

Teorías dos medios, teorías da sociedade¹.

Tony Bennett

“Medios”, “comunicación”, “masas”?

Os novos medios de comunicación, tipicamente asociados cos séculos dezanove e vinte (a prensa, a radio, a televisión, o cinema e maila industria discográfica), adoitaron agruparse so o título de medios de comunicación de masas e os estudos sobre eles desenvolvéronse como parte da socioloxía da comunicación de masas. En certo nivel, este vocabulario herdado cumpre unha función descriptiva útil; sabemos do que se nos fala cando se usa a expresión “medios de comunicación de masas”. Sen embargo, noutro nivel, a expresión pode ser claramente enganosa. Está claro, poño por caso, que os medios ós que decote nos referimos con tal expresión só se parecen uns ós outros de xeito superficial. As relacións entre o estado e mailas emisoras de radio e tv, por exemplo, son abondo diferentes das que hai entre o estado e maila prensa e tamén diferentes das que se dan entre estado e cinema. De xeito similar, a relación entre industria e audiencia artéllase de xeitos abondo diferentes no caso da industria discográfica e a industria cinematográfica.

Quizais sexa aínda máis importante que as voces “masas”, “medios” e “comunicacións” implican decote supostos determinados verbo da natureza de tales medios, verbo dos procesos dos que forman parte e verbo das maneiras en que estes se conectan con relacións e procesos sociais e políticos máis amplos. No uso clásico, poño por caso, o termo “masa” implicaba que a audiencia creada polos medios novos era socialmente indistinta, que carecía de divisións nidias segundo criterios de clase, raza ou sexo. Por outra banda, é ben certo que o aspecto da produción do proceso de comunicación raramente se cumpría, cando menos nalgún grao de detalle explícito. Sexa como for, a implicación era clara. Se a audiencia que constituía o cabo receptor do proceso de comunicación tiña que se concebir a xeito dunha “masa” ou de “as masas”, entón o negocio de producir e transmitir mensaxes entendíase como se estivese en mans dunha elite, independentemente de cómo se definise a tal elite. Foi desa maneira que termos da caste de “medios de masas” e “medios de comunicación de masas” formaron parte dunha teoría da sociedade xa construída que daba resposta por adiantado ás preguntas máis pertinentes que se puidesen facer verbo das conexións entre os medios e mailos procesos sociais. Entre quen establecen comunicación os medios? Entre as elites e mailas masas, os poucos e os moitos: a resposta está predisposta no concepto.

Ben é certo que tales connotacións, no uso contemporáneo, están raramente presentes neste vocabulario herdado. Se o termo “medios de masas” aínda goza de uso frecuente, é ante todo por forza do hábito; é unha maneira adecuada de demarcar unha área de estudio máis do que unha maneira de declarar como é que se debería estudia-la área ou de esboza-los presupostos a partir dos que se debería face-la investigación. Sexa como for, é de salientar que en investigacións recentes os medios tenderon a se agrupar so diferentes denominacións. Theodor Adorno e Max Horkheimer, pomos por caso, amoadaron a expresión “*Kulturindustrie*” (ou “industria cultural”) para se referir ás operacións colectivas dos medios (Horkheimer e Adorno, 1972 [1947]), mentres que, máis recentemente, Louis Althusser agrupou os medios coa familia, a igrexa e mailo sistema educativo so o nome de “aparells ideolóxicos do estado” (Althusser, 1971). Sexa como for, o que aquí está en xogo é máis cá sinxela cuestión da denominación. Tales cambios de vocabulario implicaron e foron parte do desenvolvemento de novos enfoques do estudo dos medios nos que a conexión entre procesos dos medios e relacións políticas e sociais máis amplas se constrúen en termos que difiren significativamente das encarnadas nos enfoques máis convencionais da socioloxía da comunicación de masas.

O meu obxectivo neste ensaio é o de indicar algunhas das cuestións máis amplas que andan por tras da cuestión aparentemente sinxela de nomear, identificando a natureza das expectativas e presuposicións que influíron na maneira en que o estudo dos medios se enfocou dende distintas escolas teóricas. Máis concretamente, a miña preocupación é amosar cómo a caste de presupostos verbo da estrutura máis

¹ T. Bennett, “Theories of the media, theories of society” en M. Gurevitch, J. Curran e J. Wollacott, *Culture, Society and the Media*. Londres, Routledge, 1982, pp. 30-55.

ampla da sociedade determinou o tipo de preguntas que se fixeron no que atinxe ós medios e, tamén, a maneira en que tales preguntas se investigaron.

Voume ocupar do devandito por medio do comentario de catro tradicións da teoría dos medios. En primeiro lugar, vou trata-la tradición da sociedade de masas, que, cunha liñaxe que baixa ata a metade do século dezanove, observou o desenvolvemento dos medios con pesimismo por consideralos unha ameaza tanto á integridade dos valores culturais da elite coma á viabilidade das institucións políticas da democracia, ou prós valores e as institucións á vez. Vou examinar tamén os presupostos contrarios das escolas de pensamento liberais-pluralistas. Segundo estas, os medios de comunicación, no funcionar á xeito de “cuarto poder”, xogan un papel importante no proceso democrático por constituír unha fonte de información que é independente do goberno. Tamén se entende que son unha máis das fontes compensatorias de poder das que se di que evitan, nas democracias liberais, a concentración dun grao desproporcionado de poder nalgún sector da poboación ou órgano de goberno. A seguir, vou tomar en consideración a teoría crítica da escola de Francoforte, á maneira de exemplo do intento de incorpora-la crítica da sociedade de masas e usala nun marco de interpretación marxista. Finalmente, vou prestar atención a algunhas tentativas máis recentes de desenvolver certo enfoque marxista dos medios como parte dunha teoría da ideoloxía máis xeral, preocupada pola función que desenvolven as institucións ideolóxicas nos procesos polos que as relacións existentes de dominio de clase se reproducen e perpetúan ou, contrariamente, se desafían e vencen.

Teorías da sociedade de masas e crítica da cultura de masas

O abano e diversidade dos teóricos que decote se considera que contribuíron ó desenvolvemento da teoría da sociedade de masas non permite dar conta deles con exhaustividade. Por forza, teremos que nos conformar con nomear só uns poucos. Teóricos culturais coma Mathew Arnold, T. S. Eliot, Friedrich Nietzsche e Ortega y Gasset; teóricos políticos da caste de John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville; estudiosos da psicoloxía das masas e da multitude, de Gustave le Bon a Wilhelm Reich ou Hannah Arendt e, finalmente, representantes da escola italiana de socioloxía coma Vilfredo Pareto e Gaetano Mosca. Aínda que se agrupan convencionalmente co nome de “teóricos da sociedade de masas”, atendendo a algúns criterios imprecisos, como o de que empregasen o mesmo vocabulario, as preocupacións que se expresan nesas distintas tradicións son, no que atinxe a algunhas cuestións, abondo diferentes.

As devanditas dificultades exacerbanse polo feito de que a concepción da sociedade de masas complementouse con percepcións paralelas de teóricos sociais que traballaron noutras áreas. Os escritos dos pais fundadores da socioloxía clásica foron especialmente importantes. Non ten moita dúbida que as teorías de académicos coma Ferdinand Tönnies e Emile Durkheim verbo das implicacións da disolución das formas tradicionais das relacións sociais para o mantemento da cohesión social fixeron moito para lle dar peso e creto académico á tese da atomización social que terma das máis das variantes da teoría da sociedade de masas (véxase Bramson 1961). De resultas, é un tanto difícil demarca-la fronteira clara da tradición da sociedade de masas, que tende a ser máis ben borrosa nas beiras, fundíndose imperceptiblemente coas tradicións teóricas relacionadas nas que se baseou en distintos momentos da historia.

A tradición da sociedade de masas, logo, non constitúe de xeito ningún un corpus de teoría unificado e claramente integrado. Cabería concebila máis ben a xeito de perspectiva vagamente definida e consistente en certo número de temas que entran en intersección (a decadencia da “comunidade orgánica”, o ascenso da cultura de masas, a atomización social do “home masa”). Collidas en conxunto, artellaron certa polifonía de reaccións negativas e pesimistas verbo dos procesos relativos de industrialización, urbanización, o desenvolvemento da democracia política, os comezos da educación popular e o abrollar de formas contemporáneas de “comunicación de masas”.

Sexa como for, os temas que compoñen esta perspectiva, orquestráronse de maneiras diferentes dentro de ponlas diferentes da tradición da sociedade de masas. Segundo algúns teóricos, a responsabilidade do ascenso da sociedade de masas atribúese á incorporación das “masas” ós procesos formais de goberno por medio da extensión do sufraxio. Segundo outros, atribúeselle ós efectos niveladores e homoxeneizadores da economía de mercado ou á preponderancia que se lle deu á opinión do “home medio” por mor do desenvolvemento da prensa. Igualmente, mentres que algúns temen a ameaza contra os valores de excelencia da elite encarnada polos patróns de mediocridade que se di que promoveu “o reino das masas”,

outros temen que, no político, o poder que acadaron as masas ameazara seriamente a viabilidade da democracia na medida en que reforzou o papel que xogan as forzas irracionais, a así chamada psicoloxía da multitude, no proceso político. Hai tamén os que consideran que a ameaza primordial, encarnada pola sociedade de masas, ten relación coas propias masas na medida en que a atomización que as caracteriza fíxoas vulnerables ás manipulacións das élites, presas pasivas para todo tipo de depredadores que poidan andar ó asexo na selva política.

Se ben o tratamento adecuado das variacións de acento e énfase que caracterizaron a tradición da sociedade de masas non se pode abordar eiquí, un apunte breve dos seus temas máis cruciais debería ser dabondo para os propósitos que nos ocupan. (Para unha exposición máis extensa, véxanse Bramson 1961, Giner, 1976, Kornhauser, 1960 e Swingewood, 1977). Poden distinguirse os cinco temas seguintes:

As tensións do liberalismo

Aínda que non se poida considerar propiamente teórico da sociedade de masas, a preocupación de Mill pola saúde do corpo político reflectiu ese senso de tensión crecente entre os ideais de liberdade, igualdade e democracia que veu tipificar a variante liberal da crítica da sociedade de masas. A preocupación central de Mill era que as formas democráticas de goberno desen lugar ó perigo dunha forma de despotismo nova: a “tiranía da maioría”. Reclamou, logo, unha serie de disposicións constitucionais que freasen e limitasen o poder da maioría ó defini-las esferas nas que ese poder se podería exercer lexitimamente, á vez que se mantiña o debido respecto pola autonomía dos dereitos do individuo. En todo caso, Mill estaba preocupado tanto pola autoridade moral exercida pola maioría e polo seu exercicio de poder coma polo exercicio de poder no senso constitucional ou formal:

A protección, logo, contra a tiranía do maxistrado non é dabondo; ten que haber protección tamén contra a tiranía da opinión e o sentimento dominante; contra a tendencia da sociedade a impor, por medios distintos ós das sancións civís, as súas propias ideas e prácticas a xeito de regras de conducta ós que disinten delas; para impedi-lo desenvolvemento e, de ser posible, evita-la formación de toda individualidade que non estea en harmonía cos seus xeitos, e para compeli-los caracteres a se adecuar eles propios ós modelos acaídos. (Mill, 1969, p. 9).

A preocupación expresada nesta pasaxe, o medo á homoxeneización social, foi crucial para a perspectiva da sociedade de masas. Mill proseguiu o desenvolvemento deste tema no capítulo do ensaio “Sobre a liberdade” dedicado á cuestión da “individualidade” cando argúe que as diferencias entre clases, rexións e profesións esvaeceron tanto por mor do desenvolvemento do mercado coma pola educación popular e polos novos medios e formas de comunicación ata dar nunha tendencia que leva a condicións de uniformidade moral e intelectual. Máis do que se entender a xeito de vehículos para a ilustración, a educación popular e maila prensa vense á maneira de reductoras da intelixencia ó nivel do mínimo común denominador, promotores da mediocridade moral e intelectual. Sexa como for, paga a pena advertir que Mill concebiu que a ameaza á autoridade moral e intelectual viña menos das “masas”, no senso dunha variante moderna da xentalla, do que da compracencia atordada das clases medias pagadas de si.

Teorías da masa e maila elite

Aínda que fose aprehensivo verbo das consecuencias culturais da extensión do sufraxio e o desenvolvemento da alfabetización, Mill non se opuxo moito a tales evolucións, senón que únicamente apuntou as consecuencias e indicou as medidas preventivas que cabería tomar contra elas. No tocante a iso, foi representante típico da ponla inglesa da crítica da sociedade de masas que, en conxunto, cualificouse un tanto de elitismo, porque se dedicaba a dar arrodeos cun grao considerable de obediencia ás susceptibilidades democráticas e igualitarias. Pode logo advertirse que, nos máis dos casos, a división entre elites e masas, segundo a construíron os teóricos culturais e sociais ingleses, representouse a xeito

de división producida social e culturalmente máis do que a xeito de distinción fundada na distribución diferencial de características naturais.

A idea clave da tradición continental da sociedade de masas corría na dirección contraria. As figuras máis importantes desa tradición son José Ortega e Friedrich Nietzsche. Arrabeadamente anti-democráticos, compartían a visión de que os homes dividíanse por natureza entre os febles e os fortes, entre os destinados a seren obxectos da vontade doutros e os que tiñan vontade propia; construíron logo a división social entre elite e masa a xeito de produto da distribución desigual de tales características innatas.

A dificultade, segundo Ortega e Nietzsche, era que o equilibrio entre as elites e mailas masas vírase ameazado pola chegada da democracia, o desenvolvemento da prensa e maila educación popular e, de xeito máis xeral, pola disolución das formas tradicionais de relacións sociais que supostamente lle daban definido claramente o “sitio” subordinado nunha orde social xerarquicamente estruturada ás masas, ata antes daquel momento histórico. Dito en poucas palabras, temían que o dominio das elites chegase á fin e o reino da multitude estivese a piques de comezar, a non ser que se inducise ás elites a se espelir, a facer vira-la marea de democracia e liberalismo que ameazaba alagalas.

As masas e a desorde moral

Un tema duradeiro no traballo dos pais fundadores da tradición sociolóxica foi a preocupación pola ameaza da desorde moral que, segundo se dicía, era produto da desintegración dos vincallos sociais tradicionais que ligaban ó individuo á comunidade e que definían o lugar que lle correspondía nela. En Inglaterra, segundo indicou Perry Anderson (véxase Anderson, 1969), as cuestións relativas á integración na orde social foron máis decote terreo da crítica literaria e cultural ca da socioloxía. Expresáronse preocupacións semellantes na tradición de análises culturais que vai de Mathew Arnold a T. S. Eliot e F. R. Leavis. Tipificadora desa tradición foi a percepción de que a anarquía social, a ameaza de turbulencia dende abaixo, pode enxergarse a xeito de consecuencia da anarquía cultural definida á maneira de condición na que as culturas de clases ou grupos sociais diferentes compiten entre si, en troques de coexistir, a xeito de partes complementarias, dentro dun sistema cohesivamente integrado de relacións culturais. Mathew Arnold comunica este receo moi acertadamente nesta descrición do “duro de Hyde Park”, que foi a maneira en que o crítico e literato se referiu de esguello ás protestas políticas da clase obreira:

Non ten esquemas visionarios de revolución e transformación, aínda que lle gustaría, abofé, que gobernase a súa clase, igual que ós aristócratas lles gustaría que gobernase a súa clase, e ós de clase media a súa. Sexa como for, entrementes, a nosa máquina social anda un pouco desorganizada...O duro aínda non deu atopado o seu punto nin se puxo a traballar no asunto; entón, só está a declara-la súa liberdade persoal un pouco, berrando como lle peta, reuníndose onde lle peta, remexéndose como lle peta. Igual có resto de nós (igual cóos señores da terra dentro da clase aristocrática, igual cóos disidentes políticos da clase media) non ten idea de Estado ningún, da nación no seu carácter colectivo e corporativo controlador, a xeito de goberno, dos libres cambios de decisión deste ou destoutro membro en nome da máis alta razón de todos eles, da que é tanto del coma dos outros. (Arnold, 1971, p. 65).

Escrito durante a resaca da axitación popular que acompañara a aprobación da Lei fundamental de reforma de 1867 (1867 *Reform Bill*), o temor de Arnold á anarquía era fundado e o escritor foi máis ben inequívoco á hora de declarar que, cando e onde fose necesario, tal ameaza debería confrontarse por medio de recursos coercitivos directos. Sen embargo, a necesidade que el expresou foi a da formación dun “centro de autoridade”, encarnado no estado, que reduciría tales ocasións ó mínimo, ó producir, dentro dos membros das clases todas, certo asentimento voluntario coa dirección dada á vida política e social polos representantes de tal “centro de autoridade”. Ó facer tal, Arnold respondía ó problema político da desorde social redefiníndoo a xeito de problema cultural, nisto é tipicamente representativo da tradición da sociedade de masas. Mantivo que se hai ameaza de anarquía é por causa de que se escangallaron os mecanismos da “cultura” (quere dicir, dun sistema integrador de valores, “o mellor do pensado e sabido do mundo”) e, de resultas, as diferentes clases perseguen os seus propios intereses máis do que se subordinar á un interese común consensualmente acordado atendendo ó “centro de autoridade”.

As masas e o totalitarismo

A corrente máis pesimista dentro das concepcións da sociedade de masas quizais sexa a que procura argumenta-la conexión entre as condicións sociais do “home de masas” e o ascenso dos movementos sociais e políticos totalitarios. A tendencia máis influínte dentro desta corrente foi a representada por Hannah Arendt e Carl Friedrich.

No considera-lo nazismo e mailo estalinismo a xeito de variantes dunha forma de totalitarismo esencialmente similar, procuraron explicalas como se fosen resultado da entrada na política de forzas irracionais que seica a era da democracia de masas inaugurou ó lle dar peso político ás opinións das masas durante un período no que a correspondente atomización social fíxoas susceptibles da manipulación elitista. No argüír que o século dezanove deu ocasións de ve-la fragmentación case completa da estrutura social, coa creación dunha sociedade sen clases (sic) nin grupos sociais primarios, mantiñan que os humanos seica entraron no século vinte en condicións de máis illamento e alienación, carecendo totalmente do grao de autoconfianza psíquica que requería a situación. Desarraigado, solitario e desorientado, o “home masa” constituíu logo material disposto para os partidos totalitarios na medida en que as ideoloxías quiliásticas deses partidos ofrecíanlle un recurso por medio do que podería vence-lo illamento e debilidade, o pánico psíquico da responsabilidade, ó fundi-la vontade individual coa do movemento de masas.

Cultura de masas contra cultura popular (ou “Cultura de masas contra cultura folk”)

Finalmente, argumentouse que o desenvolvemento da sociedade de masas foi acompañado da formación dunha cultura de tipo novo (a “cultura de masas”) que, por mor da omnipresenza, ameazaba con minar ou destruír por contaminación as cualidades de excelencia estética e moral inscritas na “alta cultura” da elite educada. Entedíase que a tal “cultura de masas” é a que se constrúe con criterios groseiramente inferiores ós das formas supostamente máis robustas e “orgánicas” da “cultura popular” que previamente conformaban a vida cultural da xente do común. Mantíñase que, en troques dunha cultura creada autónomamente, vizosa e con autoconfianza, que celebra o conxunto dos valores do pobo orgánico, temos nestora unha “cultura de masas” frouxa e eslumiada que se produce de maneira comercial e que se ofrece ás masas pró consumo pasivo:

A arte popular medraba de abaixo. Era espontánea, expresión autóctona do pobo, conformada polo propio pobo, en moitos aspectos sen os beneficios da alta cultura, para dar solución ás necesidades propias. A cultura de masas imponse dende arriba. Fabricana técnicos pagos por homes de negocios; as audiencias fórmanas consumidores pasivos, dos que a participación se limita a escolla entre mercar ou non mercar... A arte popular era unha institución da propia xente, o xardinciño privado e murado que ficaba á parte do grande parque formal da Alta cultura dos señores. Sen embargo, a Cultura de masas bota abaixo o muro, integrando ás masas nunha forma degradada de Alta cultura e virando logo instrumento de dominio político. (MacDonald, 1957, p. 60)

A perspectiva da sociedade de masas e a investigación de medios.

A primeira vista, pode considerarse que a teoría da sociedade de masas contrúe a correspondente crítica da sociedade moderna postulando unha serie ligada de contrastes históricos entre o pasado e mailo presente. Argúese que, en tempos, as relacións sociais eran comunais e de natureza orgánica. A xente sabía onde estaba. O lugar que lles correspondía na orde das cousas estaba claramente fixado e lexitimado por un sistema de crenzas e valores universalmente vinculante. A distinción entre elites e masas (ou, neste

caso, o pobo rústico) estaba nidiamente construída e a cultura máis nidiamente estratificada. O pobo medraba sabiamente ó seu xeito, en troques de afia-los dentes culturais nas versións degradadas e inferiores da alta cultura das elites sociais. Dende entón, o desenvolvemento da industria e a ruptura das relacións sociais tradicionais, guindaron ós homes e mulleres no illamento e na autoconfianza; a promesa de liberdade converteuse, logo, no pesadelo vivo da anomía e maila alienación. A democracia virou no contrario, segundo se foron establecendo formas novas de tiranía, que xogan cos temores e mailo illamento da poboación socialmente atomizada. De por parte, a cultura, ó se espallar, dexenerou e deu na barbarie moral e estética.

Este bosquejo é, abofé, caricatura. Éo deliberadamente. Pois foi moitas veces en formas tan simplificadas e condensadas como se difundiu a crítica da sociedade de masas que tanto creto recibiu fóra dos limitados enclaves da academia. Daniel Bell, nos anos sesenta, mantivo que, á parte do marxismo, a teoría da sociedade de masas foi “probablemente a teoría máis influínte no mundo occidental de hoxe” (Bell, 1960, p. 21). Con todo, se avaliamo-lo corpus teórico, a crítica da sociedade de masas deixa moito que desexar. Os termos clave, pomos por caso, foron sempre notoriamente imprecisos. As masas e maila elite definíranse decote negativamente, a xeito de complementarias, en troques de se identificar positivamente en termos dalgún conxunto obxectivo de características sociais. Sexa como for, quizais o máis importante é o feito de que, na medida en que a teoría depende do establecemento e uso de series de distincións históricas, fracasou notablemente á hora de empregalas. O contraste entre a comunidade orgánica e maila sociedade de masas depende claramente dunha concepción altamente idealizada do pasado, segundo pon en evidencia o feito de que fixo imposible declarar, cun mínino de precisión, onde é que remata unha e comeza a outra.

Sexa como for, mesmo no caso de asumir que os conceptos de comunidade orgánica e sociedade de masas poderían acadar-lo grao de apoio ou fundamento histórico que lles cómpre, ficaria aínda o problema de describir verdadeiramente a transición entre as dúas formacións. No tocante a isto, e por citar a Daniel Bell máis unha vez, a teoría da sociedade de masas ten un defecto crucial no que atinxe a que “non nos permite visión ningunha da relación entre as partes da sociedade que nos capacitase para localiza-las fontes de cambio” (Bell, 1960, p. 38). Por que é que vén abaixo o dominio das elites? Por qué é que se fragmentan as relacións sociais integradas que conforman a comunidade orgánica? Incapaz de describir ou dar conta de tales evolucións a xeito de produto da organización da propia comunidade orgánica do mesmo xeito que, pomos por caso, Marx describiu a decadencia da sociedade feudal como resultado das contradicións inscritas na súa propia estrutura, os teóricos da sociedade de masas non teñen máis alternativa ca atribuí-la responsabilidade do pasamento da comunidade orgánica a factores esóxenos coma o ascenso da democracia, a difusión da alfabetización, o desenvolvemento dos medios de comunicación e cousas parecidas. Mais, abofé que, a menos que tales evolucións se describan en termos da relación (ou articulación) que manteñen con outras forzas, tendencias e contradicións sociais, toda explicación dese tipo é necesariamente inadecuada.

Á vista desas dificultades, resulta en certo xeito sorprendente que a perspectiva da sociedade de masas resultase tan influínte á hora de defini-lo campo de visión no que se situaron tantas das investigacións empíricas iniciais verbo da función social dos medios. Con todo, ata hai pouco, a influencia que tiveron foi absolutamente preponderante. As reflexións filosóficas xerais dos expoñentes máis recoñecidos da perspectiva da sociedade de masas sempre se viron, abofé, reforzadas por certo nivel de comentarios sociais subxacentes que concebiron o desenvolvemento dos medios con apreensión. En todo caso, ata os anos trinta, nin no Reino Unido nin en Estados Unidos de América se cartografaron os medios á maneira de campo de estudo no senso formal ou académico. Sen embargo, inicialmente, esa carencia tivo pouco efecto nas cuestións que se abordaban nos debates. Aínda que houberse algúns que se substraían, o “campo de forzas” creado pola perspectiva da sociedade de masas determinaba aínda as preguntas e cuestións arredor das que se establecía o debate.

Algunhas indicacións verbo do que isto significou para a investigación dos medios neste país [Inglaterra] poden albiscarse por conta do traballo do grupo Scrutiny. O libro de F. R. Leavis, “A civilización de masas e a cultura minoritaria” (1930) [Mass Civilization and Minority Culture, 1930] e o libro de Q. D. Leavis “Fiction and the Reading Public” (1932) [A ficción e o público lector, 1932] xogaron un papel nomeadamente importante na formación da perspectiva de Scrutiny. F. R. Leavis argüíu que “en todo período, a apreciación crítica da arte e maila literatura, depende dunha minoría moi reducida: son só uns poucos os capaces de facer xuízos espontáneos e de primeira man”. En apoio desa visión, Q. D. Leavis procedeu a argüír que “o individuo ten mellores oportunidades de acadar acceso á vida plena (porque é vida mellor) nunha comunidade dominada pola “sociedade” [expresión coa que se refire á parte “cultura, selecta da comunidade que establece os patróns de comportamento e xuízo, en oposición directa co común da xente”], do que “nun entorno que reclame a superioridade da grea” (Q. D. Leavis, 1965, p. 202). Á vista desta perspectiva, a historia do público lector que ofrece Q. D. Leavis vira, inevitablemente, a historia de modelos que se deterioran. Mantén que, de resultas da atenuación da

autoridade da minoría culta, o xornalismo vulgar remprazou o xornalismo respectable, a novela sentimentalizouse; entre os motivos de lectura, a diversión remprazou a edificación e (horror!) as presuncións [ou asuncións] do público de gustos medios defenderon un lugar para Arnold Bennett e mesmo Ernest Hemingway nos currículos universitarios.

O debate coa perspectiva da sociedade de masas en Estados Unidos de América (desenvolto nomeadamente dende a fin dos anos trinta ós cincuenta) colleu forma diferente. Debeuse isto, en boa parte, a que o guiaron sociólogos máis do que teóricos literarios ou culturais, coma fora o caso en Gran Bretaña. Tivo isto dúas consecuencias. En primeiro lugar, o debate centrouse na “organización social” mais do que no cabo “cultural” da crítica da sociedade de masas: a cuestión de se a tese da atomización social podería xustificarse, quere dicir, se era máis salientable do que as cuestións relativas ás consecuencias culturais do desenvolvemento dos medios. En segundo lugar, reflexo da cultura teórica marcadamente positivista da socioloxía americana daquel tempo, o debate levouse de maneira empírica máis ca de xeito especulativo, segundo se tentou probar se os dogmas [ou principios] cruciais da tese da sociedade de masas pasarían a proba do exame empírico controlado.

Ben é certo que, nalgúns estudos, os dogmas [ou principios] cruciais da tese da sociedade de masas pareceron corroborarse empíricamente. Pomos por caso que Vidich e Benseman, no libro “Small Town in Mass Society” (A cidade pequena na sociedade de masas) argüiron que os medios eran ubicuos e achaiaban os órganos locais de formación de opinión para producir unha situación na que, politicamente, a cidade pequena se “rendera” á sociedade de masas que a arrodeaba. Sen embargo, a tendencia preponderante do período, foi a de rebaixar mais do que subliñar os termos da crítica da sociedade de masas. Os estudos detallados de reaccións de audiencias e de uso dos medios xogaron un papel nomeadamente importante, ó suxerir que o membro medio da audiencia “reacciona non só a xeito de personalidade illada, senón tamén en calidade de membro dos distintos grupos ós que pertence e cos que se comunica” (Lazarsfeld e Kendall, 1949, p. 339). Mantívose que grupos primarios da caste da familia, a parroquia, a sección local do sindicato, ou a comunidade de negocios [o círculo mercantil] non estaban á morte (segundo se implicaba na crítica da sociedade de masas), senón que constituían filtros, puntos de mediación, entre o individuo e mailos medios de comunicación. Dito en poucas palabras, mantívose (ou argüíuse) que a audiencia, lonxe de ser masa homoxénea, era moi heteroxénea e que as maneiras en que se recibían e interpretaban as mensaxes dos medios (e, daquela, os efectos que se lle podían atribuír) estaban condicionadas polas presións dos grupos primarios ás que se vían suxeitas cando ían de camiño ó individuo. Mantíñase tamén que, se a audiencia non se homoxeneizara, tampouco os medios de comunicación viraran homoxéneos. Amais, os medios tampouco eran necesariamente distantes e remotos, non eran institucións que enviasen mensaxes impersoalmente á audiencia anónima. Morris Janowitz, nun estudo de xornais comunitarios [ou publicacións de pequenos grupos locais], amosou que tendían a florecer, en troques de decaer so a presión dos medios nacionais e que, á vista disto, era posible argüír que os medios de comunicación, máis do que destruí-las comunidades locais, xogaban decote un papel de importancia vital no mantemento delas (Janowitz, 1952).

Por mor de amplia-lo devandito argumento, fíxose un intento de transforma-la expresión “sociedade de masas” en termo favorable e xa non pexorativo. Despois de condena-la crítica da sociedade de masas por mor do elitismo excesivo, Edward Shils, por exemplo, pasou a apropiá-la expresión “sociedade de masas” en apoio dunha posición liberal-pluralista (véxase Shils, 1957 e 1962). Fixo tal argumentando que moitas das evolucións bosquexadas na posición da sociedade de masas (a disolución de formas non racionais de vinculación social, o enfeblecemento de vincallos e obrigas tradicionais, a atenuación do poder das xerarquías establecidas) tendeu a aumenta-lo proceso democrático máis do que a minalo. De entendermos por “sociedade de masas” unha sociedade na que “as masas” pasaron da periferia ó centro da vida cultural, política e social, entón, dixo Shils, estaba enteiramente a favor (á vista de que se concebía a masa non a xeito de sinxela aglomeración, senón á maneira de mestura pluralista de diferentes agrupacións primarias étnicas, relixiosas e económicas).

Podemos logo agora ver, na obra de sociólogos da caste de Shils e Daniel Bell, a tradición liberal pluralista da teoría social agromada da tradición da sociedade de masas por medio da crítica. Tal evolución non se viu limitada ó campo da socioloxía dos medios, senón que formou parte dunha revisión xeral da herdanza da teoría social europea asumida pola xeración máis nova de sociólogos estadounidenses nos anos da guerra e da postguerra inmediata. De por parte, tal proceso non deixou de ter relación coa necesidade, debida á guerra contra a Alemaña nazi e, posteriormente, coas tensións do período da guerra fría, de desenvolver certa teoría que distinguise a estrutura social das democracias occidentais das dos sistemas políticos totalitarios, máis do que amorealas, como tendía a face-la crítica da sociedade de masas.

Os contornos deste argumento enunciáronos máis formalmente teóricos da caste de Joseph Schumpeter, quen definiu o método democrático a xeito de “acordo institucional para chegar a decisións políticas nas que os individuos acadan o poder de decidir por medio dunha loita competitiva polos votos da xente”

(Schumpeter, 1976, p. 269). Básicamente, supuña isto dicir que a democracia, segundo mantiveran os seus críticos, era de certo un sistema de goberno de elites, mais coa particularidade de que a maioría retiña o dereito a determinar, periódicamente, qué elite debería gobernar. A contribución dos sociólogos estadounidenses a esta reparación de emerxencia da tradición democrática liberal foi a de fornecer un concepto de estrutura social capaz de dar alento de vida a aqueles osos secos constitucionais. Mantíñan que, se o proceso democrático funcionou, era porque a grande gama e variedade de grupos de interese en competencia que constituía o cerne da estrutura social púñanse a proba e limitábanse constatemente para evitar que ningún deles collese posición de preponderancia en relación ós outros. Amais, a incorporación das masas á vida política da nación, en troques de se entender negativamente, tíñase por restricción que as elites temporalmente investidas coa responsabilidade do goberno non se poderían permitir ignorar.

Tales realiañamentos teóricos tiveron consecuencias nidias para a maneira de enxerga-los medios. Vistos en tempos a xeito de viláns da sociedade de masas, viñeron concebirse a xeito de heroes anónimos do pluralismo-liberalismo triunfante. Mantíñase que os medios distaban moito de ser monolíticos. O choque e diversidade dos puntos de vista ós que daban cabida contribuíron á circulación libre e aberta de ideas, permitíndolle logo xoga-lo papel de “cuarto poder” por medio do que se podería presionar ás elites gobernantes ó lles lembra-la dependencia da opinión da maioría. Amais, no que foi rexeitamento da crítica da cultura de masas, defendeuse a función dos medios a modo de distribuidores de cultura ó se apuntar que, amais dunha cultura rebaixada reconecidamente sentimentaloido, eran tamén responsables de facer que os clásicos establecidos da alta cultura estivesen á man dun público máis amplo, para que se elevaran os modelos culturais debido á elevación dos patróns (ou modelos) educativos.

Pouca dúbida ten que, no empírico, a investigación de audiencias levada a efecto polos sociólogos estadounidenses durante os anos corenta e cincuenta desafiou enérxicamente os presupostos fundamentais da perspectiva da sociedade de masas. Sen embargo, o novo sistema de conceptos que propuxeron non resulta tan convincente. A versión modificada da democracia proposta por Schumpeter era só, e moi inequívocamente, unha tentativa de adecua-lo concepto, de o acondicionar para que canxase cos funcionamentos observados no sistema político estadounidense. Máis importante foi, quizais, que as revisións propostas no tocante ó concepto de democracia non escaparon de todo ás críticas que lle fixeran ás formas parlamentarias de democracia tanto os marxistas coma os teóricos da elite. A definición de Schumpeter, por exemplo, non difire significativamente do castigo que Marx impón á democracia burguesa ó definínila a xeito de sistema no que se permite que os oprimidos, cada poucos anos, poidan decidir que representantes da clase dominante van ter licencia para se ocupar da representación e represión por medio do parlamento.

Máis outras dificultades veñen impostas pola estrutura de propiedade dos medios. Segundo expuxo Ralph Miliband, é certo que non hai campo no que “as reclamacións de diversidade democrática e libre competición política que se fan á vista das “sociedades abertas” do capitalismo avanzado parezan ser máis válidas do que no campo das comunicacións” (Miliband, 1969, p. 219). Con todo, segundo argúe Miliband máis adiante, aceptar tales apariencias segundo o valor nominal sería ignorar tanto a estrutura altamente concentrada da propiedade dos medios coma o feito de que a gama de variación dentro das perspectivas políticas dos medios dominantes é, de feito, extraordinariamente limitada. Tales críticas induciron a modificación da tese liberal-pluralista a respecto de que, nestora, tende a procurar confirmación por medio da análise das relacións *dentro*, máis do que *entre*, as organizacións dos medios. Para o dicir cruamente, a propiedade dos medios pode ser de tipo oligopólico máis, segundo se argúe, os intereses da diversidade democrática están en todo caso asegurados en virtude da diferenza de intereses entre propietarios, xestores, editores [ou cargos directivos dos medios] e xornalistas. A perspectiva liberal pluralista, que tivo orixe no estudo da complexa heteroxeneidade das audiencias dos medios, complementou dede entón tales estudos de audiencia co exame da complexa heteroxeneidade do outro cabo dos procesos de comunicación, o da produción. Sexa como for, é de salientar que a preocupación polo que acontece no medio (quere dicir, o interese pola estrutura e contido das mensaxes) é parte moi pouco desenvolvida desta tradición que carece de teoría ou método adecuado para análise dos sistemas de significación.

A escola de Francoforte e a crítica da “industria cultural”

Aínda que fose tradición predominantemente conservadora, a perspectiva da sociedade de masas tamén influíu na evolución das teorías dos medios marxistas. Non ten nada de sorprendente. Marx e Engels escribiron de xeito suxectivo sobre cuestións de medios e ideoloxía, mais non ofreceron corpus ningún

elaborado de teoría que permitise tratar tales cuestións. Á vista desa ausencia, as tentativas máis temperás de construír crítica marxista dos medios víronse case obrigadas a se someter ó “campo de forzas” exercido pola perspectiva da sociedade de masas. En todo caso, no facer tal, déronlle ás críticas un xiro á esquerda, reelaborándoas ó polas en funcionamento no contexto dunha crítica do impacto dos medios á hora de empece-la formación de consciencia política socialista entre os membros da clase traballadora. A crítica da “industria cultural” elaborada pola Escola de Francfort, foi, sen dúbida ningunha, o intento máis interesante de fundir categorías marxistas e da sociedade de masas dese xeito.

A denominación “escola de Francfort” adoita aplicarse ó pensamento colectivo daqueles teóricos (nomeadamente Theodor Adorno, Herbert Marcuse e Max Horkheimer) asociados ó Instituto de Investigacións sociais fundado en Francoforte en 1923. Recrutados nomeadamente entre a tona dos intelectuais radicais mozos da Alemaña de Weimar, algúns deles membros desilusionados do partido comunista, o Instituto impúxose o obxectivo de mante-la luz crítica do marxismo viva durante os “anos escuros” que os membros vían aproximarse. Por mor da orientación radical, e por mor do fondo predominantemente xudeo dos membros, o ascenso de Hitler á chancelería alemana en 1933 forzou o desprazamento do Instituto a Nova York ata que, en 1942, quedou integrado no departamento de socioloxía da Universidade de Columbia. En 1949, Max Horkheimer, que sucedeu a Carl Grunberg na dirección do Instituto en 1930, volveu leva-o Instituto a Francoforte, aínda que Marcuse decidiu permanecer en California. Despois de Horkheimer, colleu a dirección do Instituto Adorno que ocupou esa posición ata o pasamento, acontecido en 1968.

A grandes trazas, pode dicirse que os puntos de vista dos teóricos de Francoforte conformáronse por mor de tres grandes experiencias históricas. En primeiro lugar, compartiron a decepción monumental de que e a revolución de 1917 non se extendese á Europa occidental. Perderon azos polo cambio da marea revolucionaria que se deu a resultas dese fracaso e pola dirección fatal que, no seu ver, imprimiu o dominio do estalinismo á política da clase obreira. En segundo lugar, a experiencia do fascismo causoulles impresión fonda e duradeira e continuou a pairar polas súas obras mesmo na época da postguerra. Finalmente, cómpre dicir que andaban moi preocupados pola aparente estabilidade política que acadara o mundo occidental de postguerra e tentaron describir e dar razón das transformacións ideolóxicas que produciran tal estabilidade.

As devanditas foron as características do punto de vista que confirmou a visión histórica dos teóricos de Francfort. A dialéctica da historia, a relación recíproca entre os suxeitos (axentes humanos) e mailo obxecto (as condicións sociais da existencia) parecía que se fracturara, sendo o resultado unha estase social plena en condicións que, segundo Adorno, eran pouco menos có inferno. Cómo fora que se chegara a iso? Os teóricos francofortinos procuraron resposta a esa pregunta na parte da ecuación correspondente ó suxeito máis do que na do obxecto. Argüíron que, se a expectativa de cambio social radical xa non parecía inminente, debíase nomeadamente a que a consciencia da necesidade dese cambio se eliminara, ó se render moitos a un clima ideolóxico no que a expectativa dun horizonte alén dos límites constituídos polo presente era escasa: foran practicamente lobotomizados.

Facer mesmo a xustiza máis rudimentaria ás análises que os de Francoforte fixeron dos mecanismos polos que se dixo que as forzas sociais e intelectuais de oposición foron contidas e postas de xoellos sería traballo longo -ofrecen visión xerais útiles Jay (1973) e Slater (1977)-. Eiquí só podemos tratar daqueles aspectos das análises que se relacionan máis directamente cos medios de comunicación.

Un dos aspectos máis desafiantes do *Home unidimensional* de Herbert Marcuse (1968) é a aseveración de que a racionalidade aparente da produción no capitalismo avanzado deixa o sistema social inmune á crítica². “Véndennos” o sistema polo que teña de éxito, pola súa habilidade para producir bens:

O aparello produtivo e mailos bens e servizos que produce “venden” ou imponen o sistema social en conxunto. Os medios de transporte e comunicación de masas, as mercaderías do aloxamento, alimentación e vestido, a irresistible produción de entretemento e maila industria da información levan canda elas actitudes e hábitos prescritos, crean reaccións intelectuais e emocionais que ligan ós consumidores de xeito máis ou menos pracenteiro ós produtores, e por medio deles, ó todo. Os produtos adoutrinan e manipulan; promoven falsa consciencia que é inmune contra a falsidade...Xorde logo un patrón de pensamento e comportamento unidimensional no que as ideas, aspiracións e obxectivos que, polo contido, transcenden o universo esablecido de discurso e acción, son tanto repelidos coma reducidos ós termos deste universo. (Marcuse, 1968, pp. 26-7).

² Véxase, tamén, de T. W. Adorno (1999) *Capitalismo serodio ou sociedade industrial?* e de Herbert Marcuse *A fin da utopía*. Cf. T. W. Adorno “Capitalismo serodio ou sociedade industrial?”, *A trabe de ouro*, n. 40, t. iv, a. x, 1999, pp. 551-561; H. Marcuse, *El final de la utopía*. Barcelona, Ariel, 1986 (Ed. or. alemana, 1967). [N. do t.]

Marcuse argüiu que esta tendencia do sistema de produción a se inocular contra o subversión vírase reforzada pola tendenciosidade dos termos nos que se discutían públicamente as cuestións políticas, pois limitábanse á cuestión de determinar qué técnicas (pomos por caso, o debate entre as formas keynesianas e monetaristas da economía política) son máis capaces de xestionar-lo sistema e de conter-la súas contradicións. A posibilidade de programar fins políticos alternativos que trascendan cualitativamente ou estean en confrontación cos acordos sociais existentes exclúese automaticamente dos termos de referencia establecidos en tales debates. Foi esa tendencia a que Marcuse tiña in mente cando se referiu ó papel dos medios dicindo que levaban a efecto o “peche do universo do discurso”.

Nunha análise da presentación de persoeiros prominentes na prensa popular estadounidense, Marcuse mantivo que a lingua que usaban tendía á “identificación autoritaria de persoa e función” (Marcuse, 1968, p. 83), tendo por resultado unha “lingua funcionalizada, abreviada, unificada” (Marcuse, 1968, p. 85) que militaba contra o pensamento conceptual. No comenta-lo uso da “abreviatura con guións” na seguinte frase: “O gobernador de Xeorxia, man de pedra, cellas baixas” ...tiña o escenario disposto para unha das súas tronadas políticas a semana pasada”³, argumenta:

O gobernador, a función que ten, as características físicas e mailas prácticas políticas que lle corresponden fúndense nunha estrutura indivisible e inmutable que, na súa inmediatez e inocencia natural, achaián a mente do lector. A estrutura non deixa espazo para a distinción, desenvolvemento nin diferenciación do significado: móvese e vive só a xeito de todo. (ibid., p. 83).

A obxección de Marcuse é logo a respecto da “concreción achaiadora” do xornal: “Esta lingua, que impón constantemente imaxes, milita contra o desenvolvemento e expresión de conceptos. A correspondente inmediatez e facilidade, impide o pensamento conceptual; impide, logo, pensar” (ibid., p. 84).

Os medios, logo, defínnenos os propios termos nos que temos que “pensar” (ou non “pensar”) o mundo. A influencia dos medios ten que se declarar non en termos do que pensamos verbo desta ou destoutra cuestión particular, senón en termos da maneira en que condiciona o todo o noso patrón intelectual⁴. A ameaza que encarnan é que inhiben o propio pensamento ó nos inducir a vivir, mentalmente, nun mundo de definicións hipnóticas e de ecuacións ideolóxicas automáticas que gobernan toda mediación cognitiva afectiva que, pola nosa parte, deamos feito. (Pateman, 1975, ofrecen unha ampliación útil e interesante deste argumento).

Foi quizais na afirmación das consecuencias culturais dos medios de comunicación de masas no que as visións dos teóricos de Francoforte tiveron expresión máis aguda. Poi-lo certo foi que non limitaron as súas preocupacións ás manifestacións máis obvias da cultura degradada (“*pulp culture*”) producida polas industrias musicais e fílmicas estadounidenses. Ben é certo que lle adicaron atención considerable, describindo con certo detalle mecanismos e efectos, que tiveron por case enteiramente narcóticos ou, peor, lobotómicos (véxase, nomeadamente, Adorno e Horkheimer, 1972 [1947]). Sexa como for, de xeito máis característico, tamén argüíron que os medios invadiron e subvertiron o mundo da alta cultura tradicional ou burguesa, facéndoa máis amplamente asequible só ó prezo de privala da “aura” de separación da que dependía a súa función crítica.

Segundo os teóricos de Francoforte, a cultura burguesa do século dezanove tivera sempre características de cultura de oposición, aínda que só fose equívocamente. Xebrada do mundo cotiá do negocio e mailo comercio, respondera polos ideais e aspiracións que seguían suprimidos no mundo do traballo diario da orde burguesa. A arte, logo, pertencía á “segunda dimensión”. Encarnaba certa visión dunha alternativa ás

³ No orixinal: “Georgias’s high-handed, low-browed governor...had the stage all set for one of his wild political rallies last week.”

⁴ No orixinal: “our entire intellectual gestalt” . A indicación parece semellante ó que, posteriormente D. Sperber (1985) chamou “epidemioloxía das representacións” e tamén semellante o que algúns chaman “imposición de “estilos cognitivos””. Verbo disto, véxanse, por exemplo, os apuntamentos de Tomlinson (1991). Cf. D. Sperber, “Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations”, *Man*, 1985, vol. 20, 73-89.; J. Tomlinson, *Cultural Imperialism*, Londres, Pinter Publishers, 1991. [N. do t.]

relacións sociais existentes e, no tal facer, mantíña vivo o concepto de transcendencia. Dito en poucas palabras, era subversiva.

Sexa como for, na fábrica cultural do capitalismo monopolista, dise que a arte se viu privada de valor de oposición. Domárona ó facer dela parte da orde establecida. Concíbese isto, en parte, a xeito de subproduto colateral da natureza do intercambio de mercaderías na medida en que a economía de mercado, preocupada só polos valores de cambio, é capaz de aparelar segundo os seus propios propósitos mesmo aqueles valores de uso que se opoñen ostensiblemente a ela. Entón, igual có Che Guevara vale pró negocio dos carteis, e o maoísmo xerou unha moda nova nas gorras, tamén a arte (mesmo a arte máis subversiva) pode ser boa prós negocios, privada do valor crítico ó se ver reducida ó nivel de puro instrumento para a autorreproducción do capital. Lembro un exemplo especialmente elocuente na forma dun anuncio, enxerido polo Banco Lloyds no xornal *The Times* en 1974, que consistía nunha páxina enteira en cor coa reprodución de “Le Pont” de Matisse, acompañado pola seguinte lenda: “O negocio é a nosa vida, pero a vida non é toda negocio”. Fondamente contradictorio, o que se opuña ostensiblemente á vida económica faise logo virar parte dela, o que estaba xebrado asimilábase, na medida en que toda dimensión crítica que puidese te-la pintura de Matisse víase eclipsada por aquela función nova e non requerida dun anuncio das mercaderías do capital financeiro.

As máis das veces, os teóricos de Francoforte mantiveron que, contra a opinión de pluralistas liberais da caste de Edward Shils, os medios fan o mundo da cultura sería máis accesible só a custa de privala da correspondente substancia crítica. Poi-los medios, ó leva-la cultura á vida cotiá, esgallárona da tradición que garantira a súa separación xusto no momento en que as técnicas de reprodución masiva privaron a obra de arte da “aura” da singularidade a partir da que se podería predica-la correspondente función crítica. Marcuse defendeu esa cuestión con forza e claridade:

Os críticos neo-conservadores dos críticos esquerdistas da cultura de masas ridiculizan a protesta contra a conversión de Bach en música de fondo na cociña, contra a aparición no supermercado de Platón e Hegel, de Shelley e Baudelaire, Marx e Freud. Sen embargo, insisten en reconece-lo feito de que os clásicos deixaron o mausoleo e volveron outra vez á vida e en que a xente ten agora moita máis educación. Certo, máis voltan á vida en calidade de clásicos, volven a vida convertidos nalgo diferente do que eran; fican privados de forza antagonista, do estrañamento que era a propia dimensión da súa verdade. O propósito e función destas obras cambiou logo fundamentalmente. Se dunha vez estiveron en contradición co status quo, a contradición arestora esmagouse (Marcuse, 1970, p. 64).

É este o aspecto da escola de Francoforte que máis tiveron en conta os teóricos culturais da esquerda. Cómpre mencionar, nomeadamente, a Walter Benjamin, quen mantivo que o desenvolvemento de técnicas que permiten a reprodución de obras de arte a escala ilimitada, privándoas da “aura”, da singularidade da existencia, crearon precondicións técnicas polas que a arte, ó se ver liberada da sacralidade da presenza singular, era capaz de entrar no dominio da política nunha forma que podería ser tanto producida como apropiada polas masas (Benjamin, 1970).

A devandita opinión de Benjamin non era, abofé, a concepción dos teóricos de Francoforte. A arte, segundo argumentaron, podía cumpri-a función de oposición só ó renunciar ó compromiso coa realidade. Mais, pola mesma razón, era logo incapaz de ter impacto ningún na consciencia dos que tiñan a mente entrapada na brétema dunha realidade comprometida. Se a arte se comprometese a fin de se facer asequible ás masas perdería, pola mesma razón, o valor de oposición⁵. Adorno resumiu ese dilema coas seguintes palabras:

O efecto que quererían ter [as obras de arte] está na actualidade ausente, e resíntense moito desa ausencia; mais, non ben tentan acadar ese efecto, acomodándose elas propias ás necesidades dominantes, privan ós homes precisamente do que lles poderían dar. (Citado en Slater, 1977, p. 141).

O resultado foi a defensa dunha política de retirada en relación ós medios pois, segundo argumentaron, estaban tan comprometidos que non poderían usarse a xeito de forzas de oposición:

Ningunha obra de arte, nin pensamento ningún, ten posibilidades de sobrevivir, a non ser que leve dentro o repudio da falsa riqueza e maila produción de clase alta, dos filmes en cor e da televisión, das

⁵ A exposición de Bennett é, neste aspecto, moi lapidaria. Véxase, por exemplo, o texto de Adorno “Arte e compromiso”. [N. do t.]

revistas de millonarios e de Toscanini. Os medios de comunicación máis vellos, non concebidos para a produción masiva, aportaron certa atemporalidade nova: a da exención e improvisación. Só eles poden atacar e rebasa-la fronte unida dos trusts e da técnica. Nun mundo no que os libros perderon todo parecido cos libros, o verdadeiro libro xa non pode ser un. Se a invención da prensa inaugurou a era burguesa, está xa preto o tempo de que a substitúa o mimeógrafo, único medio adecuado e discreto de diseminación. (Adorno, 1974, pp. 20-1).

A maneira de describi-la escola de Francoforte depende do punto de vista dende o que se mire. Karl Popper dixo dunha vez nun programa radiofónico que, polo que a el lle parecía, Adorno non tiña nada que dicir e, máis aínda, dicía ó xeito hegeliano. Estas declaracións, de xeito esaxerado, tipifican a resposta ós teóricos de Francoforte por parte da corrente principal da filosofía anglo-saxona que, máis do que critica-las obras dos alemáns de xeito rigoroso e sostido, contentáronse con declarar que son sinxelamente incomprendibles e, no peor dos casos, xiria hegeliana.

A reacción da esquerda foi máis equívoca. Non ten dúbida que a escola de Francoforte actuou a xeito de influínte grupo teórico estimulante en relación coa corrente principal do marxismo. A posición central que lle concederon ó estudo da ideoloxía tivo un papel fundamental á hora de mina-lo economicismo que sempre fora tendencia forte dentro do marxismo. Non ten dúbida que a perspectiva da contención (a análise dos recursos ideolóxicos polos que as contradicións do capitalismo se dan mantido), foi influínte. Sexa como for, as premisas filosóficas nas que se fundaba a escola de Francoforte (nomeadamente a negatividade filosófica) foron, en xeral, rexeitadas, máis en Gran Bretaña do que en Estados Unidos de América onde, en todo caso, a revista *Telos* mantivo a bandeira en pé. As razóns do rexeitamento tiveron a ver nomeadamente coa función que os teóricos de Francoforte lle asignaron á categoría de “negación”. En oposición á construción leninista da relación entre teoría e práctica (a teoría debe virar práctica no coordena-las mentes e dirixi-las actividades do proletariado coa axuda mediadora dun partido político organizado) os teóricos de Francoforte, nomeadamente Adorno, mantiveron que a teoría debe abandonar-la empeño de transforma-lo mundo por medio da decisión de se transformar ela propia en práctica. A teoría vira logo pasiva, negativa na súa función. O obxectivo da teoría non é cambia-lo mundo, senón opor ó mundo os seus poderes de negación, negarse a conferirlle ó mundo unha caste de consagración hegeliana da racionalidade da súa realidade. No adoptar, logo, certa posición de transcendencia en relación a realidade, a teoría veuse, á vez, privada dos recursos polos que podería conectar coa realidade por mor de cambiala.

As consecuencias do devandito foron serias. “Pois no achado da carencia negativa”, argüíu Hegel, “un mantense con aire nobre e orgulloso sobre a materia sen penetrar nela e sen comprende-los seus aspectos positivos” (Hegel, 1953, p. 47). Describe isto exactamente a posición dos teóricos de Francoforte. Aínda que condenaran a realidade en termos inequívocos, non tiñan suxerencias en positivo no tocante a como se podería cambia-la realidade⁶. No contrapor “o que é” con certa concepción ideal de “o que debería ser”, mais seren incapaces de situar ningún mecanismo social concreto por medio do que se puidese salva-la fenda, o resultado da crítica foi sinxelamente deixa-la cousas como están. Castígase a nosa realidade social actual co nome de “mala realidade”, mesmo como irremediabilmente mala mais, coa mesma e simultánemante, fica filosóficamente inmortalizada. A política de retirada que propuxeron en relación ós medios de comunicación simboliza moi ben o devandito pois, como dixo Brecht, o resultado só podería ser perpetua-las condicións que provocaron a crítica.

Quen nos recomende non facer uso de tales aparellos novos [os medios] só confirma o dereito do aparello á facer cousas malas; esquecese da agudeza e maila apertura mental; proclama logo a vontade de non ter máis ca lixo producido para si. (Brecht, 1964, p. 47).

Marxismo: clase, ideoloxía e medios de comunicación.

⁶ N. do t.: Opinión moi lapidaria, véxase Adorno e Horkheimer (1994) e Adorno (1998). Cf. T. W. Adorno e M. Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1994; T. W. Adorno, “Resumo sobre a industria cultural”, *A trabe de ouro*, 1998, n. 34, t. II, ano IX, pp. 207-212.

Os teóricos de Francoforte, aínda que se mantiveron comprometidos co marxismo, abordaron a tarefa de analiza-la relación entre clase, ideoloxía e medios de comunicación por medio do prisma conceptual que lles forneceu a amálgama da crítica da sociedade de masas e mailos presupostos do idealismo filosófico alemán implicado no marco da teoría marxista. Evolucións máis recentes da teoría marxista abriron un espazo teórico diferente no que as cuestións relativas á función ideolóxica dos medios de comunicación fican suxeitas a unha formulación diferente.

Sexa como for, antes de tratar esas evolucións, cumpren algúns comentarios máis xerais verbo do concepto de ideoloxía. Segundo se indicou, Marx e Engels non forneceron exposición sistemática ningunha deste concepto crucial, alén da riscada na introducción de “A ideoloxía alemana”, traballo que, segundo argumentaron moitos marxistas, non se pode ter por representativo das preocupacións de Marx durante os anos de madurez teórica. Á vista desta advertencia, poden descifrarse dúas áreas distintas do uso e emprego que Marx fixo do concepto.

En primeiro lugar, o concepto implica algunha cousa verbo da determinación social dos sistemas de significación. Nunha pasaxe moi criticada, Marx referiuse ás ideoloxías a xeito de “formas definidas de consciencia social” que, xunto coas relacións legais e políticas, constitúen unha “superestrutura” construída sobre o “fundamento real” e correspondentes a ese “fundamento real” que constitúen as relacións de produción (Bottomore e Rubel, 1965, p. 67). Aínda que o concepto de “correspondencia” non implica necesariamente relación ningunha de determinación, o espazo teórico aberto polos conceptos de “fundamento real” ou “base” e “superestrutura”, implican claramente que a derradeira (quere dicir, a “superestrutura”), é dalgún xeito dependente da primeira (isto é, da “base”). Con todo, Marx argumentou noutros lugares, nomeadamente nos cadernos de apuntamentos (ou “*Grundrisse*”), que as ideoloxías teñen tamén autonomía relativa, teñen propiedades distintivas, de xeito que a dependencia da “base” debe concebirse tendo en conta que é moi complexa e mediada. Pode dicirse logo que este aspecto do concepto de ideoloxía abre o problema de sabe-la maneira precisa en que as formas ideolóxicas dependan da “base”, cousa que cómpre advertir sen privar ás “formas ideolóxicas” de autonomía. Sexa como for, resulta pertinente ter en conta que a difícil posición de que a ideoloxía pode concebirse sendo á vez dependente e, sen embargo, tamén autónoma en relación á economía, foi obxecto de críticas recentes e moi competentes. (Véxase Cutler et al., 1977).

En segundo lugar, o concepto de ideoloxía leva canda si a implicación de distorsión. Ese significado está presente no uso habitual (ou, de sentido común) do termo que se aplica decote a declaracións que parecen ser distorsión motivada da verdade. Aínda que hai pasaxes nas que Marx usa o termo dese xeito, foi máis habitual que invocase o concepto para se referir ás categorías inadvertidas (ou non examinadas) e ós presupostos que forman os impedimentos desatendidos da investigación científica. Foi en tales termos como Marx tentou explica-las limitacións da economía política clásica a xeito de produto non dunha vontade subxectiva de falsificación, senón como resultado das limitacións inherentes en toda análise que, implícitamente, asuma a sociedade burguesa a xeito de punto de partida e punto de retorno. Segundo este uso, concíbese a distorsión non a xeito de resultado da mendacidade, senón por efecto da acción das relacións sociais dominantes que, aínda que actúen na consciencia dos individuos, fano dunha maneira que é fondamente inconsciente, por moito que lles afecte. Segundo esta construción, logo, a ideoloxía é un proceso que ten lugar “ás nosas costas”, que produce e estrutura a nosa consciencia de maneiras das que non somos inmediatamente conscientes. Define, segundo dixo Althusser, a forma na que a xente “vive” as súas relacións coas condicións da súa existencia, a forma na que “a súa relación coas condicións de existencia se lles representa” (Althusser, 1971, p. 154).

Neste senso, a ideoloxía abranxe a esfera de representacións nas que se produce unha relación “imaxinaria” coas condicións de existencia, relación que encarna certo “recoñecemento equívoco” da natureza real de tales condicións. Aínda que sexa susceptible dun uso máis extenso, os marxistas garantíronlle tradicionalmente ó concepto de ideoloxía certa condición privilexiada en relación coas formas dominantes (ou hexemónicas) de representación mental:

As ideas da clase dominante son en tódalas épocas as ideas dominantes: quere dicir, a clase que goberna a forza material é, á vez, a que goberna a forza intelectual. A clase que ten os medios de produción material ó seu dispor, ten tamén, ó mesmo tempo, o control dos medios de produción mental, de xeito que, en xeral, as ideas dos que carecen de medios de produción mental, están suxeitas a ela. (Marx e Engels, 1965, p. 61).

A ideoloxía, neste senso máis característico de Marx, ten logo a ver coa transmisión de sistemas de significación a través das liñas de clase. Concíbese non a xeito de proceso abstracto, senón como cousa que se efectúa, de xeito concreto, por medio dos “medios de produción mental” controlados pola clase que domina a economía. A consciencia dos que están suxeitos a este enredo de ideoloxías distorsiónase

logo, non de xeito abstracto, senón nunha maneira conducente á perpetuación das relacións de dominio de clase existentes.

Visto desta maneira, o concepto de ideoloxía suxire tres áreas principais de interese no que atinxe ós medios de comunicación. A primeira ten a ver coa natureza do control social exercido sobre os medios. A cuestión principal no tocante a isto é a relativa á estrutura de propiedade dos medios e, máis xeralmente, ás maneiras e, abofé, á medida en que se asegura o control da clase dominante sobre as operacións dos medios. En segundo lugar, desta vez no nivel da análise formal, está a cuestión de cómo é que, técnicamente, os sistemas significantes despregados polos medios funcionan para acadalo efecto de “recoñecemento equívoco” que se lles imputa. Finalmente, implicados en cada unha das devanditas áreas de estudo, os medios de comunicación (nomeadamente medios de titularidade estatal da caste da BBC) ocupan certa posición crítica nos debates marxistas máis xerais verbo da maneira en que os niveis económico, político e ideolóxico da formación social deberían construírse uns en relación cos outros. Nin que dicir ten que estes problemas fórmulanse non de maneira abstracta, senón en relación con problemas concretos da práctica política. A investigación marxista verbo dos medios vese motivada pola necesidade de fornecer certo coñecemento dos funcionamentoes que se poida pór ó servizo da produción de sistemas de significación subversivos que poidan contrarresta-los efectos da ideoloxía dominante e contribuír á formación da consciencia revolucionaria nos grupos sociais e clases oprimidas.

Desafortunadamente, o xeito preciso de abordar tales cuestións depende da maneira en que se interprete e use o concepto de ideoloxía (no tocante a isto, os marxistas de ningún xeito permaneceron unidos). A importancia de tales consideracións conceptuais xerais para o xeito específico en que teñan que se facer preguntas ós medios de comunicación, pode ilustrarse atendendo á concepción contrastada do concepto de ideoloxía encarnada polas obras de Gyorgy Lukács e Louis Althusser.

A concepción de Lukács sobre a cuestión da ideoloxía está mediada polo marco da chamada “inversión materialista”. Se Hegel construíra o ser a xeito de manifestación ou produto da consciencia, Marx argüiu que a relación entre estes termos debería invertirse. Marx escribiu: “Non é a consciencia dos homes a que determina o ser, senón, contrariamente, o ser social o que determina a consciencia” (Bottomore e Rubel, 1965, p. 67). A cuestión proposta é a seguinte: Como é que se leva a efecto a determinación da consciencia polo ser social? Cómo é que temos que concebir e representa-la lóxica desta determinación? A aseveración de Lukács era que as relacións de clase que constitúen a estrutura do ser social determinan a estrutura das formas ideolóxicas na medida en que provén diferentes punto de vista con vantaxe [“*vantage points*”] que poderían molda-la consciencia dos axentes sociais de diferentes maneiras. Isto é, as diferentes formas ideolóxicas concíbense á maneira de produto ou reflexión da consciencia “xa estruturada” dos diferentes suxeitos de cognición [ou, mellor, suxeitos cognitivos] (de clase, ou fundados na clase) [“*class-based*”]. A posición que ocupan na estrutura das relacións de clase determina a estrutura e contido da consciencia dos homes e mulleres. A estrutura e mailo contido de formas ideolóxicas da caste das obras de arte, da literatura e maila filosofía explícanse logo a xeito de manifestación ou reflexión do que resulta, logo, implicado a xeito de consciencia xa determinada socialmente dos axentes sociais ós que se lle atribúen. Lukács engadiulle a isto o argumento ulterior de que mentre-lo punto de vantaxe conceptual que permitía a posición de clase do proletariado lle permitiu acadar coñecemento verdadeiro do funcionamento do sistema de produción capitalista, a burguesía só foi capaz de acadar certo coñecemento parcial del, debido á “falsa consciencia” necesariamente enxendrada pola correspondente posición de clase.

Paul Hirst achegou un resumo útil deste argumento:

A “falsa consciencia” explícase...pola relación do suxeito co obxecto. A realidade (o obxecto) determina o lugar do suxeito dentro dela e, logo, as condicións da experiencia. A realidade determina o contido da ideoloxía; xera falsos recoñecementos de si ó suxeitar ós suxeitos a circunstancias nas que a experiencia resulta distorsionada. A realidade é a orixe da ideoloxía porque crea os diferentes “lugares”, posicións de clase, dende os que os suxeitos a ven. (Hirst, 1976, p. 386).

Aínda que sexa a ruta máis obvia cara ó problema da determinación social da consciencia, o devandito argumento é á vez económico e idealista. É económico na medida en que concibe as formas ideolóxicas a xeito de produto dunha determinación que funciona só na esfera económica. A ideoloxía constrúese como efecto do lugar económico. O que o suxeito pense e cómo o pense constrúese de resultados do lugar que ocupa no proceso de produción. Quere isto dicir que non se lle concede ó nivel da ideoloxía ningunha determinación específica de seu (ningunha autonomía). Tampouco se ofrece descrición ningunha dos verdadeiros mecanismos polos que se produce a consciencia dos axentes sociais; a consciencia

sinxelamente “acontece”, a consciencia fórmase dalgún xeito máxicamente á maneira de efecto das relacións económicas.

Amais, a posición é idealista na medida en que procura explicar cousas que teñen existencia material e social concreta (formas ideolóxicas segundo se articulan na lingua, escrita ou falada, ou encarnadas en signos visuais) con referencia a algo que é abstracto e que non ten existencia concreta: o concepto de consciencia. Voloshinov, expuxo de xeito admirable as feblezas desta concepción no libro “O marxismo e a filosofía da linguaxe”, argumentando que toda concepción da ideoloxía que dea por garantido o concepto de consciencia a xeito de atributo do suxeito, á maneira de existencia anterior (quer lóxica, quer temporalmente) ás formas en que se organiza, debe considerarse metafísica. Explica isto unha cousa que ten existencia concreta e palpablemente material (a ideoloxía) por referencia a unha cousa que non a ten, a unha mera abstracción (a consciencia).

Voloshinov argumenta que a teoría marxista da ideoloxía ten que proceder na dirección contraria. Ten que comezar non polo abstracto, a consciencia, senón polo concreto, pola estrutura das propias formas ideolóxicas. A ideoloxía debe concebirse non a xeito de produto de certa consciencia evanescente, senón a xeito de compoñente obxectivo do mundo material. Poi-la ideoloxía, insiste Voloshinov, ten certa realidade determinada. Existe obxectivamente a xeito de organización distinta de patróns de son (fala, música) ou de co-ordinación codificada de raios de luz (imaxes impresas cinematográficas). A existencia da ideoloxía é logo plenamente obxectiva. Non existe “dentro” a xeito de atributo da consciencia senón “fóra”, en canto parte da realidade material, articulada e distribuída por medio de relacións sociais especificables. Amais, lonxe de se concebir á maneira de produto da consciencia, tales formas ideolóxicas deben enxergarse como produtoras da consciencia na medida en que constitúen o lugar “distintivo” no que se organiza e leva a cabo verdadeiramente a produción social da consciencia. Segundo Voloshinov, a ideoloxía non é atributo ningún da consciencia. Trátase, máis ben, tanto na forma xeral coma nas particulares que poida asumir, de que a consciencia é produto da ideoloxía. Dende o punto de vista da lingua en canto sistema plenamente desenvolvido (e a lingua é a case toda ideoloxía), non é a consciencia dos individuos o que determina as formas de lingua, senón máis ben as formas da lingua as que, pre-existindo ós individuos que se convirten nos membros de toda comunidade de fala, producen a consciencia dos individuos no defini-los termos lingüísticos nos que se estrutura o seu pensamento. Fai isto non tanto de maneira abstracta coma concretamente, por medio dun conxunto de signos materiais retransmitidos entre os individuos por medio das mediacións concretas do lar, a escola e os medios de comunicación de masas.

Inequívocamente, é esta unha concepción moi distinta do estudo da ideoloxía. Máis do que concebila como produto das formas de consciencia das que os contornos se determinan noutro ámbito (quere dicir, na esfera económica), os sistemas significantes que constitúen a esfera da ideoloxía concíbense eles propios a xeito de vehículos por medio dos que se produce a consciencia dos axentes sociais. A consecuencia disto é pór en cuestión os intereses da teoría da reflexión, segundo a que as formas ideolóxicas se interrogan para que revelen como é que as súas determinacións están “reflectidas” ou contidas na correspondente estrutura. A nova concepción do estudo da ideoloxía propón substituí-la hipótese do “reflexo” polo estudo da actividade e efectividade da significación. A importancia metodolóxica disto foi suxerir que as formas ideolóxicas distribuídas polos medios deberían lerse para descifra-las convencións de significación por medio das que organizan e estruturan a consciencia dos axentes sociais. Con todo, a significación teórica e política máis xeral desta hipótese é que, no fuxir do reduccionismo económico da posición de Lukács, permite recoñece-la función específica e a efectividade na vida social dos sistemas significantes que constitúen a esfera do ideolóxico.

A obra de Louis Althusser tivo moita influencia á hora de fornecer un marco de interpretación no que se puidese teoriza-la función específica e maila efectividade do ideolóxico. Con todo, para aprecia-lo papel que Althusser lle asigna á ideoloxía, temos que nos deter un pouco nos cadernos de apuntamentos [*Grundrisse*] de Marx, onde se distingue entre a “historia verdadeira” do capitalismo en canto sistema de produción que xa ten existencia e, entón, “fai que se movan os seus propios fundamentos” e “a historia da súa formación”. Marx expón críticamente este problema facendo referencia ó así chamado proceso de “acumulación primaria” polo que as precondicións da produción fundadas no capital, a separación do traballador dos medios de subsistencia e maila concentración da propiedade dos medios de produción collen o ser. A indicación crucial de Marx é que os detalles dos verdadeiros mecanismos históricos polos que se crean as precondicións da produción capitalista non se poden manter no verdadeiro funcionamento do capitalismo a xeito de sistema económico. Débese isto a que, en canto a produción se desenvolve atendendo a fundamentos capitalistas, tende a reproducir-las condicións de súa propia posibilidade, as correspondentes presuposicións históricas, de resultas da súa propia acción interna. O feito de completar cada ciclo de intercambio entre o traballador e mailo capital incrementa a dependencia do traballador do capital ó empobrecelo, á vez que incrementa o dominio do capital sobre o traballador no aumenta-lo valor do capital. Dese xeito, a relación social soldo-capital que forma o fundamento da

producción capitalista reproducíase de resultas da lóxica da produción capitalista que, de seu, desatende a maneira en que, historicamente, se fundou a relación.

Esta perspectiva da reprodución é crucial para as evolucións recentes da teoría marxista. O certo é que non é a única perspectiva que se pode atopar nos cadernos de apuntamentos [Grundrisse]. Marx indicou igualmente que, á vez que se reproducen, as condicións de produción capitalista tamén se ven implicadas na suspensión delas propias e, daquela, na disposición das condicións históricas para un novo estado da sociedade” (Marx, 1974, p. 461). Sexa como for, teóricos da caste de Louis Althusser e Nicos Poulantzas manteñen que é en relación cos procesos de reprodución do capitalismo como se debe entende-lo papel social preciso da ideoloxía. Foi por iso que Poulantzas apuntou que os procesos puramente económicos da produción capitalista sinxelamente reproducen os lugares do sistema de produción que teñen que ser ocupados polos axentes de produción (traballadores, supervisores e xestores). Mantense aí, logo, segundo Poulantzas, o traballo de “reprodución e distribución dos propios axentes nesas prazas” (Poulantzas, 1975, p. 28). Non é, logo, dabondo que se poida reproducir-lo traballador en calidade de alguén que é capaz de traballar e dependente do capital; hai que produci-lo tamén a xeito de suxeito de certa consciencia ideolóxica que lexítima o dominio do capital e a praza subordinada que ocupa no proceso. Dito sinxelamente, se o capitalismo ten que sobrevivir a xeito de sistema en funcionamento, os individuos concretos teñen que se reconciliar tanto coa estrutura de clase coma coa posición de clase na que teñen ocupación. Teñen que ser inducidos a “vivir” a explotación e opresión de tal maneira que non a sintan e non se representen eles propios a súa posición decatándose de que é posición na que son explotados e oprimidos.

Nunha presentación máis extensa da mesma cuestión, Althusser mantén que é no nivel da ideoloxía onde se asegura a reprodución do sistema todo de relacións de produción que caracteriza o modo de produción capitalista (Véxase Althusser, 1971, e tamén as páxinas pp. 23-5 deste libro). Ó manter esa hipótese, concíbese a ideoloxía non a xeito de abstracción intelectual, senón a xeito de proceso social concreto encarnado nas prácticas significantes materiais dunha colectividade de “aparells ideolóxicos” (a familia, a escola, as igrexas e os medios de comunicación). Hai moitas dificultades asociadas con tal concepción. (Véxase Bennet, 1979, capítulo 7 para un resumo breve). Aínda que non sexa este o lugar para lles prestar atención demorada, é importante indicar que a posición de Althusser vira perigosamente próxima á do funcionalismo no que atinxe a que, ó concebir tódalas formas ideolóxicas a xeito de factores que contribúen á reprodución das relacións sociais existentes, tende a representa-lo capitalismo como se fose un sistema social totalmente coherente (mesmo “unidimensional”), carente de conflito interno tanto no nivel económico coma no político e ideolóxico. Verbo disto, a obra de Althusser únese á lista longa de “marxismos” que se apañaron para facer desaparece-lo conflito de clase dos seus traballos. Significa isto, tamén, que a autonomía atribuída á ideoloxía é puramente nominal na medida en que se concibe que a súa acción está enteiramente subordinada ás necesidades e requerimentos da economía.

Finalmente, debería tamén advertirse que o uso que Althusser fai do termo “aparells ideolóxicos do estado” en relación a institucións da caste dos medios de comunicación, a familia e mailas organizacións relixiosas foi severamente criticada atendendo a que estende o concepto de estado en tan gran medida que a capacidade de distinguir entre as institucións estatais e non estatais parece posta en cuestión.

Foi en parte debido a estas críticas polo que as evolucións máis recentes da teoría marxista da ideoloxía tenderon a tornar de Althusser deica a obra de Antonio Gramsci, do que os escritos verbo da cultura e a ideoloxía, a función dos intelectuais e o concepto crucial de hexemonía permiten unha maneira máis flexible e menos economicista de conceptua-lo vínculo entre as relacións e procesos ideolóxicos, sociais, políticos e económicos. Sexa como for, non se debe subestima-lo papel crucial que xogou Althusser á hora de facilita-lo desenvolvemento de formas significativamente novas de aborda-lo estudio dos medios de comunicación. A énfase que fixo no papel activo da ideoloxía, na parte que tiña á hora de dar forma á consciencia dos axentes sociais, formou o conducto central polo que as evolucións do estruturalismo e maila semioloxía entraron primeiro nas concepcións marxistas para logo alteralas durante bo tempo ó situa-las preguntas verbo da política da significación cando menos á mesma altura cá preocupación tradicional dos marxistas pola análise dos modelos de propiedade e control dos medios. Ben pode ser, segundo suxeriron críticos posteriores (véxase Lovell, 1980), que Althusser (ou, máis precisamente, os seus seguidores) estirasen a corda de máis, dando logo pé a unha tendencia que se ocupa de “lecturas” e “deconstrucións” puramente formalistas dos mecanismos significantes das formas dos medios de comunicación que prestan pouca atención ás condicións de produción ou á historia verdadeira da recepción en diferentes sectores do público (ou audiencia). En todo caso, a medida válida da importancia de Althusser pode enxergarse no feito de que fixo imposible que os que queren estuda-las cuestións que tratou poidan facelo sen recoñecer que a contribución do francés cambiou decisivamente as maneiras de as concebir.

BIBLIOGRAFÍA