 288 de *El viajero y su sombra*, el resultado del creciente maquinismo que envuelve a las actividades huma-

3. "La computadora ya no es la máquina que produce energía o transforma la materia, sino una máquina informacional, que procesa datos reduciéndolos a su menor expresión lógica: números que son binarizados y, en seguida, convertidos en micropulsos electrónicos" (Couchot, 1991: 42).

4. Las consideraciones que siguen son parte de un trabajo en proceso, en el que se busca hacer un cuestionamiento de las tendencias en curso de la cibercultura.

nas es, en general, la creación de "una esclavitud anónima e impersonal". La tecnología moderna, cuya esencia en esa época se encontraba en la fábrica, tiende a arrebatar parcelas cada vez mayores de nuestra humanidad, engendrando una tendencia a la mecanización del alma y, en un plano más vasto, a la "ociosidad móvil" y al "aborrecimiento desesperante" (Nietzsche, 1985, párrafos 218 y 220: 240-241).

Al principio, el filósofo llegó a pensar en una "reacción contra la cultura de las máquinas", partiendo de la premisa de que es como hombres que debemos superarlos, que aprenderemos a ser artistas (Nietzsche, 1985, párrafo 220: 241).⁵ La convicción de que la soberanía y la realización individual son privilegio de unos pocos lo llevó a revisar la idea. La política correcta es separar a la máquina de la cultura, rehacer la cultura al contrario de la máquina, en la medida en que puede servir de principio de selección del superhombre.

El pensador exploró esta perspectiva en un pasaje que aparece en la segunda edición de *La voluntad de puissance*. Según él, la tendencia que se puede ver hoy es que

[...] alcanzado el estadio de administración colectiva de la tierra que nos aguarda de manera inevitable, la humanidad encontrará, en tanto que mecanismo al servicio de ella, su más alto significado, porque entonces será un enorme sistema de círculos, de círculos cada vez menores, cada vez más adaptables; porque entonces serán cada vez más superfluos todos los elementos que dominan y que mandan; porque, en fin, será un aumento de fuerza prodigiosa, cuyos factores singulares representarán a las menores fuerzas, los menores valores (Nietzsche, 1995).

La maquinización de las actividades sociales también puede ser vista como una condición preliminar de existencia, como una base a partir de la cual se podría producir un tipo humano superior. "La solidaridad de todos los círculos" en la actualidad en acción puede llegar a representar el máximo de fruición para el individuo, en cuanto se restablezca una nueva jerarquía y un sistema de dominación. "Cualquier otra hipótesis sería en realidad nada más que el envilecimiento colectivo, la reducción del valor del tipo humano, un fenómeno de regresión en gran escala" (Nietzsche, 1981: 472).

En síntesis, la coordinación de las multiplicidades propiciadas por la maquinización podría ser colocada al servicio de una voluntad de poder superior, susceptible de ser usada en el montaje de un nuevo sistema de dominación y en la selección de tipos mejor equipados, de donde podría surgir el hombre sintético del futuro,

5. Leslie Paul Thiele elabora unos pensamientos sobre el concepto nietzscheano de artista en *Friedrich Nietzsche and the politics of the soul* (1990: 119-138).

porque si de lo que "disponemos es del hombre múltiple, tal vez el caso más interesante que pudo haber existido", lo que nos hace falta es el hombre total, el "gran hombre sintético" (Nietzsche, 1981: 480).

El pensamiento es, a primera vista, curioso, porque querámoslo o no el filósofo revolucionó la manera de vernos como seres humanos, desencadenó filosóficamente un proceso histórico constitutivo de nuestra era, que por convención se ha dado en llamar el descentramiento del sujeto. Para él, el concepto sintético *yo* es un efecto *a posteriori* de un proceso cuya sede es el cuerpo, jamás la causa de lo que él haga: "el viejo y decantado *yo* es, dicho suavemente, apenas una suposición, una afirmación, y ciertamente no una certeza inmediata" (Nietzsche, 1994: 23).

La consciencia de sí como un sujeto individual, sólido, estable y constante, conviene recordar, es una herencia de los tiempos modernos. En el periodo anterior, la capacidad de acción y representación que se designa con esa expresión se hallaba fundida en los papeles sociales. El individuo era antes que nada persona; se relacionaba con otros sin referirse directamente al *yo*; se bastaba con los papeles que le confería la colectividad.

La desintegración de las estructuras sociales que, en los países occidentales, prendían al individuo a las comunidades políticas y religiosas medievales, le permitió que llegara a la consciencia de sí, de su condición de sujeto. Pero el acontecimiento no se produjo de forma plena y acabada: resulta de un proceso histórico aún no concluido, en el cual es posible señalar varias etapas.

Descartes sirve de marco para el punto de partida de esta transmutación que sin duda es más fácil de señalar en el registro del discurso reflexivo (Taylor, 1989: 143-176) pero también puede detectarse en otros campos, como han mostrado investigaciones de distintas procedencias disciplinarias (*cfr.* Elias, 1993; Foucault, 1976; Lyons, 1978; Barker, 1984; Guibert-Sledziwski, 1989). Desde su época, la subjetividad humana pasó a ser entendida como una sustancia pensante, caracterizada por la constancia, la unidad y el aislamiento, la cual se opone a la realidad.

La concepción del hombre como parte de un todo más amplio, responsable de la formación de su identidad desde afuera, en vigor hace milenios, fue siendo abandonada. Se desarrolló la consciencia de que poseemos un *yo* separado y distinto, formado desde dentro, a partir de la confrontación con otros seres y personas (Cascardi, 1992: 24-40). Para decirlo en nuestros términos, frente a la categoría relacional de persona emergió poco a poco la visión del hombre como sujeto portador de una identidad individual.

Sin recapitular la trayectoria que se origina ahí, se puede hacer notar al menos que ésta no se da en abstracto, al relacionarse con el proceso social de destrucción, creación y recreación de identidades a través del cual la figura del sujeto interviene en la realidad histórica y sin el que no llega a haber vida social.

En el cambio de siglo, sin embargo, la consciencia de ese proceso entró en una nueva etapa reflexiva. Se difundió desde Europa central el sentimiento de una crisis del concepto de individuo. La subjetividad se volvió motivo de una problematización radical, en cuyo centro estaba su propia relación con la sociedad (Schorske, 1988; Janik y Toulmin, 1992; Le Rider, 1994).

El entendimiento de que somos seres únicos, separados y distintos, poseedores de una única identidad, al contrario de lo supuesto por las cibervanguardias, comenzó a ser relaborado mucho antes de que surgieran las máquinas generadoras de realidad virtual, que han venido a poner esa experiencia al alcance de un mayor número de personas.

"Pretender que nuestra personalidad es móvil y susceptible, a veces, de grandes cambios es una noción un poco contraria a las ideas tradicionales que atañen a la estabilidad del yo. Su unidad fue durante mucho tiempo un dogma indiscutible. Numerosos hechos vinieron a probar, sin embargo, lo ficticia que era". Esto se escribía ya en los primeros años del siglo XX (Le Bon, 1944: 47).

En esa época, en realidad, las fronteras del ego fueron dejando de ser vistas como estables y permanentes por la consciencia crítica occidental. La comprensión de que poseemos un yo y de que ese yo es el centro de nuestra vida anímica, sometida al temor por el cambio en las condiciones de la civilización, comenzó a ser revaluada por la reflexión filosófica desmontada por el psicoanálisis y, en fin, transfigurada por las artes y la literatura.

Nietzsche aparece como el principal desencadenador del ataque al concepto idealista de sujeto que, desde entonces, sólo ha crecido en vigor; procedió a la primera desconstrucción de la categoría, al defender la hipótesis de que "el sujeto es la ficción que pretende hacernos creer que los varios estados similares existentes en nosotros son efecto de un mismo sustrato" (Nietzsche, 1981: 279; *cfr.* Hawthorne, 1982: 42-44).

Inaugurador de una nueva era metafísica, el filósofo realmente avanzó más, convirtiendo esa idea en un principio de conducta moral que hoy se desea reducir al influjo tecnológico, cuando postuló hace más de cien años que "aunque sea un comienzo necesario, no basta con ser apenas un hombre único: eso sería exhortaros a restringiros. ¡Debemos pasar de una individualidad a otras y vivenciar las diversas existencias de una multitud de seres!" (Nietzsche, 1995: 389).⁶

6. Tomas Abraham muestra que esa idea es expresión de las vidas con las que el pensador asoció su práctica filosófica en *El último oficio de Nietzsche y la polémica sobre el nacimiento de la tragedia* (1996: 13-146).

Para explicar: los recientes progresos tecnológicos verificados con la aparición de las máquinas generadoras de realidad virtual (simulación) y las redes telemáticas de interacción provocaron el surgimiento de la tesis según la cual la tecnociencia moderna es creadora de una cultura responsable de la desintegración de esa forma de subjetividad.

Para los portavoces de esa tesis, las tecnologías de comunicación realmente vienen promoviendo una multiplicación de contactos y de conocimientos cuyo resultado principal, en los social, es el cambio paulatino en las concepciones vigentes sobre cómo se estructura y funciona nuestro yo. El desarrollo de mecanismos de interacción proyectó esas tecnologías a una segunda fase, donde queda caduco el esquema comunicador-receptor. Los participantes trascienden esa oposición, volviéndose usuarios interactuantes de redes abiertas y sin centro, en las que "los sujetos se vuelven cada vez más inestables, múltiples y difusos" (Poster, 1995: 32-33; Coletivo NTC, 1996: 68-72; Rüdiger, 1998: 92-109).

A través de la máquina comenzamos a vivir situaciones en las que el referido yo no sólo se volvió múltiple, fluido y abierto sino que, además, está surgiendo una nueva forma de identidad.

En el tiempo real del ciberespacio, se le ofrecen al individuo más posibilidades: la identidad se vuelve fragmentaria cuando convertimos lo que somos de múltiples maneras. Cómo construimos o reconstruimos el yo depende en mucho del creciente número de personas que encontramos y de cómo nos responden ellas. Si alguien pretende participar satisfactoriamente del cuerpo de una comunidad virtual, poseer varios yos no es sólo posible sino necesario, dictado inevitablemente por la tecnología (Lipton, 1996: 343).

La televisión puso un pantano en movimiento al colocar ante nuestra consciencia un número cada vez mayor y variado de estilos de vida, manierismos, sentimientos, papeles y pensamientos. Rápidamente, el vehículo multiplicó nuestras posibilidades de ser otros, de ser diferentes de lo que nos volvemos, mostrándonos imágenes más o menos realistas de las más variadas formas de la experiencia humana. Al desplazar su centro en múltiples direcciones, la televisión procedió, en otras palabras, a una desterritorialización de la subjetividad del conjunto de la población (Meyrowitz, 1985).

Los principios de simulación y de interacción que se impusieron a las tecnologías del espíritu en la última década radicalizaron esta situación, posibilitándonos no sólo ver sino, avanzando, participar, aunque sea virtualmente, de la creación y la recreación del conjunto de la experiencia. La sociabilidad virtual engendrada por la televisión convencional permitía asistir a los acontecimientos. Las máquinas crea-

doras de realidad virtual, sean cámaras de simulación, videojuegos o salas de conversación ciberespaciales, nos llevan más lejos, haciendo posible que nos convirtamos en sus protagonistas.

Las concepciones acerca del yo creadas por románticos y liberales están cayendo en desuso, caducando, así como las relaciones sociales a las que apoyaban, en la medida en que las tecnologías emergentes nos saturan con una variedad de estilos de vida e imágenes que tiende a privarnos del centro, sea el del yo racional o el del yo auténtico. Los propósitos sociales que eran atendidos por la creencia en tales conceptos se están volviendo difíciles de establecer en un contexto donde "la credibilidad en el mundo interior es colocada bajo sospecha, la existencia de un centro subjetivo del ser se vuelve problemática, y las instituciones que se justificaban por esas premisas son sujetas a un análisis crítico" (Gergen, 1996: 135).

En síntesis, el resultado conjunto de ese proceso sería nuestro ingreso en un mundo donde ya no vivimos un sentimiento seguro de poseer un yo y en el cual hay cada vez más duda sobre la supuesta existencia de una identidad bien delimitada.

Nietzsche se convierte en una referencia sumamente importante para esclarecer y evaluar ese entendimiento porque, varias décadas antes de la invención de la informática, reflexionó sobre el significado de esa experiencia. Las intelecciones sobre los posibles modos de ser del hombre que están en curso hoy en día fueron discutidas por él mucho antes de que fueran inventadas las computadoras.

Conforme observó genialmente el pensador, la civilización moderna es, como época de transición, un periodo en el que las cosas dejan de ser impuestas y en el que, cada vez más, predominan los comediantes, los escenificadores de papeles que, aunque estén conscientes de no ser lo que encarnan, no saben qué hacer consigo mismos fuera del guión prescrito por la sociedad. Los comediantes de toda especie son los verdaderos maestros del rebaño, en la medida en que, conforme avanza la era democrática, se aflojan los lazos del individuo con su identidad. Refiriéndose a la situación existente a finales del siglo XIX, el filósofo observa que

La previsión vital impone aún hoy a casi todos los europeos un papel determinado, aquello que llama su carrera; algunos mantienen la libertad, una libertad aparente, de escoger su papel pero para la mayoría son los otros los que lo escogen. El resultado es muy peculiar: casi todos los europeos se confunden con su papel hasta que alcanzan la edad avanzada.

Las perspectivas venideras apuntan, sin embargo, en otra dirección. La historia revela que en ciertas épocas puede acontecer lo contrario. "El individuo, entonces, se persuade de que es capaz de hacer casi todo, que está a la altura de casi todas las

incumbencias, donde cada uno ensaya consigo mismo, improvisa, ensaya nuevamente, ensaya con placer, donde la naturaleza termina y se vuelve arte".

Subrayando que esa tendencia es propia de las culturas democráticas, el filósofo concluye que, aunque la tradición todavía se haga sentir, nosotros, "hombres modernos, nos encontramos en ese camino y cada vez que un hombre comienza a descubrir en qué medida desempeña un papel, cuánto puede ser comediante, se vuelve comediante", pues ya no cree que pueda "contar, prometer, hacer planes para el futuro" (Nietzsche, 1982, párrafo 356: 245-246).

La situación tiene un sentido positivo porque la soberanía individual y el orden jerárquico buscados por el pensador presuponen el surgimiento de un hombre capaz, primero, de desvincularse de los papeles prescritos por su sociedad, pero enseguida y sobre todo, de crear y vivir nuevos ideales políticos, estéticos y filosóficos. El potencial ahí contenido no era, sin embargo, seguro a los ojos del pensador. La cultura moderna es sin duda cada vez menos seria pero eso no asegura que el tipo artista tendrá supremacía en el futuro, porque no se reduce a un actor sino que es más que nada un escultor de sí mismo, el creador de nuevos valores.

"La falsedad con buena consciencia, la alegría de disimular, irrumpiendo como fuerza, repeliendo lo que se llama carácter, sumergiendo y apagando a veces el deseo íntimo de interpretar un papel, portar una máscara, una apariencia; un exceso de facultades de asimilación que ya no encuentran satisfacción al servicio de una utilidad más próxima y más inmediata". Elementos como esos podrían ser el presupuesto del ascenso del artista pero, tal vez, "pertenecen solamente al comediante" (Nietzsche, 1982, párrafo 256: 361).

La sociedad contemporánea es, por eso mismo, ambivalente: "Las mismas nuevas condiciones en que se producirá, en términos generales, un nivelamiento y mediocrización del hombre —un hombre animal de rebaño, útil, laborioso, variadamente versátil y apto— son sumamente adecuadas para originar hombres de excepción, de la más peligrosa y atrayente cualidad" (Nietzsche, 1994, párrafo 242: 150). De cierto modo, posee un simulacro de cultura, porque le falta el hombre sintético: lo que tenemos es un tipo de caos. Pero por otro lado, esa es la condición para la creación de aquel: "Tú [sólo] lo serás después de haber pasado por un gran número de individualidades, de tal modo que en función de ella misma, tu última individualidad tenga necesidad de todas las otras", escribió Nietzsche (1995: 389).

La explicación de que tenga que ser así y no de otra forma significó una transmutación de los valores occidentales: necesita ser buscada en el estatuto del sujeto que, revaluado por el filósofo, deja de ser visto como un yo separado, estático y unitario. El sujeto es una entidad ficticia pues, viéndolo bien, la voluntad con la que está asociado es un resultado de un combate a través del cual se establecen

relaciones de comando y obediencia entre las varias partes de nuestro cuerpo. La premisa es el cuerpo y éste debe ser entendido como "una estructura social de muchas almas" (Nietzsche, 1994, párrafo 19: 25).

La verdadera idea de la clase de unidad que es el sujeto es alcanzada cuando lo concebimos como regente superior de una comunidad de seres (no como "almas" o "fuerzas vitales") tanto cuanto la dependencia de este regente a sus regidos y las condiciones de jerarquía y trabajo como posibilidad del individuo.

La referencia que hace el pensador a la noción de comunidad busca realzar el hecho de que el sujeto regente no es siempre el mismo; depende de los regidos y, en forma oblicua, es limitado por todos los otros. El individuo debe ser visto como un "sistema cuyo centro se desplaza incesantemente" (Nietzsche, 1981: 281). La fuerza que manda, en el momento, extrae su poder de un proceso del cual no es el punto de partida pero sí el resultado más o menos transitorio y que igual que ese proceso, involucra el combate de las varias almas que cohabitan en cada organismo.

Entender al sujeto como multiplicidad significa, pues, hacerlo explotar y dispersarlo en un sinnúmero de fragmentos, cada uno de los cuales posee una voluntad de poder sobre los demás, es habitado por un impulso dominador que busca colocarlo en el centro o eje de gravedad de una masa móvil de fuerzas que abre la oportunidad, al ser pensada, a la noción de yo y a la idea de individualidad.

Primero, los sentimientos, las pasiones, los impulsos, las fuerzas y los afectos que se disputan la supremacía sobre nuestro cuerpo y lo forman, constituyen un conglomerado más o menos estable. En seguida, se convierten, bajo presión externa, en ciertas disposiciones más o menos permanentes, que hacen surgir a la conciencia, necesariamente colectiva de los personajes con los que representamos o vivimos nuestra existencia intramundana.

En su juventud, Nietzsche expresó el pensamiento de que, plenamente formado, el hombre podría ser entendido como un sistema móvil de sol y planetas. Creía que los movimientos ascendentes y descendentes de las varias pasiones humanas podrían armonizarse con las pretensiones de dominio de un centro vivo y luminoso (Nietzsche, 1990: 22). Posteriormente renunció a la idea de ese centro, sin dejar de lado, aunque alterada, la concepción de sistema, para desconstruir el concepto de sujeto surgido con la modernidad.

En la hipótesis de que el sistema no pueda organizar a la masa asimilada (de fuerzas sujetas) la divide en dos. Por otra parte puede, sin destruirla, transfor-

mar a un sujeto más débil para hacer de él su agente y, hasta cierto punto, formar con su colaboración una nueva unidad (Nietzsche, 1981: 280).

Pero ¿qué es ese sistema acerca del cual se diserta? Según Nietzsche se trata de la voluntad de poder, cuya sede es el cuerpo individual. Occidente sometió al cuerpo al dominio del sujeto, lo aprisionó en una identidad. En la visión del autor, llegó la hora de reventar ese proceso, de liberar sus fuerzas. El cuerpo es habitado por una pluralidad de sujetos, ficciones sociales cargadas de impulso, que enmascaran, en el sentido literal del término, la voluntad de poder que es este mundo y que nosotros mismos somos como totalidad. Significa que, de manera consciente o no, de mal o de buen grado, todo hombre participa de un ser cósmico, participa en la vida y en el ser de muchos y, por lo tanto, nadie necesita "tratarse a sí mismo como un individuo estático, uno y estable", como escribió, dirigiéndose a los filósofos, en *Humano, demasiado humano*, en 1878.

En conclusión, se verifica así que el filósofo colaboró como pocos para consolidar el entendimiento teórico de que el sujeto es una ficción, creada en el curso de la interacción social. En lo teórico, se trata de un punto relevante, ya que esa ficción, si se aceptan las premisas de varios pensadores contemporáneos, es la que está en vías de desaparecer socialmente con el desarrollo de la cibercultura.

Como se ha visto, para ellos las tecnologías están transformando sus concepciones teóricas en experiencias vividas, proyectándonos en una realidad virtual que se entiende como espacio de emancipación de las tiranías de la identidad, nos libramos de la conciencia cartesiana, descubrimos y pasamos a ejercer el libre juego de la imaginación.

La lectura del verdadero archivo que representa para ese credo la reflexión nietzscheana sobre el sujeto llevaría a preguntar, en otra ocasión, hasta qué punto su proyecto de superar nuestro entendimiento de cómo se constituye un yo se conecta linealmente con el movimiento de descentramiento de la subjetividad, continuado hoy por las nuevas tecnologías de comunicación.

Nietzsche no se deja entender sólo como el creador de otro modo de ser del hombre que, hoy, estaría perdiendo el carácter fantasioso para volverse experiencia cotidiana de toda una colectividad. Sus referencias a la necesidad de un hombre sintético en medio de una sociedad de comediantes posee un significado moral y político que trasciende con mucho el entendimiento tecnicista que ronda en la teoría del sujeto fractal.

En este trabajo se ensayó una arqueología de la consciencia tecnológica contemporánea que, por hipótesis, no se desea reductible al ejercicio pasadista o a una distracción de anticuario. Aunque no se pueda avanzar la idea, creemos que esa

empresa también posee un sentido crítico, al proporcionar elementos que permiten cuestionar la confianza que tiene la cibercultura emergente en su propio futuro.

En sociedades pasadas, la devoción a las más variadas causas exigió sacrificios rituales que incluían hasta la castración o el suicidio, de manera que no se debe descartar la posibilidad de que el hombre del futuro más radical se funda o desintegre en el aparato tecnológico, como sugieren ahora los críticos más extremos de la cibercultura (Kroker y Weinstein, 1994). Creemos que lo que está en juego en ese trayecto virtual puede ser pensado y evaluado a través de una lectura crítica de quien en cierto modo lo experimentó vitalmente: Friedrich Nietzsche.

Referencias

- Abraham, Tomas (1996). *El último oficio de Nietzsche y la polémica sobre el nacimiento de la tragedia*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Barker, Francis (1984). *The tremulous private body: essays on subjection*, Methuen, Londres/Nueva York.
- Bukatman, Scott (1993). *Terminal identity: the virtual subject in postmodern science fiction*, Duke University Press, Durham.
- Cascardi, Anthony (1992). *The subject of modernity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Colectivo NTC (1996). *Pensar-pulsar: cultura comunicacional, tecnologías, velocidade*, NTC, São Paulo.
- Couchot, Edmond (1991). "Communication technologies: the new utopia", en *Telos*, núm.94, Fundesco, Madrid.
- Dery, Mark (1996). *Escape velocity: cyberculture at the end of the century*, Grove Press, Nueva York.
- Elias, Norbert (1993). *O processo civilizador*, Zahar, Río de Janeiro.
- Foucault, Michel (1976). *Vigiar e punir*, Petrópolis, Vozes (en español: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XX, México, 1978).
- Gergen, Kenneth (1996). "Technology and the self", en Grodin, Debra y Thomas R. Lindlof (eds.), *Constructing the self in a mediated world*, Sage, Thousand Oaks.
- Guibert-Sledziewski, Elisabeth (1989). *Révolution du sujet*, Méridiens-Klinksieck, París.
- Hawthorne, Geoffrey (1982). *Iluminismo e desespero*, Paz e Terra, Río de Janeiro.
- Hillis, Ken (1996). "A geography of the eye", en Shields, Rob (ed.), *Cultures of Internet*, Sage, Londres.

- Janik, Allan y Stephen Toulmin (1992). *A Viena de Wittgenstein*, Rocco, Río de Janeiro (en español: *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1974).
- Kroker, Arthur y Michael Weinstein (1994). *Data trash*, St. Martin's Press, Nueva York.
- Le Bon, Gustave (1944). *A opinião e as crenças*, Ridendo Castigat Mores, São Paulo.
- Le Rider, Jacques (1994). *A modernidade vienense e as crises de identidade*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro.
- Lévy, Pierre (1993). *As tecnologias da inteligência*, 34 Letras, Río de Janeiro.
- (1999). *Cibercultura*, 34 Letras, Río de Janeiro.
- Lipton, Mark (1996). "Cybersex and identity", en Strate, Lance; Ronald Jacobson y Stephanie B. Gibson (eds.), *Communication and cyberspace*, Hampton, Cresskill.
- Lyons, John O. (1978). *The invention of the self*, South Illinois University Press, Carbondale.
- Meyrowitz, Joshua (1985). *No sense of place*, Oxford University Press, Nueva York.
- Nietzsche, Friedrich (1981). *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid.
- (1982). *A gaia ciência*, Gallimard, París (en español: *La gaya ciencia*, Madrid, 1995).
- (1985). *Humano, demasiado humano (II. El viajero y su sombra)*, Edaf, Madrid.
- (1990). *Schopenhauer educador*, Gallimard, París.
- (1994). *Além do bem e do mal*, Cia. das Letras, São Paulo (en español: *Más allá del bien y del mal*, Porrúa, México, 1984).
- (1995). *La volonté de puissance*, Gallimard, París.
- Poster, Mark (1995). *The second media age*, Polity Press, Oxford.
- Rheingold, Howard (1991). *La realidad virtual*, Paidós, Barcelona.
- Rodrigues, Adriano (1994). *Comunicação e cultura*, Presença, Lisboa.
- Rüdiger, Francisco (1998). *Introdução à teoria da comunicação*, Edicom, São Paulo.
- Sardar, Ziauddin y Jerome R. Ravetz (eds.) (1996). *Cyberfutures*, New York University Press, Nueva York.
- Schorske, Carl E. (1988). *Viena, fin-de-siècle*, Cia. das Letras, São Paulo.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the self*, Harvard University Press, Cambridge (en español: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996).
- Thiele, Leslie Paul (1990). *Friedrich Nietzsche and the politics of the soul*, Princeton University Press, Princeton.

LOS PROCESOS DE LA COMUNICACIÓN A LA LUZ DE LOS MEDIOS INTERACTIVOS

Revisiones conceptuales y de tipologías

Migdalia Pineda
de Alcázar*

Las ideas presentadas aquí forman parte de un proyecto de investigación más amplio que la autora desarrolla, titulado: "De los *mass media* a los medios telemáticos: teorías y modelos"; en consecuencia, no se busca agotar el tema sino dar un punto de reflexión a partir del cual podrían comenzar a definirse los cambios necesarios en el campo de las teorías y los modelos de la comunicación.

El marco general de este estudio está conformado por un análisis del proceso de globalización, que en el plano económico está introduciendo reajustes y modificaciones mundiales. Su expresión más importante es la generalización del modelo neoliberal, acompañado de sus contradicciones y desequilibrios.

En el ámbito cultural, se plantea cómo la globalización es acompañada por importantes transformaciones, caracterizadas por diversos autores como los síntomas del paradigma del posmodernismo en oposición a la modernidad, y que en lo tecnológico se corresponderían con la alta incidencia de tecnologías de la información y la comunicación, que dan paso a la sociedad de la información y a la cultura multimedia.

Después, se aborda la crisis de los paradigmas teóricos de la comunicación y se plantean las revisiones conceptuales y de tipología necesarias frente a las diversas

* Universidad del Zulia, Venezuela.

realidades comunicativas a través de los medios interactivos e informáticos, para al fin proponer a los estudiosos de la comunicación que construyan y reflexionen sobre nuevas teorías y modelos de comunicación, que den cuenta de los cambios y de la multiplicidad.

La globalización, los cambios culturales y la crisis de los paradigmas

El proceso de globalización se ha dejado sentir con mayor fuerza a finales de la década de los noventa y a principios de 2000, sobre todo en el plano económico, donde se ha acelerado la integración de los mercados (García Canclini, 1998) por encima de las fronteras nacionales y la fusión entre las grandes multinacionales de los sectores punta de la economía mundial, donde las telecomunicaciones, la informática y los conglomerados multimedia ocupan un lugar primordial.

La globalización ha dado impulso a un neoliberalismo a ultranza que exalta la productividad financiera y el individualismo competitivo como los valores dominantes en las relaciones mundiales, lo que ha llevado a autores como el japonés Francis Fukuyama (Schwartz, 1997; Núñez Ladeveze, 1997) a señalar que estos cambios suponen el fin de la historia y la instauración de un modelo económico-social determinado por el liberalismo y la sociedad de mercado.

Sin embargo, la globalización no ha significado en la práctica la estandarización de un patrón uniforme que haya resuelto todas las diferencias y las distancias y que no dé cabida para las contradicciones y la diversidad social.

En el plano cultural también se están produciendo importantes transformaciones, que se expresan en fuertes antagonismos entre las fuerzas que tienden hacia un modelo de mundialización de la cultura y otras que buscan, hoy más que nunca, una consolidación de lo local.

Los síntomas de todas estas alteraciones han venido siendo estudiados desde hace tiempo por autores como Vattimo (1997) y Brunner (1997), quienes han contribuido a destacar la crisis de la modernidad, entendida como una etapa de desarrollo de la sociedad occidental industrializada, que no ha sido capaz de dar respuesta a las interrogantes y necesidades del hombre contemporáneo porque sus paradigmas científicos, sociales, políticos, económicos y culturales se han agotado.

En su lugar, la complejidad, la incertidumbre y el caos tienden ahora a ocupar el sitio de las seguridades ofrecidas por los viejos esquemas y se instauran como parámetros más apropiados para enfrentar los desafíos de las sociedades.

Para explicar lo que está ocurriendo se habla de la aparición de un pensamiento y una sensibilidad posmodernos, definidos como "una nueva moral intersubjetiva"

(Pasquali, 1997) o como "un cambio de época" (Roncagliolo, 1997), que se afina sobre todo en los cambios sociales y culturales que tienen lugar en el hombre contemporáneo y que expresan la aparición de una etapa diferente a la que caracterizó a las sociedades occidentales desde las últimas décadas del siglo XIX hasta finales del XX (Follari, 1998; Gubern, 1997).

Esa nueva sensibilidad, que se dibuja ya en los albores del siglo XXI, en lo cultural debe bastante al uso de la imagen (Jameson, 1997), de los medios de masas y de las comunicaciones en general, a través de las cuales ha permitido comenzar a explorar otras dimensiones del pensamiento humano, donde la oralidad y el hemisferio derecho del cerebro tienden a ocupar el lugar que antes correspondía al texto escrito y al hemisferio izquierdo, dando paso al pensamiento emotivo y sensible en detrimento del lógico formal (McLuhan y Powers, 1995).

En el campo tecnológico, la sociedad posmoderna tiene su centro en el uso de las tecnologías de la información y la comunicación, las cuales impulsan un tipo de sociedad llamada sociedad de la información, donde la alta incidencia de dichas tecnologías en todos los órdenes de la vida social expresa la emergencia de un nuevo sistema tecnológico (Smail, 1990), que está originando cambios de percepción y de perspectiva cultural (McLuhan, 1997). En este proceso, la comunicación y la información juegan un papel fundamental y los medios masivos, en su conjunción con las computadoras, están consolidando un tipo de sociedad caracterizada como sociedad del multimedia (Postman, 1991) o virtual (Negroponte, 1995; Finkelievich, 1998), que está modificando profundamente los límites del espacio y del tiempo.

Esas nuevas realidades han conducido a algunos teóricos a señalar que la futura sociedad del siglo XXI será una sociedad de las ciencias humanas (Vattimo, 1997), del pensamiento holístico (Reguillo, 1997; Silva, 1997), de la heterogeneidad cultural, racial, étnica y sexual, y de la multipolaridad política y social.

Como todo eso afecta significativamente a las comunicaciones, para comprender y explicar la complejidad de los cambios las propuestas científicas de los paradigmas clásicos han quedado obsoletas (Desiato, 1998), por lo que se plantea la necesidad de abordar lo social desde enfoques más integradores y transdisciplinarios (Miege, 1996).

Revisiones conceptuales y de categorías en los estudios de la comunicación

En el campo de la comunicación, proponer nuevos paradigmas no es una tarea simple. Implica una revisión teórica-epistemológica de las bases de las denominadas ciencias de la comunicación, la que todavía no se ha iniciado con profundidad.

Actualmente hay una discusión sobre si es factible construir una teoría general de la comunicación o si es preferible hablar de estudios de la comunicación, como lo plantea Alain Herscovici (1998).

Las tendencias de investigación se centran sobre todo en la revisión de las escuelas clásicas de la comunicación y de sus viejos conceptos y tipologías (Mattelart y Mattelart, 1997a; Martín-Barbero, 1997; Fuentes Navarro, 1997; Sánchez Ruiz, 1997; Orozco, 1997) antes que en las propuestas de nuevos modelos o teorías, lo cual implicaría una revisión más profunda de las ciencias sociales en general, de sus paradigmas y explicaciones teóricas.

Aunque no es mucho lo que se ha avanzado en este tema, el advenimiento de la llamada sociedad de la información hace más urgentes esas revisiones conceptuales, porque los medios interactivos y digitales están introduciendo alteraciones, en las comunicaciones de masas y en las comunicaciones interpersonales (Pasquali, 1998; Martín-Barbero, 1998), que no pueden ser abordadas por las nominaciones vigentes, las que no dan cuenta de los posibles cambios de naturaleza de los medios en un futuro cercano (Negroponte, 1995). En lo conceptual, ningún modelo teórico de la comunicación recoge las realidades comunicativas posibles en el ciberespacio interactivo (Colina, 1998; Pineda, 1996b).

Cada vez es más evidente que hay diferencias entre los procesos de comunicación a través de los medios masivos tradicionales y a través de la computadora, porque las tecnologías de la información están modificando los modos de comunicación hasta el punto de obligar a una revisión del concepto mismo de "cultura de masa" (Pasquali, 1998), entendido como la manifestación propia de los medios masivos, unilaterales, indirectos y analógicos.

Las revisiones conceptuales que se abordarán aquí son sólo una pequeña parte de las reformulaciones que habría que emprender en los estudios de comunicación.

La información

El concepto de información, como vinculado a los medios de masas, sobre todo en su dimensión noticiosa, se ha ampliado hasta el punto de incluir otras, no exclusivas de lo periodístico, debido a que con las tecnologías de la información es posible el acceso a flujos de información especializada, científica, tecnológica, denominada información saber-conocimiento (Pineda, 1996a), o a información útil o vital para determinados usuarios, individuales o colectivos, que requieren modos específicos de acceso, de aplicación, de disfrute y que necesitan ser recogidos en una redefinición de este concepto.

La amplitud de posibilidades que abren para las personas esos diversos tipos de información, disponibles a través de las redes telemáticas, ha conducido a varios autores a señalar que nos encontramos en la era de la post-información, de la info-comunicación (Ford, 1997; Negroponte, 1995), para indicar el proceso mediante el que los flujos informáticos se han unido con los informativos, los audiovisuales y los masivos, para introducir al hombre en un espacio de comunicación virtual, interactivo, con posibilidades de experiencias y sensaciones más holísticas e integradoras, que permiten saltar de la comunicación masiva a la interpersonal o a la virtual, transformando los procesos definidos como típicos de las mediaciones masivas.

La comunicación humana

Con las tecnologías de la información y la comunicación, la comunicación humana puede establecerse a través de la computadora, pero las experiencias de este tipo alteran la comunicación cara a cara porque requieren una estructuración del mensaje en forma escrita. Al darse esa vinculación del texto con la palabra, lo escrito gana en fluidez e interactividad mientras lo oral se vuelve menos informal y más frío, ya que al hacerse el diálogo múltiple y público (*on line*) no se pueden ventilar temas privados o personales (González, 1997). Aunque ya es posible, a través de las redes informáticas, utilizar signos específicos (*emoticones*) que ayudan a aproximar las comunicaciones escritas a la comunicación cara a cara porque permiten inferir la emotividad del emisor (se utilizan en correos electrónicos, foros de discusión, *chats* y servicios de mensajería instantánea, como *icq*).

Por otra parte, la comunicación a través las tecnologías de la información altera la copresencia propia de los contactos cara a cara al permitir que, a pesar de la distancia espacial entre los comunicantes, se produzca un desplazamiento virtual, con lo que se modifica la relación espacio-tiempo (al separar uno de otro) y se producen situaciones de "cercanías" mentales y cognitivas, todo en un ambiente de "comodidad", tanto para el envío como para la recepción de información (Cortázar, 1997:168).

Con las transformaciones tecnológicas se comienza a percibir que las relaciones interpersonales están ocupando espacios que eran exclusivos de la cultura de masas pero, más aún, las características de bidireccionalidad e interactividad de los medios telemáticos hacen posible la existencia de formas de comunicación cualitativamente diferentes a la comunicación interpersonal y a la comunicación de masas, porque las nuevas relaciones de comunicación mediadas por estos aparatos no son físicamente iguales a las relaciones humanas directas. Tampoco son unidireccionales,

como con los medios masivos, y la bidireccionalidad puede darse entre dos personas, entre varias o entre una persona y un medio técnico interactivo (Cortázar, 1997: 171).

La comunicación por computadora permite amplias posibilidades para las comunicaciones dialógicas, abiertas, pero el proceso de la comunicación se comienza a volver complejo, múltiple y simultáneo, entrando en lo que Rojas (1999) define como la post-comunicación, donde es posible la coexistencia de flujos interactivos de información de diversa índole, los que ya no pueden ser explicados a través de paradigmas teóricos únicos ni universales.

Al respecto, el canadiense Cartier (1992) plantea la necesidad de comenzar a estudiar la comunicación desde una nueva teoría, a la que él denomina Teoría de la comunicación multiescalonada, la que abrirá el abanico de alternativas para explicar las diversas experiencias de comunicación factibles mediante las redes telemáticas, a saber:

- La difusión masiva, denominada por el autor como *one to many* (de uno a muchos), para referirse al proceso unilateral cuyo mensaje es producido de forma centralizada por el emisor y dirigido a grandes públicos perceptores.
- Las experiencias de correo electrónico (*e-mail*) y de conversaciones (*talk*) mediante redes, a las que define como procesos *one to one* (de persona a persona) y que se refieren a interacciones cercanas a la comunicación cara a cara o interpersonal pero mediadas por tecnologías.
- Los intercambios comunicativos e informativos a través de las listas de discusión, las videoconferencias, los *chats*, a los que denomina *many to many* (de muchos a muchos), donde es posible la participación de muchas personas tanto en la recepción como en la producción del mensaje, ubicadas en diferentes lugares, que no han tenido con anterioridad contactos personales directos y que en la mayoría de los casos tienen como base el anonimato, al no revelar su identidad.
- Las experiencias de teleconferencias, de revistas electrónicas, de accesos a páginas *Web* que Cartier define como procesos *one to many electronic*, es decir donde participa un emisor centralizado en la producción del mensaje o material informativo y muchos en su recepción o disfrute, pero no a través de medios tradicionales sino mediante la Internet o las redes telemáticas.

En general, lo que todas esas realidades comunicativas están alterando en la comunicación es la antigua relación emisor-receptor, que establecía un contrato separado y bipolar entre ambos, para dar paso a lo que el también canadiense Cloutier (1992)

designa como un nuevo paradigma de comunicación dialógica e interactiva, que él define como el proceso EMEREC, el que abre la posibilidad de intercambios recíprocos entre ambos polos, que ahora no necesariamente se concentran en una sola persona de cada lado sino que a veces pueden ser muchas, conectadas entre sí a través de la computadora y donde no hace falta la presencia física directa del contacto cara a cara.

El nuevo concepto de comunicación interactiva hace referencia a experiencias de comunicación global de carácter virtual, sin tiempo ni distancias pero en tiempo real, anónimas, múltiples, donde se pueden intercambiar textos, voz, imágenes o programas a través de la computadora. En la actualidad estas experiencias se asoman como las vivencias ideales para mantener relaciones interpersonales cada vez menos directas.

El usuario

La propuesta de Cloutier incide sobre el planteamiento, sostenido hoy por muchos investigadores y teóricos latinoamericanos (Mattelart y Mattelart, 1997b; Pasquali, 1997; Martín-Barbero, 1997; Ford, 1997; Silva 1997), de volver la cara hacia el sujeto de la comunicación, al receptor o usuario de los medios, para concebirlos no sólo como meros consumidores de mensajes y contenidos sino como creadores, como productores de sentido, de significaciones, sujetos activos con competencias comunicativas para el diálogo (Habermas, 1988) y capaces de ocupar un lugar, culturalmente hablando, en la sociedad de la información.

El enfoque del retorno al sujeto desde una nueva concepción teórica de la comunicación no puede soslayar el hecho contundente de que en la actualidad las tecnologías están modificando el diálogo propio de la comunicación humana y muestran realidades comunicativas híbridas, cuyos impactos sociales, culturales y éticos deberán ser abordados por enfoques menos parcelados que los de las teorías clásicas de la comunicación y la información, los cuales podrían confluir en lo que el filósofo venezolano Massimo Desiato (1998) designa "teoría hermenéutica cultural de la comunicación".

Según esa teoría, el receptor concebido como usuario no es reducido a una "tabla rasa", a un objeto de la persuasión y de los efectos de los medios sino que es considerado un sujeto que, en su encuentro con los textos o mensajes, tiene posibilidades diversas de utilizar sus recursos de interpretación y de significación, con lo que sus actividades de mediación se convierten en el núcleo del proceso de comunicación y él, como sujeto, en la categoría ética central. En consecuencia, la comunicación es vista como un acto humano antes que tecnológico (Desiato, 1998: 173).

Con la propuesta teórica de Desiato habría que comenzar a hacer las preguntas sobre la comunicación en sentido contrario a como han venido haciéndose en las ciencias de la comunicación a partir del paradigma de Laswell, es decir desde la dimensión humana, ontológica, cultural y ética del receptor y no desde la racionalidad tecnológica o desde los intereses del emisor no cuestionado.

El mensaje

La configuración del mensaje está siendo también afectada por las mediaciones informáticas, al sufrir transformaciones los lenguajes de los procesos comunicativos. La posibilidad de articular la voz, la imagen, el sonido, el texto escrito y los datos en una conformación multimedia o de hipertexto da cabida a la aparición de diversas formas expresivas o lenguajes.

Los modos de articulación de los discursos, los encadenados hipertextuales que remiten a informaciones relacionadas con el texto pero que están fuera de él, incluso en archivos remotos, los enlaces (*links*) que concatenan una información escrita con otras relacionadas pero conformadas en lenguajes de imágenes, están abriendo múltiples interrogantes al desarrollo de las ciencias del lenguaje (Finquelievich, 1998; Silva, 1997; Desiato, 1998), no sólo acerca del lenguaje escrito u oral lineal, lógico, formal sino también de otras formas más envolventes, emotivas, acústicas y globales, que hacen pensar, como bien lo indica Sfez (1992), que estamos ante una "nueva gramática de la comunicación" que no puede ser explicada con las categorías de las ciencias del lenguaje tradicionales.

El emisor

Las alteraciones en las relaciones emisor-receptor introducidas por las experiencias mediante computadoras conducen a la reflexión sobre la aparición de los poderes múltiples y simultáneos (Mayer, 1997) entre los sujetos que interactúan en dichas experiencias. El concepto de emisor se está abriendo a diversas alternativas y no se centra únicamente en quien posee el poder indiscutible de la comunicación, como lo ha concebido la teoría tradicional, donde no se daba cabida a la posibilidad de otros actores individuales, grupales o colectivos.

Incluso, las oportunidades que abre el *zapping* para disfrutar simultáneamente de varios mensajes de la cultura masiva (Prado, 1997) comienza a afectar el contrato tácito que existía entre el emisor y el receptor, al plantear otros modos de seleccionar, de percibir el mensaje y de construir su alternativa de programación, lejos de las viejas fidelidades de los receptores a unos programas y emisores determinados.

El medio

El medio es el concepto que más modificaciones parece sufrir. Por un lado, de acuerdo con una tipología que hace hincapié en los procesos, al unirse con las tecnologías de la información éstos pueden ser interactivos, personalizados y especializados; por otro, de acuerdo con una tipología centrada en los soportes técnicos, pueden ser digitales, electrónicos, multimedia, hipermedia o cibermedia, de modo que no existe en la bibliografía revisada un criterio homogéneo para conceptualizar a los medios en su confluencia con la informática y las telecomunicaciones. No obstante, sí aparecen como cambios visibles los siguientes:

- La multiplicidad de canales y medios, que abre más alternativas para el usuario.
- La alta convergencia de soportes, como el cable y el satélite, para hacer llegar directamente al hogar de las personas más opciones de servicios a través de una red única (Smail, 1990).
- La alta conectividad de las redes telemáticas y sus posibilidades para permitir el acceso, vía Internet, a productos interactivos, multimedia e hipermedia en tiempo real, que se encuentran en un espacio virtual o ciberespacio y que ofrecen contenidos con altas capacidades para el desarrollo integrador de los sentidos humanos (Sfez, 1992; Armañanzas, Díaz Noci y Meso, 1996).
- La conversión cada vez más rápida de las tecnologías, de técnicas pesadas o instrumentos de transformación material en instrumentos inmateriales o programas, lo cual llevaría a plantear la discusión de si la comunicación es hoy un problema de tecnologías o no (Smail, 1990; Verón, 1997; Aguirre Romero, 1999).
- La imposibilidad de delimitar los medios, de acuerdo con sus características técnicas, por tipologías separadas, al presentarse en procesos híbridos (Piscitelli, 1997) como medios *on line*, interactivos, multimedia, cibermedia, que obligan a llevar el estudio de la comunicación más allá de los medios masivos (Moragas, 1997) y a explorar en otras dimensiones, hoy posibles a través de las tecnologías de la información.

Conclusiones

En virtud de que esta ponencia recoge adelantos de una investigación en curso, se presentan algunas tendencias preliminares:

- La constatación de que los modelos y las teorías que se han utilizado para explicar el proceso de la comunicación resultan hoy insuficientes para dar cuenta

de los cambios, porque corresponden a una racionalidad epistemológica y científica que encuentra agotadas sus respuestas para enfrentar las nuevas realidades de las comunicaciones contemporáneas. Un primer paso para avanzar podría ser el de la revisión de las nociones y tipologías tradicionales en los estudios del área.

- Frente a la complejidad del tejido comunicacional e informativo facilitado por las tecnologías de la información, es preferible pensar en la búsqueda de múltiples paradigmas antes que en la constitución de un nuevo y único paradigma.
- La necesidad de entender a estos paradigmas alternativos no como excluyentes o sustitutos de los clásicos sino como contrapuestos y, en muchas oportunidades, yuxtapuestos a ellos.
- Tener en cuenta que la revisión epistemológica necesaria en el seno de las denominadas ciencias de la comunicación debe ser emprendida como una tarea de desconstrucción permanente, que no busca remplazar una teoría dominante por otra y que implica una revisión de las ciencias sociales en general y de sus formulaciones filosóficas y discursivas.
- Comprender que la transdisciplinariedad, como opción metodológica, es una alternativa bastante flexible y útil, que podría ayudar a explicar la naturaleza de las prácticas de sentido presentes en la pluralidad de la comunicación y la información y sus derivaciones contextuales y humanas.

Referencias

- Aguirre Romero, Joaquín Ma. (1999). "Darwin y Kropotkin en la red", en *El País Digital*.
- Armañanzas, Emy; Javier Diaz Noci y Koldo Meso (1996). *El periodismo electrónico: informacion y servicios multimedia en la era del ciberespacio*, Ariel, Barcelona.
- Brunner, José Joaquín (1997). "Política de los medios y medios de la política", en *Diálogos de la Comunicación*, núm.49, FELAFACS, Lima.
- Cartier, Michel (1992). "Un nuevo modelo de acceso al conocimiento", en Silvio, José F. (comp.), *Calidad, tecnología y globalización en la educación superior latinoamericana*, Centro Regional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe-UNESCO, Caracas.
- Cloutier, Jean (1992). "EMEREC, la comunicación audio-scripto-visual y la telematiática", en Silvio, José F. (comp.), *Calidad, tecnología y globalización en la educación superior latinoamericana*, Centro Regional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe-UNESCO, Caracas.

- Colina, Carlos (1998). "Glocalización e hibridación cultural", en *Anuario ININCO*, núm.9, UCV-ININCO, Caracas.
- Cortázar Rodríguez, Francisco (1997). "Nuevas tecnologías, interacción y sociabilidad", en Inestrosa, Sergio (comp.), *Diversidad, tecnología y comunicación*, FELAFACS/Universidad Iberoamericana, México.
- Desiato, Massimo (1998). *La configuración del sujeto en el mundo de la imagen audiovisual*, Fundación Polar/UCAB, Caracas.
- Finkelievich, Susana (1998). "Comunidades electrónicas: ¿nuevos paradigmas de participación política a nivel local?", en *Comunicación*, núm.102, Centro Gumilla, Caracas.
- Follari, Roberto A. (1998). "Lo 'light' en la teoría: defecciones contemporáneas", en *Causas y Azares*, núm.7, Buenos Aires.
- Ford, Aníbal (1997). "Del show de la privacidad al seguimiento y control de identidades", en *Diálogos de la Comunicación*, núm.48, FELAFACS, Lima.
- Fuentes Navarro, Raúl (1997). "Retos disciplinarios y postdisciplinarios para la investigación de la comunicación", en *Comunicación y Sociedad*, núm.31, DECS-Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- García Canclini, Néstor (1998). "La globalización en pedazos: integración y rupturas en la comunicación", en *Diálogos de la Comunicación*, núm.51, FELAFACS, Lima.
- González, P. (1997): "Teaching in two environments: a case study comparing face-to-face and one line instruction", en Inestrosa, Sergio (comp.), *Diversidad, tecnología y comunicación*, FELAFACS/Universidad Iberoamericana, México.
- Gubern, Román (1997). "Nuevas tecnologías, viejos problemas", en Martín-Barbero, Jesús y Armando Silva (comps.), *Proyectar la comunicación*, Tercer Mundo, Bogotá.
- Habermas, Jürgen (1988). *Teoría de la acción comunicativa*, vol.I, Taurus, Madrid.
- Herscovici, A. (1998). "El estatuto epistemológico de las ciencias de la comunicación", en *Causas y Azares*, núm.7, Buenos Aires.
- Jameson, Frederick (1997). "Imágenes y posmodernidad", en Martín-Barbero, Jesús y Armando Silva (comps.), *Proyectar la comunicación*, Tercer Mundo, Bogotá.
- Martín-Barbero, Jesús (1997). "De los medios a las culturas", en Martín-Barbero, Jesús y Armando Silva (comps.), *Proyectar la comunicación*, Tercer Mundo, Bogotá.
- (1998). "De la comunicación a la filosofía y viceversa: nuevos mapas, nuevos retos", en Laverde, María Cristina y Rossana Reguillo (eds.), *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*, Siglo del Hombre/Universidad Central, Bogotá.

- Mattelart, Armand (1997). "Utopía y realidades del vínculo global", en *Diálogos*, núm.50, FELAFACS, Lima.
- Mattelart, Armand y Michèle Mattelart (1997a). *Historia de las teorías de la comunicación*, Paidós, Barcelona.
- (1997b). "Nuevos paradigmas", en Martín-Barbero, Jesús y Armando Silva (comps.), *Proyectar la comunicación*, Tercer Mundo, Bogotá.
- Mayer, P. (1997). "Tipologías para análise de aplicações de comunicação mediadas por computador", en Vassallo de Lopes, María Immacolata (org.), *Temas contemporâneos em comunicação*, Edicom, São Paulo.
- McLuhan, Marshall (1997): "El medio es el mensaje", en Martín-Barbero, Jesús y Armando Silva (comps.), *Proyectar la comunicación*, Tercer Mundo, Bogotá.
- McLuhan, Marshall y B. Powers (1995). *La aldea global*, Gedisa, Barcelona.
- Miege, B. (1996). "Las interrogantes actuales", en *Comunicación*, núm.93, Centro Gumilla, Caracas.
- Moragas, Miquel de (1997). "Las ciencias de la comunicación en la sociedad de la información", en *Diálogos de la Comunicación*, núm.49, FELAFACS, Lima.
- Negroponte, Nicholas (1995). *El mundo digital*, Ediciones B, Barcelona.
- Núñez Ladeveze, L. (1997). "El proceso espontáneo de racionalización humana", en *Telos*, núm.50, Fundesco, Madrid.
- Orozco, Guillermo (1997). "Tendencias generales en la investigación de los medios", en *Comunicación y Sociedad*, núm.30, DECS-Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Pasquali, Antonio (1997). "La dimensión moral del comunicar", en *Anuario ININCO*, núm.8, UCV/ININCO, Caracas.
- (1998). *Bienvenido Global Village*, Monte Ávila, Caracas.
- Pineda, Migdalia (1996a). "Las nuevas tecnologías y la redefinición de las políticas de comunicación en los años noventa", en *Comunicación*, núm.93, Centro Gumilla, Caracas.
- (1996b). "Transformaciones tecnológicas y nuevas conceptualizaciones de la teoría de la comunicación", en *Memorias Jornadas Nacionales de Comunicación*, UCV, Caracas.
- Piscitelli, Alejandro (1997). "Del pull al push. Internet y la venganza de la televisión", en *Diálogos de la Comunicación*, núm.50, FELAFACS, Lima.
- Postman, Neil (1991). *Divertirse hasta morir*, Ediciones de la Tempestad, Barcelona.
- Prado, Emili (1997). "Nuevas tecnologías e interactividad: gran almacén universal virtual", en *Diálogos de la Comunicación*, núm.48, FELAFACS, Lima.

- Reguillo, Rossana (1997). "Mas allá de los medios. Diez años después", en *Comunicación y Sociedad*, núm.30, DECS-Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- (1998). "Rompecabezas de una escritura: J.M. Barbero y la cultura en América Latina", en Laverde, María Cristina y Rossana Reguillo (eds.), *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*, Siglo del Hombre/Universidad Central, Bogotá.
- Roncagliolo, Rafael (1997). "Los espacios culturales y su onomástica", en *Diálogos de la Comunicación*, núm.50, FELAFACS, Lima.
- Rojas, L. (1999). "En dirección a la postcomunicación", en *Telos*, núm.1, URBE, Maracaibo.
- Sánchez Ruiz, Enrique (1997). "Algunos retos para la investigación mexicana de comunicación", en *Comunicación y Sociedad*, núm.30, DECS-Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Schwartz, P. (1997). "La precariedad de la democracia liberal: Fukuyama, Buchanan, Hayek", en *Telos*, núm.50, Fundesco, Madrid.
- Silva, Armando (1997). "De los lenguajes a las estéticas", en Martín-Barbero, Jesús y Armando Silva (comps.), *Proyectar la comunicación*, Tercer Mundo, Bogotá.
- Smail, Aït-El-Hadj (1990). *Gestión de la tecnología*, Gestión 2000, Barcelona.
- Sfész, Lucien (1992). *Crítica de la comunicación*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Vattimo, Gianni (1997). "Ciencias humanas y sociedad de la comunicación", en Martín-Barbero, Jesús y Armando Silva (comps.), *Proyectar la comunicación*, Tercer Mundo, Bogotá.
- Verón, Eliseo (1997). "Esquema para el análisis de la mediatización", en *Diálogos de la Comunicación*, núm.48, FELAFACS, Lima.

EXPLORACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA LA INVESTIGACIÓN SOCIOCULTURAL DE LOS USOS DE LA INTERNET

Raúl Fuentes Navarro*

La irrupción de la Internet en el campo de los estudios de la comunicación

A mediados de los años noventa, la convergencia tecnológico-industrial y comercial que había venido desarrollándose en y entre los campos de la informática, las telecomunicaciones y la difusión masiva se concentró en la "red de redes". Y a pesar de sus ya largos antecedentes, la rápida aparición de la Internet en la esfera pública fue en muchos sentidos sorpresiva. En un informe especial sobre el "ciberespacio"¹ encargado al canadiense Robert Everett-Green para el *Libro del año 1996* de la Enciclopedia Britannica, se resume muy bien la situación:

- * Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente y Universidad de Guadalajara, México.
1. Ciberespacio es un término introducido por el novelista William Gibson, como lo señala Everett-Green: "El ciberespacio de Gibson, descrito en su novela *Neuromancer*, de 1984, y en varias obras posteriores, era un ambiente artificial creado por computadoras. A diferencia de una película, que presenta imágenes en movimiento sobre una superficie plana, el ambiente ciberespacial se representaría con realismo detallado en tres dimensiones y a los cinco sentidos. También permitiría un cierto grado de intimidad cara a cara entre personas ubicadas en lugares distantes [...]" (Everett-Green, 1996).

El ciberespacio como realidad presente tiene que ver principalmente con redes de computadoras vinculadas mediante líneas telefónicas. La mayor y más conocida de estas redes, la Internet, fue desarrollada en los años setenta como un apoyo a la investigación militar y académica en Estados Unidos. Tan recientemente como en 1990, la Internet era casi desconocida para el público en general. A fines de 1995, sin embargo, la red ha absorbido a millones de usuarios no afiliados a instituciones de defensa o universidades. El volumen de los intercambios entre esos usuarios, que sumaban entre 20 y 30 millones en 1995, sobrepasó los 30 *terabytes* por mes, es decir, un volumen de información suficiente para llenar 30 millones de libros de 700 páginas cada uno. Para muchos de los involucrados en estos intercambios, y para muchos más que no tienen experiencia en redes computacionales, "ciberespacio" e "Internet" son términos que han llegado a ser prácticamente sinónimos.

Internet es un medio híbrido, que combina aspectos de la prensa, el teléfono, el tablero de avisos públicos y la carta privada. También permite transmisiones elementales de radio y televisión, sin la planta física requerida para la radiodifusión convencional. De hecho algunos comentaristas han pronosticado que la Internet o alguna red que la supere, eventualmente absorberá las funciones de la televisión, el teléfono y las publicaciones convencionales. Se habla de la "supercarretera de la información", un término acuñado en 1992 por el entonces senador Al Gore Jr., para referirse a un sistema de comunicación electrónica unificado e interactivo. El prospecto de un sistema tal, capaz de prestar una gama de servicios informacionales sin precedentes al hogar, escuela u oficina, ha desatado un cúmulo de alianzas estratégicas entre los intereses comerciales mayores de las industrias telefónica, de programación computacional y del entretenimiento. En 1995 el mundo de los negocios comenzaba a considerar a la mayoritariamente no comercial Internet como el equivalente electrónico de China: un mercado enorme, creciente y prácticamente inexplorado (Everett-Green, 1996).

Hay que recordar la obviedad de que el procesamiento, natural o artificial, de la información no es en absoluto una actividad recién establecida. Tampoco su intercambio entre seres humanos con propósitos de supervivencia, control del entorno, organización social, construcción de conocimiento, comercio o ejercicio del poder. Lo que es históricamente novedoso es el desarrollo de tecnologías y sistemas (industriales y comerciales) para realizar de manera masiva estas actividades, la preponderancia creciente de este "sector" en la organización social global y la necesidad de sistemas teóricos especializados para explicar estos fenómenos. La historia comple-

ta de las "ciencias de la comunicación", que abarca ya más de un siglo (Rogers, 1993), coincide con el periodo de aceleración inaudita de estas transformaciones. Y, no obstante, la irrupción de la Internet en este campo de estudios parece haber sido en extremo sorpresiva, al grado de que los modelos y métodos adecuados para estudiarla están por proponerse y lejos de consolidarse. Será que, como afirmó Nicholas Negroponte en su *bestseller Ser digital* (1996), "en Internet todos somos novatos".

Una exploración de las bases internacionales de datos de publicaciones en ciencias sociales (excluyendo, obviamente, las revistas de informática y ciencias de la computación) hace ver que entre 1992 y 1994 sólo aparecieron seis artículos acerca de la Internet en revistas de economía, y que apenas a partir de 1995 comenzaron a proliferar y a diversificarse, incluyendo unos cuantos artículos publicados en revistas de comunicación, como se aprecia en el cuadro 1. Ahí mismo se anotan los artículos sobre el mismo tema detectados en el mismo periodo en revistas latinoamericanas de comunicación.²

Cuadro 1
Artículos sobre la Internet publicados en revistas académicas

Año	En revistas internacionales de ciencias sociales*	En revistas internacionales de comunicación*	En revistas latinoamericanas de comunicación**
1992	1	0	2
1993	1	0	0
1994	4	0	1
1995	73	1	0
1996	169	9	2
1997	202	6	9
1998	240	10	17

Fuentes:

* ProQuest, consultado por Francisco Hernández Lomeli.

** Búsqueda directa por Raúl Fuentes Navarro, 1999.

- Estos datos provienen de un artículo de revisión de "estado del arte" en la investigación sobre la Internet en los estudios de comunicación, en preparación por Francisco Hernández Lomeli y Raúl Fuentes Navarro.

Estos datos indican, en principio, la muy reciente incorporación de los temas acerca de la Internet en la investigación académica de la comunicación, casi siempre como derivación de la temática de las "nuevas tecnologías de información y comunicación", así como el rápido crecimiento del número de estudios publicados, en pocos años. Pero llama en especial la atención que se encuentren más artículos en las revistas latinoamericanas que en los *journals* internacionales del campo. El análisis de esta revisión es objeto de otro trabajo, actualmente en preparación, aunque estos primeros hallazgos son evidencia suficiente de que la investigación sobre la Internet como medio de comunicación apenas comienza, y de que quizá América Latina esté "al día" en la emergente exploración de algunas de sus múltiples dimensiones, a pesar de su "atraso" proverbial y su marginalidad en tantos otros aspectos, y de que la cobertura de la Internet no rebasa todavía 3% de la población.

La actual "globalización" de la economía tiene, en muchos sentidos, su base en la extensión de las redes telemáticas,³ que comenzó a realizarse cuando, a mediados de los años cincuenta, confluyeron los desarrollos de la tecnología informática y de la tecnología de las telecomunicaciones, mediante la digitalización⁴ y la superposición de un valor de cambio al valor de uso de la información. Manuel Martín Serrano señala que "establecer la medida cuantitativa de la información ha sido la conquista más reciente de la forma de producción capitalista, y tal vez represente la culminación de su éxito histórico, a 400 años de ininterrumpida apropiación de las actividades naturales y sociales para incorporarlas al mercado" (Martín Serrano, 1992: 65). Más recientemente, en la creciente reflexión sobre esta línea, Manuel Castells ha desarrollado un extenso y documentado análisis histórico-estructural de *La era de la información* (1999) en tres volúmenes, donde argumenta la emergencia de "la cultura de la virtualidad real", asociada a "la integración de la comunicación electrónica, el fin de la audiencia de masas y el desarrollo de las redes interactivas" (Castells, 1999, I: 359-408).

No parece quedar duda, sobre estas bases, de que los usos sociales de la comunicación están en proceso de redefinición, integrando los hasta hace poco distintos

3. El término telemática proviene del informe francés sobre *La informatización de la sociedad* (Nora y Minc, 1981), y es preferible sin duda sobre otros, como "comunicación", también propuestos en la época para nombrar la convergencia entre telecomunicaciones e informática, términos que quedaron en franco desuso.

4. Proceso de codificación de las señales de cualquier tipo en lógica binaria, representada por "1" y "0", "sí" y "no" o "abierto" y "cerrado", que mediante dispositivos electrónicos permite realizar múltiples operaciones sobre la información, en mayores volúmenes, a mayor velocidad y con mayor precisión que la lógica analógica (McHale, 1981).

espacios (público y privado) y tiempos (de trabajo y de ocio) en un megasistema de información-organización-acción: "Ahora la información está destinada a penetrar en el ámbito de todo lo programado y de todo lo programable; es decir, en todo nivel natural o artificial, material o inmaterial, que sea susceptible de ser intervenido por el hombre. Este horizonte hace prever que la comunicación se va a refuncionalizar aceleradamente" (Martín Serrano, 1992: 66).

Esta "refuncionalización" acelerada de la comunicación es un factor de evidente trascendencia para el campo de los estudios sobre la comunicación y la cultura "de masas". No se trata sólo de la aparición de un "nuevo" medio sino de un cambio mayor. En consecuencia, más allá de reditadas posiciones "apocalípticas" o "integradas" (Eco, 1968) o de los extremos discursivos que pudieron representar hace más de 30 años *El hombre unidimensional* (Marcuse, 1968) o *La comprensión de los medios como extensiones del hombre* (McLuhan, 1968) al respecto, los desafíos teórico-metodológicos provenientes de los desarrollos tecnológicos de los sistemas de información/comunicación y, sobre todo, de su imbricación multidimensional en la economía, la política y la cultura, exigen pensar de manera crítica "el entorno cambiante de la información" (McHale, 1981) en términos de una "comunicación-mundo" (Mattelart, 1993) y sus implicaciones en cuanto a los desequilibrios, las desigualdades y las diferencias sociales preexistentes.⁵ La temática de la "globalización" o "mundialización" tiene que explorarse en nuevos términos, con especial atención a la cultura y sus enlaces estructurales. Algunos de los autores de mayor influencia en los estudios latinoamericanos de la comunicación lo han estado haciendo desde posturas críticas renovadas (Ortiz, 1994; Mattelart, 1998; García Canclini, 1999).

En pocas palabras, los objetos de estudio que es necesario reformular no son sólo los productos tecnológicos nuevos como tales, o las tecnologías como lógicas de uso de determinados recursos (en este caso los informativos), se les considere "nuevas" o no. Se trata de algo mucho más amplio y profundo: los cambios en las relaciones socioculturales entre sujetos y sistemas, en la organización de la vida cotidiana y de sus representaciones cognitivas, en la distribución de las posiciones de poder y del control de los espacios y los tiempos en los que se sitúa toda actividad humana.

5. El enfoque de las "brechas" sociales incrementadas por las innovaciones tecnológicas ha estado presente desde hace por lo menos dos décadas en la investigación latinoamericana sobre la comunicación y la información, y sigue siendo críticamente pertinente. Véanse, por ejemplo, Mattelart y Schmucler (1983), o Rota *et al.* (1986).

Propuestas para *impensar* la comunicación mediada⁶

Sólo en la última década, en el mundo anglosajón, la bibliografía que busca restablecer algunas certezas teórico-metodológicas en torno a la comunicación y su estudio académico es ya inabarcable, e incluye intentos cada vez más radicales de formular los fundamentos epistemológicos de este campo, como los de Anderson (1996), Schiller (1996) o Mumby (1997), y muchos más. Dan Schiller resume la necesidad actual de *impensar* la comunicación:⁷

Hoy la extensión y el significado de la comunicación se han vuelto virtualmente incontenibles. Estudiar comunicación, como se evidencia cada vez más ampliamente, no es sólo ocuparse de los aportes de un conjunto restringido de medios, sea a la socialización de los niños o los jóvenes, sea a las decisiones de compra o de votación. Ni es sólo involucrarse con las legitimaciones ideológicas del Estado moderno. Estudiar comunicación consiste, más bien, en elaborar argumentos sobre las formas y determinaciones del desarrollo sociocultural como tal. El potencial del estudio de la comunicación, en suma, converge directamente, y en muchos puntos, con los análisis y la crítica de la sociedad existente en todas sus modalidades (Schiller, 1996: vii).

Schiller se propone desentrañar los complejos procesos de "compromiso temático, diferenciación conceptual y síntesis analítica que han estructurado la indagación crítica sobre el carácter de la comunicación como una fuerza social determinante" durante los últimos 100 años. Con su revisión histórica, aporta una explicación plausible de la separación construida entre "comunicación" y "trabajo", y sugiere una reintegración conceptual alrededor del concepto de "producción de la cultura", siguiendo entre otros a Raymond Williams, tratando de conciliar aportes de la economía política y de los estudios culturales. Otros esfuerzos que sin duda han permitido avanzar de manera sustancial en el estudio de la comunicación y los medios son los del danés Klaus Bruhn Jensen (1995) y el británico John B. Thompson (1993, 1995).⁸

6. Partes de esta sección han sido expuestas previamente en otros trabajos del autor (Fuentes Navarro, 1998 y 1999), y se retoman aquí en función de la búsqueda de mayor desarrollo mediante la discusión.

7. El término *impensar* emula la propuesta de Immanuel Wallerstein (1998) con respecto a las ciencias sociales. A diferencia de la tarea de "repensar", implica el abandono de ciertas premisas "tradicionales" que se han vuelto obstáculos para enfrentar los desafíos actuales.

8. El primero de ellos a partir del pragmatismo y la semiótica peirceana, y el segundo con base en la "nueva" teoría social y el marco interpretativo de la hermenéutica profunda.

Pero la orientación teórico-ideológica de los estudios en ciencias sociales se ha movido en los últimos años también sobre otro eje, más bien metodológico, de donde surgen retos que la investigación de la comunicación debe enfrentar, ahora que "la dimensión subjetivismo/objetivismo tiene la primacía, tanto en las humanidades como en las ciencias sociales en general, así como en la comunicación" (Rosengren, 1993). Según Rosengren, ahora "se enfatiza mucho más que antes el enfoque del sujeto actuante y deseante, el individuo humano como tal", además de que "la perspectiva histórica se ha fortalecido aún más, como un complemento bienvenido a la perspectiva unilateral y ahistórica de los antiguos enfoques conductistas y científico-sociales [funcionalistas]" (Rosengren, 1993).

En coincidencia, Klaus Krippendorff considera que la mayor parte de la investigación de la comunicación ha estado guiada por el estudio de los mensajes, y que esa perspectiva está siendo "lentamente desafiada por lo que podrían llamarse explicaciones reflexivas" (Krippendorff, 1993). Los sesgos conceptuales hacia los mensajes se pueden caracterizar en tres postulados, objetivistas e implícitamente normativos: primero, los mensajes pueden describirse de manera objetiva, trasladarse físicamente de un contexto a otro o reproducirse; tienen una existencia real, objetiva e independiente de alguien que los reciba. Segundo, los mensajes afectan, persuaden, informan, estimulan; cualquier efecto que causen es función de sus propiedades objetivas. Tercero, la exposición a los mismos mensajes crea comunidad entre emisores y receptores y, en el caso de los medios masivos, entre los miembros de la audiencia.

Supuestos como estos han sido la base de las "tradiciones teóricas" que, diferencias aparte en otros aspectos, han constituido el núcleo dominante de la investigación de la comunicación, en todo el mundo, desde los años cincuenta. El debate actual tiende a cuestionar precisamente lo que, en el contexto más amplio de la teoría social, Anthony Giddens (1989) llama "el consenso ortodoxo" (naturalista, causal y funcional) y a enfrentar entre sí, para volver con Rosengren, a los enfoques sociológicos "objetivistas" y "subjetivistas".

Según Jensen y Jankowski (1991), al final, en el campo de la comunicación de masas se han dado, en este sentido, dos desarrollos interrelacionados: la emergencia de enfoques metodológicos cualitativos y la convergencia, en torno a este "giro cualitativo", de disciplinas de las humanidades y de las ciencias sociales (véase también Lindhof, 1995). Aunque estos autores reconocen el predominio histórico (social y políticamente determinado) de lo cuantitativo y la fragmentación de los referentes, resumen la oposición de los objetos de estudio "comúnmente asociados" a las metodologías cuantitativa y cualitativa en la producción (objetiva) de información, por un lado, y los procesos (subjetivos) de significación, por el otro. El estudio

de la comunicación debería integrar estos procesos objetivos y subjetivos, y eso sólo puede hacerse mediante modelos teórico-metodológicos multidimensionales y complejos.

Desde varias perspectivas se avanza en la construcción de marcos de interpretación que, por una parte, reintegren en lo conceptual y en lo metodológico la diversidad política, cultural y existencial de los agentes de la comunicación y, por otra, permitan imaginar las dimensiones de la acción comunicativa en términos constitutivos y no sólo instrumentales de las prácticas sociales (Habermas, 1989). Una de las propuestas de síntesis de la teoría social contemporánea que pueden facilitar esta reformulación es la teoría de la estructuración, de Anthony Giddens (1984), que parte de la noción de que el ser humano es capaz de dar cuenta de su acción y de las causas de su acción. La teoría de Giddens reconoce que los esquemas interpretativos incluyen esquemas ya interpretados por los agentes sociales, y relaciona tres grandes "estructuras" institucionales de la sociedad: las de significación, dominación y legitimación, con tres modelos de interacción: la comunicación, el poder y la sanción, respectivamente, a través de las "modalidades" o "mediaciones" de los esquemas interpretativos, los medios y las normas.

En este marco, lo que los sujetos saben acerca de su propia actividad es constitutivo de su práctica, pero esta capacidad de conocer está siempre delimitada por lo institucional. De ahí la importancia del concepto de "conciencia práctica", es decir, "todo lo que sabemos como actores sociales que hace que suceda la vida social, pero a lo que no necesariamente le damos forma discursiva" (Giddens, 1989: 57). El análisis social puede dar forma discursiva a aspectos del "conocimiento mutuo" que los actores emplean de una manera no discursiva en su conducta. De ese conocimiento mutuo entre los sujetos depende, nada menos, que las actividades sociales tengan sentido en la práctica, y la comunicación, en esencia, consiste en esa producción en común de sentido. Su investigación y teorización no pueden entonces limitarse al estudio de los medios (tecnológicos o no, "nuevos" o no) que los sujetos sociales usan para generar y compartir el sentido de su actividad y, necesariamente por ello, de su propia identidad.

Implica, a su vez, la necesidad de rearticular la tecnología con la cultura, porque adoptar y desarrollar un concepto de comunicación como práctica de producción social de sentido permite también rearticular un concepto amplio de tecnología que evite que ésta sea considerada sólo como algo "externo" o ajeno a las prácticas socioculturales. La tradicional oposición entre tecnología y cultura tendría así menor oportunidad para operar como obstáculo en la indagación de las múltiples dimensiones que han puesto en evidencia los "nuevos medios" o los "nuevos ambientes" telemáticos (Piscitelli, 1998). Una de las propuestas latinoamericanas más audaces

en este sentido es la de Alejandro Piscitelli, quien declara que busca en el pensamiento complejo los recursos intelectuales para elaborar los marcos con los cuales enfrentar, sobre todo si se hace desde la "periferia tecnocultural", las nuevas realidades (virtuales o no) de la comunicación. La clave de entrada no puede ser otra que el reconocimiento de que "hay una causalidad recíproca entre las metamorfosis de los modos de comunicación y la estructuración de la percepción" (Piscitelli, 1995: 19). El proyecto de las "metamorfosis tecnocognitivas", propuesto por Piscitelli, merece ser explorado y debatido extensamente, pues no hay que olvidar que, en sus raíces, "theoría" quiere decir *ver*. El punto de partida es suficientemente provocador y estimulante:

La compleja dialéctica tecnología/cultura exige ser repensada, revisada, redefinida y "vuelta a dar" [...] Nunca como hoy fueron tan grandes las posibilidades que ofrece la tecnología y nunca como hoy estas posibilidades se ignoraron, ocultaron o despilfarraron. La cuestión de la tecnología —hecho filosófico por antonomasia, como bien señala Heidegger—, merece un tratamiento más matizado y sutil que el que la historia de la tecnología o la ceguera sociológica generalmente le prestan. La etnotecnología pone de manifiesto las principales interferencias entre la producción de la subjetividad por parte de los medios [...] y las formas concretas de encarnación del individuo en el mundo social con los medios o contra ellos (Piscitelli, 1995: 19-20).

Rearticular los procesos subjetivos e intersubjetivos de significación, a través de los esquemas perceptuales e interpretativos que median, en cada sector cultural, las relaciones posibles con las estructuras y los sistemas objetivos de procesamiento y difusión de la información, es una clave que, además de restituir la complejidad de los procesos socioculturales en los modelos de comunicación, puede servir para enfatizar la agencia o acción transformadora implícita en las prácticas de comunicación, es decir, en la interacción material y simbólica entre sujetos concretamente situados, que supone la recurrencia, por parte de ellos, tanto a sistemas informacionales como a sistemas de significación, cuya competente mediación determina la producción y reproducción del sentido: el de las prácticas socioculturales de referencia y el de la comunicación misma.

De esta manera, también, desplazando en lo epistemológico y en lo metodológico el foco del análisis comunicativo de los medios y los mensajes a los sujetos sociales y los procesos de producción del sentido, podrá abordarse el estudio de la comunicación como ejercicio práctico de la reflexividad comunicativa pues, desde esta perspectiva, el escenario estratégico primordial para impensar y repensar la

comunicación en el universo telemático no puede ser otro que el diseño de una metodología comunicacional.⁹

Hacia el desarrollo de categorías para el análisis sociocultural de los usos de la Internet

Una metodología comunicacional como la insinuada tendría muy poco que ver con algoritmos y procedimientos positivistas o con las dimensiones técnicas de las infraestructuras informáticas de base. Casi no tendría relación con la "difusión de mensajes" o la persuasión de públicos segmentados. Tendría como referentes la imaginación, la flexibilidad, la solución de las necesidades que pueden trasponer el tiempo y el espacio fijos, la producción de sentido y la ética.¹⁰ Más allá de, o dentro, o sobre, o bajo la Internet, está la red de prácticas comunicativas que podríamos ya estar investigando empíricamente y contribuyendo a enriquecer, mediante esta metodología comunicacional, este saber/hacer constitutivo y reestructurante de las identidades y de las prácticas socioculturales. Es decir, se impone en principio la superación crítica de los métodos convencionales de la sociología de la comunicación de masas (Williams, Rice y Rogers, 1988; Morris y Ogan, 1996) para investigar los usos de la Internet. Como afirmaba hace ya varios años un investigador norteamericano de las interfaces comunicativas entre el hombre y la computadora:

9. En este concepto de metodología comunicacional se recupera la perspectiva que han adoptado, por ejemplo, la brasileña Maria Immacolata Vassallo de Lopes (1990) y el norteamericano Robert T. Craig (1989), a partir de la obra de Abraham Kaplan (1964). En palabras de Craig, "Metodología, en su sentido más amplio, es cualquier indagación sobre los métodos; y método en el sentido más amplio es cualquier procedimiento ordenado y explícito [...] La teoría de la comunicación, desde este punto de vista, sería *análoga* a la metodología pero a un nivel lógico diferente. La teoría de la comunicación sería una 'metodología' de la comunicación; se encargaría de los métodos de rango intermedio o 'lógicas reconstruidas' de la comunicación que tendrían un estatuto normativo en la medida en que pueda mostrarse que dan cuenta de la mejor práctica comunicativa. La metodología de segundo orden de la *indagación* sobre la comunicación, ocupada de los *métodos* de reconstrucción de las lógicas-comunicativas-en-uso, sería por tanto más como la metodología de la metodología misma, y en consecuencia, en algunos aspectos, *distinta* de la metodología de la ciencia natural, porque la ciencia natural pretende sólo describir y explicar su objeto de estudio, no cultivarlo o reconstruirlo".
10. En el mismo sentido que Craig (1989) retoma de John Dewey: "Dewey enfatizó los efectos dañinos de un interés exclusivo por la tecnología (medios de predicción y control) separado de los fines a los cuales se aplica la tecnología; y consecuentemente sostuvo que una indagación de los valores no puede llevarse a cabo apropiadamente separada de una indagación empírica. Una indagación de los valores es, más aún, esencialmente una búsqueda de *métodos* eficaces".

[...] temo que muchos paradigmas de investigación condenan sin querer a la investigación de la comunicación a ser simple espectadora de la larga marcha de la tecnología de la comunicación. La investigación de la comunicación aplaude o abuchea, pero la marcha de la tecnología de la comunicación continúa impasible. Si realmente creemos que los ambientes comunicacionales son construidos socialmente, entonces ¿puede la investigación de la comunicación inmiscuirse agresivamente en su construcción? (Biocca, 1993).

Biocca propone "asumir que es posible desarrollar un enfoque de la investigación de la comunicación que haga más que simplemente criticar prácticas o confeccionar listas de efectos posibles; que pueda ayudar activamente a reclamar la tecnología de la comunicación para el individuo, para el ejercicio del poder creativo, la expresión libre y una comunicación sin barreras" (Biocca, 1993). Para ello explora los "factores humanos" involucrados en el diseño de las interfaces hombre-computadora: cognoscitivos, instrumentales, normativo-culturales, expresivos y somáticos, de donde se desprenden necesariamente la colaboración interdisciplinaria y la experimentación con diseños alternos para usuarios diversos en alguna o todas esas dimensiones. A pesar de que el mismo autor considera "utópica" su visión, la propone como un principio integrable en la lógica de producción que han seguido algunas compañías de vanguardia en la industria informática, más que en la de la comunicación.

Es sumamente interesante la perspectiva de replantear las posibilidades y los desafíos de la investigación sociocultural de la comunicación desde la fase misma del diseño de los instrumentos tecnológicos que habrán de hacer posibles nuevos usos y nuevos usuarios de los medios, sobre todo de los hipermedios como la Internet.¹¹ Este interés no sólo proviene del argumento que sostiene Biocca, de que "el usuario no tiene porqué conformarse a la máquina; la máquina debe conformarse al usuario" (1993) sino además de la posibilidad de transformación de las prácticas implícita en la práctica metodológica, que puede adquirir un carácter normativo pero no arbitrario, como señala Craig (1989) en la línea de Kaplan: "las prescripciones del método científico tienen fuerza normativa sólo en la medida en que demuestren ser efectivas en la práctica científica real".

De manera que la búsqueda de métodos y de categorías de análisis para investigar los usos comunicacionales de la Internet bien puede contribuir a realizar las

11. Biocca coloca como epígrafe de su artículo una cita que resume muy bien el sentido de su propuesta: "Para comprender los fenómenos que rodean a una tecnología nueva, debemos abrir la cuestión del diseño: la interacción entre la comprensión y la creación" (Winograd y Flores, 1987: 4).

posibilidades democratizadoras que la incorporación a la "red de redes" promete, a pesar de su conversión aparentemente definitiva en un medio comercial¹² y de la prevalencia indudable de un "espíritu" privatizador,¹³ además, por supuesto, de las disparidades abismales de acceso que no sólo caracterizan aún a la Internet en la escala global sino incluso dentro de los propios países "desarrollados".¹⁴

Para abordar el estudio de los usos socioculturales de la Internet conviene partir de una distinción analítica entre las diversas funciones comunicativas que permiten los distintos "servicios" de la red, dado su carácter hipermedial: por una parte, la Internet es una fuente de información; por otra, un medio de comunicación y también, crecientemente, un vehículo de difusión. El propósito de esta distinción es facilitar al mismo tiempo la (re)construcción de un marco de análisis comunicacional adecuado para la investigación sociocultural de los usos de la Internet y distinguir las diversas competencias específicas que los sujetos requieren para apropiarse de los usos, interactuar con eficiencia con el medio y desarrollar sus tareas personales o profesionales incorporando en ellas a la Internet como recurso.

El supuesto básico es que, por ejemplo, los servicios de *file transfer protocol* (FTP) o de los "buscadores" (*browsers*) en línea están diseñados para que los usuarios de la Internet adquieran de la red las informaciones previamente dispuestas para su consulta digital a distancia,¹⁵ sea en "sitios" o "páginas" *web* o en otros formatos. Los grupos de discusión, los "salones" de charla (*chat*) o el correo electrónico (*e-mail*) son sobre

12. Pueden distinguirse tres fases en el desarrollo de la Internet. La primera se desarrolló desde los años sesenta en Estados Unidos, en el ámbito de los usos militares estratégicos. La segunda emergió en Europa en los años ochenta, en el ámbito académico. La tercera fase, propia de los años noventa, se ha caracterizado por el paso de la expansión de un sistema de servicio público de cobertura potencialmente mundial al predominio de los usos comerciales y la diversificación de "servicios al cliente". Los factores que han impulsado esos cambios son, por supuesto, esencialmente tecnológicos y económicos pero también, de manera creciente, políticos y culturales. A partir de 1996, un grupo de universidades norteamericanas y empresas transnacionales han impulsado la construcción de la Internet2, una red de desarrollo con aplicaciones fundamentalmente académicas.

13. Derrick de Kerckhove, uno de los más entusiastas "profetas" de la nueva cultura electrónicamente mediada, y considerado como el heredero intelectual más legítimo de Marshall McLuhan, advierte que "es esencial que al mismo tiempo que desarrollamos las comunicaciones en red también creemos mecanismos para proteger el acceso universal a éstas y la libertad de expresión, así como el derecho a la intimidad de los internautas" (De Kerckhove, 1999: 217).

14. En términos de desarrollo comercial, una empresa de consultoría internacional aprecia, para 1998, 2% de penetración de la Internet en México, por 34% en Estados Unidos y 21% en Canadá, aunque las diferencias se reducen drásticamente cuando se considera sólo a los sectores de altos ingresos (The Boston Consulting Group, 1999).

15. Lo cual implica, entre otras necesidades, contar con criterios claros de confiabilidad de la información que se encuentra en la Internet (Wilkinson, Bennet y Oliver, 1997).

todo recursos para el intercambio de mensajes interpersonales, tanto diádicos como grupales.¹⁶ Finalmente, las páginas *web*, aunque cada vez incorporan más recursos de interactividad, desempeñan sobre todo funciones de difusión de información, sea corporativa, personal o de grupos "alternativos".¹⁷ Cada una de estas funciones comunicativas básicas, y sus combinaciones, implica una relación estructuralmente diversa entre los sujetos y el sistema de mediaciones, no sólo tecnológicas, que el *hipermedio* propicia.

Esto implica, a su vez, una consideración de la misma manera fundamental de los "tipos" de sujetos que se constituyen en usuarios de la Internet. Aunque obviamente el "perfil" de los usuarios se concentra en los estratos sociales de ingresos superiores en todo el mundo,¹⁸ en términos de edad, género y escolaridad hay creciente diversidad, al igual que en preferencias, ocupaciones y "experiencia" en el uso del medio. Por la propia naturaleza de la Internet y de los sistemas de medición empleados, la descripción demográfica de los usuarios es difícil y las estadísticas disponibles son relativamente poco detalladas y confiables. Sin embargo, hay sectores sociales, como los estudiantes de educación superior o algunos profesionales, que pueden considerarse como usuarios típicos. Las investigaciones empíricas con muestras de estas poblaciones, no obstante, son todavía exploratorias o muy parciales.¹⁹

Por lo anterior, la investigación sociocultural de los usos de la Internet puede comenzar a construirse a partir de la triple dimensión de las funciones informativa, comunicativa y difusiva de la Internet, en relación con, al menos, los siguientes cuatro recursos: infraestructura, códigos, hábitos y representaciones de un grupo o tipo de usuarios determinados. Este último factor puede ser el punto de partida para una reconstrucción etnográfica de las competencias comunicativas empleadas por los usuarios, ya que en las representaciones de los sujetos se puede observar de manera más inmediata la apropiación construida del recurso y los esquemas operativos de la actividad (sea ésta el entretenimiento, el trabajo, la socialización, el aprendizaje, etc.) En

16. Incluyendo la posibilidad de crear "personalidades virtuales", en que los sujetos interactúan con otros mediante un "disfraz" facilitado por el anonimato o el *nickname* (literalmente sobrenombre) (Jones, 1995; Shields, 1996).

17. Se han vuelto referencias obligadas los usos de Internet por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de México a partir de 1994 o los de otros grupos "alternativos", como Greenpeace, para difundir a escala internacional sus propuestas, que no son aceptadas por los medios de difusión convencionales como la prensa o la televisión.

18. El "universo" mundial de usuarios de la Internet se calcula, a principios de 2000, en 300 millones.

19. Por ejemplo, una investigación exploratoria con estudiantes universitarios en Guadalajara en 1999 detectó un predominio claro de los usos de entretenimiento sobre los académicos.

otras palabras, la exploración sociocultural de los usos de la Internet puede comenzar de la manera más productiva y sistemática por el análisis de la *doxa*, o discurso cotidiano de los sujetos sobre el objeto, siguiendo el modelo de la hermenéutica profunda de John B. Thompson (1993), para después continuar con la aplicación de instrumentos para el análisis sociohistórico (escenarios espacio-temporales y campos de interacción), como un cuestionario y entrevistas informales, presenciales y vía correo electrónico, y la aplicación de instrumentos para el análisis de discurso (descripción de prácticas, argumentación) y el análisis formal (productos de información, comunicación, difusión, en la Internet).

A través de la "interpretación/reinterpretación" de los resultados empíricos de estos análisis se podría concluir con la elaboración de un modelo heurístico que articule, mediante la categoría de *usos*, las mediaciones entre un sistema tecnológico y un grupo de sujetos bien definido, como producto de la exploración de las condiciones socioculturales, institucionales e individuales de apropiación diferencial de la Internet como recurso de información, comunicación y difusión en la actividad cotidiana.

En una segunda instancia, y sobre esta base, podrán reconstruirse los procesos de estructuración/reestructuración del pensamiento inducidos por el uso apropiado de los recursos de la Internet, pues es claro que estos procesos no pueden considerarse efectos inmediatos de la tecnología sino, acaso, productos necesarios de la interacción de los sujetos con sus recursos, en el sentido más preciso (y cibernético,²⁰ *cfr.* Wiener, 1949, 1950) del término aprendizaje. De ahí que pueda sostenerse una posible intervención educativa mediada por la Internet, en términos incluso más radicales que, por ejemplo, la postulada por la "pedagogía crítica" (McLaren, 1997).

Por último, la exploración de la interacción sociocultural mediada por los recursos de la interactividad digital, que va haciéndose cada vez más presente en la Internet conforme los usuarios ajustan sus estructuras de pensamiento y de acción a las posibilidades abiertas por el desarrollo tecnológico y la creatividad de sus aplicaciones comunicativas, abre un horizonte de comprensión del carácter constitutivo de la comunicación en la sociedad y la cultura, el que los llamados "medios" limitaron y

20. En su planteamiento original, Norbert Wiener concibió la cibernética como la ciencia del "control y la comunicación en el animal y la máquina". El concepto central de su paradigma es el de retroalimentación, que "es un método para controlar un sistema reinsertándole los resultados de su desempeño previo. Si estos resultados se usan simplemente como datos numéricos para la evaluación del sistema y su regulación, tenemos la retroalimentación simple de los ingenieros de control. No obstante, si la información proveniente del desempeño es capaz de transformar el método y el patrón general de desempeño, tenemos un proceso que bien puede ser llamado aprendizaje" (Wiener, 1950: 84).

oscurecieron. Como afirma Jesús Martín-Barbero, "las preguntas abiertas por la *tecnicidad* apuntan entonces al nuevo estatuto social de la técnica, al replanteamiento del sentido del discurso y la *praxis* política, al nuevo estatuto de la cultura, y a los avatares de la estética" (1998: xix) o, en breve, a la comunicación como producción social de sentido.

Referencias

- Anderson, James A. (1996). *Communication theory: epistemological foundations*, The Guilford Press, Nueva York.
- Biocca, Frank (1993). "Communication research for the design of communication interfaces and systems", en *Journal of Communication*, "The future of the field I", vol.43, núm.3.
- Castells, Manuel (1999). *La era de la información*, 3 vols, Siglo XXI, México.
- Craig, Robert T. (1989). "Communication as a practical discipline", en Dervin, Brenda et al. (eds.), *Rethinking communication. Vol.1. Paradigm issues*, Sage Publications, Newbury Park.
- De Kerckhove, Derrick (1999). *La piel de la cultura. Investigando la nueva realidad electrónica*, Gedisa, Barcelona.
- Eco, Umberto (1968). *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*, Lumen, Barcelona.
- Everett-Green, Robert (1996). "Cyberspace", special report, en *Britannica 1996 Book of the Year*, Encyclopaedia Britannica, Chicago.
- Fuentes Navarro, Raúl (1998). "Acercamientos socioculturales a la investigación de la comunicación: el gozne metodológico", en Mejía, Rebeca y Sergio Sandoval (coords.), *Tras las vetas de la investigación cualitativa. Perspectivas y acercamientos desde la práctica*, ITESO, Guadalajara.
- (1999). "La investigación de la comunicación en América Latina: condiciones y perspectivas para el siglo XXI", en *Oficios Terrestres*, año V, núm.6, UNLP, La Plata.
- García Canclini, Néstor (1999). *La globalización imaginada*, Paidós, México.
- Giddens, Anthony (1984). *The constitution of society. Outline of the theory of structuration*, University of California Press, Berkeley (en español: *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*, Amorrotu, Buenos Aires, 1995).
- (1989). "The orthodox consensus and the emerging synthesis", en Dervin, Brenda et al. (eds.), *Rethinking communication. Vol.1. Paradigm issues*, Sage Publications, Newbury Park.

- Habermas, Jürgen (1989). *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols, Taurus, Madrid.
- Jensen, Klaus Bruhn (1995). *The social semiotics of mass communication*, Sage, Londres (en español: *La semiótica social de la comunicación de masas*, Bosch, Barcelona, 1997).
- Jensen, Klaus Bruhn y Nicholas W. Jankowsky (eds.) (1991). *A handbook of qualitative methodologies for mass communication research*, Routledge, Londres (en español: *Metodologías cualitativas de investigación en comunicación de masas*, Bosch, Barcelona, 1993).
- Jones, Steven G. (ed.) (1995). *Cybersociety. Computer-mediated communication and community*, Sage, Thousand Oaks.
- Kaplan, Abraham (1964). *The conduct of inquiry: methodology for behavioral science*, Chandler, San Francisco.
- Krippendorff, Klaus (1993). "The past of communication's hoped-for future", en *Journal of Communication*, "The future of the field I", vol.43, núm.3.
- Lindlof, Thomas R. (1995). *Qualitative communication research methods*, Sage, Thousand Oaks.
- Marcuse, Herbert (1968). *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, México.
- Martín-Barbero, Jesús (1998). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Convenio Andrés Bello, Bogotá.
- Martín Serrano, Manuel (1992). "Los cambios en las funciones de la comunicación y en el valor de la información", en *Replones. Revista del ITESO*, núm.24, ITESO, Guadalajara.
- Mattelart, Armand (1993). *La comunicación-mundo. Historia de las ideas y de las estrategias*, Fundesco, Madrid.
- (1998). *La mundialización de la comunicación*, Paidós, Barcelona.
- Mattelart, Armand y Héctor Schmucler (1983). *América Latina en la encrucijada telemática*, ILET/Folios, México.
- McHale, John (1981). *El entorno cambiante de la información*, Tecnos, Madrid.
- McLaren, Peter (1997). *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna*, Paidós, Barcelona.
- McLuhan, Marshall (1968). *La comprensión de los medios como extensiones del hombre*, Diana, México.
- Morris, Merrill y Christine Ogan (1996). "The Internet as mass medium", en *Journal of Communication*, vol.46, núm.1.
- Mumby, Dennis (1997). "Modernism, post-modernism and communication studies: a re-reading of an ongoing debate", en *Communication Theory*, vol.7, núm.1.
- Negroponte, Nicholas (1996). *Ser digital*, Océano, México.

- Nora, Simon y Alain Minc (1981). *La informatización de la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ortiz, Renato (1994). *Mundialização e cultura*, Brasiliense, São Paulo.
- Piscitelli, Alejandro (1995). *Ciberculturas, en la era de las máquinas inteligentes*, Paidós, Buenos Aires.
- (1998). *Post/televisión. Ecología de los medios en la era de Internet*, Paidós, Buenos Aires.
- Rogers, Everett M. (1993). "Looking back, looking forward. A century of communication study", en Gaunt, Philip (ed.), *Beyond agendas: new directions in communication research*, Greenwood Press, Westport.
- Rosengren, Karl Erik (1993). "From field to frog ponds", en *Journal of Communication*, "The future of the field I", vol.43, núm.3.
- Rota, Josep et al. (1986). *Tecnología y comunicación*, CONEICC/UAM-X, México.
- Schiller, Dan (1996). *Theorizing communication: a history*, Oxford University Press, Nueva York.
- Shields, Rob (ed.) (1995). *Cultures of Internet: virtual spaces, real histories, living bodies*, Sage, Thousand Oaks.
- The Boston Consulting Group (1999). *Tendencias y retos del comercio electrónico en Latinoamérica*, Visa/The Boston Consulting Group, México.
- Thompson, John B. (1993). *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, UAM-X, México.
- (1995). *The media and modernity. A social theory of the media*, Stanford University Press, Stanford (en español: *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, Paidós, Barcelona, 1998).
- Vassallo de Lopes, Maria Immacolata (1990). *Pesquisa em comunicação. Formulação de um modelo metodológico*, Loyola, São Paulo.
- Wallerstein, Immanuel (1998). *Impensar las ciencias sociales*, Siglo XXI, México.
- Wiener, Norbert (1949). *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine*, The MIT Press, Cambridge.
- (1950). *The human use of human beings. Cybernetics and society*, Avon, Nueva York.
- Wilkinson, Gene L; Lisa T. Bennet y Kevin M. Oliver (1997). "Evaluation criteria and indicators of quality for Internet resources", en *Educational Technology*, mayo-junio.
- Williams, Frederick; Ronald E. Rice y Everett M. Rogers (1988). *Research methods and the new media*, The Free Press, Nueva York.
- Winograd, Terry y Fernando Flores (1987). *Understanding computers and cognition*, Addison-Wesley, Reading.

***Comunicación: campo y objeto de estudio.
Perspectivas reflexivas latinoamericanas
(primera reimpresión)***

se terminó de imprimir en octubre de 2005
en los talleres de Editorial Pandora, S.A. de C.V.

Caña 3657, Guadalajara, Jalisco, México, C.P. 44470.

La edición, que consta de 2,000 ejemplares, estuvo a cargo de
la Oficina de Difusión de la Producción Académica del ITESO.

COMUNICACIÓN

CAMPO Y OBJETO DE ESTUDIO

Perspectivas

reflexivas

Latinoamericanas

¿Qué campo de estudios garantiza la comprensión de una era? En la llamada era de la comunicación, las ciencias sociales y disciplinas como las matemáticas, la informática y la economía participan en el estudio de este fenómeno social. Pero ¿cuál es el campo específico de lo que se llama ciencias de la comunicación? ¿cuál es el estado de la cuestión en esta disciplina, cuyos fundamentos teóricos se construyeron en otra realidad social?

La mundialización de la economía y el desarrollo de las tecnologías telemáticas han generado, en lo práctico y en lo conceptual, una nueva realidad. Una sociedad de los medios que obliga a la revisión de teorías y conceptos que se habían considerado inamovibles. El esquema tradicional de emisor-mensaje-receptor da paso a las nuevas posibilidades del hipertexto y la tecnología multimedia. La comunicación es ahora parte de la economía, ya no solo de la ideología. La globalización ha afectado de manera irreversible los procesos de construcción de la identidad.

En esta compilación, investigadores de la comunicación en Brasil, Argentina, México y Venezuela presentan una revisión epistemológica de las ciencias de la comunicación, junto con sus diversas propuestas para integrar un campo de estudio acorde con esta era.

