

00466  
2  
14



# Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

## LA COMUNICACION POPULAR EN MEXICO

[Aproximaciones al pensamiento de Agnes Heller

y

su aplicación al campo de la comunicación]

### T E S I S

Que para optar por el título de:

MAESTRO EN CIENCIAS DE LA  
COMUNICACION

P r e s e n t a :

**Manuel de Jesús Corral Corral**

Asesor de Tesis:

Profr. CARLOS VILLAGRAN DIAZ

México, D. F.

1986

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE, 1

INTRODUCCION, 3

CAPITULO I: EL SUJETO DE LA REVOLUCION, 9

1.1. La comunicación como relación dialógica, 9

1.2. En busca de un sujeto político, 22

1.3. Comunicación popular, 32

CAPITULO II: COMUNICACION Y VIDA COTIDIANA, 47

2.1. Raíz y expresión de las relaciones sociales reificadas, 48

2.2. Relaciones de comunicación y vida cotidiana, 71

2.3. El individuo socio-comunitario, 87.

CAPITULO III: LA UTOPIA RADICAL, 112

3.1. La comunicación popular como necesidad radical, 112.

3.2. La ruptura de la enajenación, 133.

CONCLUSIONES, 160

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS, 171

BIBLIOGRAFIA, 179.

**"Mi público y yo nos entendemos perfectamente: él no escucha lo que le digo y yo no le digo lo que él querría oír".**

**(Karl Krauss - Datti e contradetti -  
Biblioteca Adelphi).**

**"Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz para el hombre, es el hombre mismo...  
Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales..."**

**(Marx-Engels.- La Sagrada Familia).**

## I N T R O D U C C I O N

En el ambiente académico de México se cuenta ya con serios y penetrantes estudios sobre comunicación. Las preocupaciones fundamentales de sus autores se han centrado en el análisis de los procesos de comunicación generados por los medios tecnológicos que sirven de soporte a los mensajes y sobre los efectos de éstos. Desde ahí se ha puesto de manifiesto la dominación de los países y clases subalternos, y desde ahí se han planteado también las medidas necesarias para superar esta situación.

Argumentaciones teóricas, reforzadas con demostraciones empíricas, prueban fehacientemente la justeza y necesidad de estos análisis. Las limitaciones de los mismos no invalidan por ello la verdad que contienen. Toda forma de dominación mengua o anula las posibilidades expresivas y, por ende, comunicativas, de los países y de los individuos.

Con todo, pensamos en la necesidad y el interés de buscar nuevos modos y vías de acceso al estudio de la comunicación en general, y de la comunicación popular en particular. Es lo que modestamente intentamos hacer en este trabajo de tesis. Estos nuevos modos y vías vendrían dados por la introducción de algunos temas y conceptos que manejaremos: la individualidad como superación de la particularidad, la enajenación de las relaciones sociales en el capitalismo y en el poscapitalismo, la vida cotidiana como escenario privilegiado de las relaciones sociales, las necesidades radicales como fuerzas materiales que impulsan a la superación del capitalismo, el papel de la utopía radical dentro de una praxis transformadora y el problema de la determinación del sujeto histórico de dichas transformaciones.

Algunos de estos temas forman parte medular del proyecto comunista de Marx y por lo general, como por una suerte de complot orquestado por algunas interpretaciones marxistas, han sido lamentablemente silenciados. El marxismo mexicano no ha sido la excepción. En otras latitudes, sin embargo, estos temas han sido ampliamente trabajados a partir de la segunda Guerra Mundial. Baste citar, por ejemplo, las aportaciones al respecto de la llamada Escuela de Budapest<sup>+</sup>. Entre los representantes de esta escuela destaca Agnes Heller<sup>++</sup>.

No pretendemos, por supuesto, negar validez a los esfuerzos por transformar las estructuras económico-políticas de la sociedad. Ello es necesario y hasta urgente. Pero pensamos también que es preciso ir más abajo, esto es, luchar por una transformación social que afecte a la calidad de vida de los individuos. La transformación del mundo objetivo y del mundo subjetivo debe realizarse sincrónicamente, pues uno y otro son las dos caras de la misma realidad.

Y el mundo subjetivo es el mundo de las relaciones sociales que el hombre establece con el mundo objetivo a partir de su misma vida cotidiana sin que en ellas intervenga, no al menos en forma de una determinación absoluta, la tecnología apta por la comunicación. Consideramos que no es ésta la que moldea la conducta de los hombres,

+ La Escuela de Budapest es, en buena medida, herencia de las enseñanzas de Georg Lukács. Surge en el marco de una vuelta al sentido original de la Teoría de Marx a raíz del reforzamiento del capitalismo en Europa después de la Segunda Guerra Mundial y del reforzamiento de las relaciones sociales enajenadas en los países del Este europeo. Los principales representantes de la E. de B. son: Agnes Heller, Ferenc Fehér, Andrés Hegedüs, Mihály Vajda, György Markus, Mária Markus, György Bencze, János Kis, Miklós Alméi, Marfa Ludasi, Deneš Zoltai y Géza Fodor.

++ Nació en 1929 en Budapest. Desde 1947 discípula y asistente de Lukács hasta 1958 cuando éste fue expulsado del Partido y de la Universidad. En 1968 se opuso a la intervención rusa en Checoslovaquia. En 1973 el C.C. del Partido calificó de revisionistas y filoburguesas sus posiciones políticas. En 1978 abandonó Hungría y actualmente reside en Australia.

sino el tipo de relaciones que éstos establezcan entre sí en una estructura social dada. Si esto es así, aparece entonces como prioritaria la tarea de transformar radicalmente las relaciones sociales de los individuos como éstos las viven en su cotidianidad.

Pensamos también en la necesidad de hacer un replanteamiento del sujeto de la revolución. Lo intentamos aquí valiéndonos no del concepto de clase social, a partir del cual se postula que el sujeto de la revolución es la clase obrera como tal, sino del de las necesidades radicales insatisfechas tanto en las sociedades capitalistas como en las poscapitalistas. Sostenemos que los sujetos de las transformaciones sociales son los portadores de las necesidades radicales que hacen consciente su relación con el género y la enajenación de las relaciones sociales, independientemente del grupo, sector, clase o estrato social al que pertenezcan. Los movimientos contraculturales, las comunas o comunidades libremente elegidas, como respuesta a una necesidad radical, tienen mucho que decir y hacer en relación a la transformación.

Ahora bien, dada la enajenación de las relaciones sociales, las relaciones de comunicación se ven también afectadas por ese proceso. La palabra y todo el conjunto de signos son acaparados por unos y desde ahí unos hombres son instrumentalizados por otros. La comunicación popular sólo será posible cuando todos los individuos encuentren satisfecha su necesidad de comunicarse con el mundo, (la naturaleza, los demás hombres y consigo mismo), necesidad radical que implica comunicación sin ningún tipo de dominación, esto es, cuando exista la posibilidad, y ésta se realice, de establecer entre sí relaciones de asociación con vínculos de cooperación y de solidaridad. En este sentido, la comunicación popular, como necesidad radical, es decir, como comunicación, sin más, tiene como protagonista a un sector pluriclasista.

La comunicación popular así entendida requiere ciertamente de un contexto social diferente al actual, de una nueva sociedad en la que haya lugar para nuevas formas de vida, demanda planteada no sólo por los integrantes de una clase social, sino por individuos de diferentes grupos, sectores, clases y estratos cuyo denominador común son las necesidades radicales: movimientos estudiantiles, fe ministas, religiosos, ecologistas, indios, campesinos, obreros, ho mosexuales, intelectuales, etc. La búsqueda de y la lucha por esa nueva sociedad humana, sin enajenación, constituye la utopía radical: los valores a cuya realización ha aspirado el hombre en el cur so de la historia, y en los que confluyen pasado, presente y futuro, son los que definen la nueva sociedad que debe ser y que la plurali-dad de individuos que actúan en movimientos sociales radicales va construyendo en route; aquí y ahora. Desde la utopía radical se plan tea que la emancipación total es posible sí, y sólo si, a la aboli-ción de la enajenación económica y política se suma la humanización de las relaciones sociales desde la esfera de la vida cotidiana.

Dado que la ciencia es patrimonio universal, nos persigue la preocupación por una parte, de cómo aplicar a la problemática de nuestros países latinoamericanos, específicamente de México, los conceptos, categorías y definiciones formuladas en otras latitudes, cómo llenarlos de contenido y, por otra parte, cómo hacerlos opera-tivos al momento de interpretar los resultados de cualquier trabajo empírico sobre el tema. Otros ensayos vendrán en los que, confiamos, se aborde el mismo tema desde un enfoque similar y en los que, por una parte, puedan valorarse en su justa dimensión los esfuerzos de quienes luchan por dar voz a quienes se ven privados de ella y, por otra, pueda ofrecerse una visión pormenorizada de los innumerables órganos de comunicación popular que, en forma dispersa, existen ac-tualmente en el país.



El solo desarrollo de estas bases teóricas, sin embargo, ha significado de por sí un reto. Nos hemos enfrentado a la dificultad que plantea lo que consideramos originalidad del enfoque adoptado. No tenemos noticia de trabajo alguno que se haya realizado en México, sobre este tema, con un enfoque similar. Pretendemos por ello no ofrecer conocimientos y conclusiones acabados, sino sugerencias y pistas de reflexión; reconocemos, pues, la provisionalidad de las afirmaciones o negaciones que aquí se formulen; deseamos pensar en voz alta aun a riesgo de equivocarnos.

En nuestro trabajo desarrollamos primero el alcance de los conceptos fundamentales que intervienen en él. Desde nuestro punto de vista la comunicación exige reciprocidad, consiste en un diálogo sin dominio, en tanto que el concepto pueblo involucra no sólo a quienes pertenecen a las clases dominadas económicamente, sino a quienes hacen consciente su relación con el género y tienen necesidades radicales insatisfechas. Desde esta perspectiva, la comunicación popular es la comunicación sin más y el sujeto de la misma está constituido por individuos de distintas clases, sectores, estratos, etc.

A continuación analizamos el tema de la comunicación en la vida cotidiana partiendo del origen de la enajenación de las relaciones sociales y del modo en que éstas se expresan en la cotidianidad del proceso educativo. Consideramos así que las relaciones cotidianas de comunicación no son enajenadas por principio, sino sólo como una consecuencia de la enajenación de las relaciones sociales. El hombre particular de la vida cotidiana enajenada ha de constituir se a sí mismo en individuo socio-comunitario de manera que pueda cambiar las relaciones de subordinación y competencia por relaciones de asociación con vínculos de cooperación y de solidaridad que permitan la comunicación exenta de dominación.

Destinamos el tercer capítulo al tema de la utopía. Concebimos la comunicación popular como una necesidad radical que no puede ser satisfecha en los límites de la actual sociedad industrial. Es preciso, por ello, pensar en y luchar por una sociedad en la que superada la enajenación, sea posible también la vida comunitaria como articuladora de la sociedad y en la que el individuo pueda desplegar las potencialidades de su esencia. Ello implica la transformación política de las estructuras, pero también, y en forma simultánea, la elevación de la calidad de vida de los individuos.

Deseo hacer explícito mi agradecimiento al profesor Carlos Villagrán Díaz, asesor de esta tesis; me asombra su disponibilidad de ánimo y su capacidad para sugerir, rectificar y aprobar; sin su asesoría, este trabajo hubiera tomado otro derrotero. Mi reconocimiento también para mi compañera Rosa María Guillé, que asumió con responsabilidad y entusiasmo el trabajo mecanográfico, y a mis hijos Ismene y Gustavo que, en más de una ocasión reclamaban inquietos nuestra participación en sus juegos.

## CAPITULO I

### EL SUJETO DE LA REVOLUCION

#### 1.1. La comunicación como relación dialógica.

Hay palabras que, por su propia naturaleza, están más expuestas que otras al talante interpretativo de los usuarios, para quienes, en estos casos, la semántica viene a ser algo así como una tierra de nadie, un terreno movedizo y modificable a su antojo.

Esta tendencia a manipular el lenguaje ha dado lugar a lo que puede denominarse "terrorismo lingüístico". Con ello nos referimos a la perversión intencionada del significado de las palabras con el fin avieso de desfigurar la naturaleza de las cosas y descalificar o condenar lo que no es del agrado propio.

Tal forma de proceder tiene incidencias no sólo en el plano de la comprensión y de la comunicación entre los hombres, sino también, como lo demuestra la historia desde Sócrates a nuestros días, en el plano de la moralidad, de la legalidad, etc. Esto ha llevado a excesos de fanatismo en todos los campos de la actividad humana: política, religión, arte, ciencia, etc., y en todos los niveles: individual y colectivo. Es el lenguaje concebido y empleado como instrumento de control y de dominio. A él se acude para justificar dichos excesos, presentándolos como acciones en legítima defensa, cuando es un individuo quien la ejecuta, o por razones de seguridad nacional, cuando es el Estado quien toma tales medidas para garantizar su seguridad. En más de una ocasión, muertes individuales y genocidios reciben como explicación única el abuso semántico de quienes usan el lenguaje desde el poder.

Planteadas así las cosas, el lenguaje pierde su supuesto carácter neutral para servir a propósitos bien definidos, muchas veces los más abyectos. Su uso indiscriminado y sin escrúpulos conduce directamente a la manipulación ideológico-política de la sociedad civil o de un sector, grupo o clase por otro. Ello explica, por tanto, el empeño de las clases dominantes por apoderarse de o por recuperar ciertos términos propios o técnicos de cualquier campo de actividad: ciencia, arte, política, religión, moral, etc. para imprimirles un nuevo significado en relación a aquél que el vocablo expresa por su propio origen semántico. En este sentido, el significado o contenido de las palabras depende de las relaciones sociales.

Esta manipulación lingüística conduce directamente a lo que Rossi Landi ha llamado "alienación lingüística", misma que "constituye el terreno común, contemporáneamente lingüístico y no-lingüístico, individual y social, de los diferentes intentos por descubrir en el mal funcionamiento del lenguaje la raíz de muchísimos males comenzando por las pseudo-ciencias filosóficas y metafísicas" (1).

¿Cómo ligar lo que antecede con el significado y alcance del término comunicación que intentamos desarrollar aquí? A nuestro entender, este término también ha sido víctima de ese abuso y manipuleo semántico que ha conducido a la enajenación, tanto más frecuente y abundante en esta era de los satélites aeroespaciales, computadoras y antenas parabólicas de microondas que en un instante meten al mundo en el corazón mismo de la vida privada.

El avasallamiento de la tecnología produce al hombre la sensación de estar bien informado. El mundo público en el hogar, en plena armonía con el mundo privado, gracias a la inefable e infalible perfección de la ciencia y de la tecnología de la era de la

comunicación y de la imagen. En la superficie, el hombre consume esa "realidad ilusoria"; en el fondo, la realidad real, relacional, de ese mismo hombre puede ser, lo es, muy otra. La sensación de la soledad lo agobia, lo persigue. Esta sensación puede no ser pensada, pero sí vivida.

Quizás una de las temáticas más socorridas en la literatura contemporánea siga siendo la soledad y el desasosiego del hombre. Este se siente extraño en su propia tierra. José Emilio Pacheco (2) expresa vigorosamente esta idea en algunos de sus poemas:

Mira en tu derredor: el mundo reina;  
 sangre y odio la historia: no procrearán  
 para el dolor, el hambre y el desastre  
 y la opresión y el llanto y el destierro.

(Los elementos de la noche 1958-1962).

Soy extranjero  
 en esta tierra  
 En todas  
 seré extranjero.  
 Al regresar  
 mi patria  
 habrá cambiado  
 Y no estaré ni estuve.  
 Mi única tierra es una calle ajena.  
 de hojas aún verdes  
 que el otoño entrega  
 al hondo invierno  
 y a su helada lumbre.

(Islas a la deriva 1973-1975).

El coloquio aparente, frente al soliloquio real como forma dominante de vida en un mundo saturado de mensajes auditivos y visuales, con su amplio campo de significaciones, cuyo soporte son los sofisticados instrumentos electrónicos eufemísticamente llamados medios de comunicación.

El eufemismo de dicho concepto radica básicamente en atribuir al término comunicación y por extensión a los medios, una denotación que no posee ni desde el punto de vista semántico ni desde el antropológico. Aparece aquí una perversión del lenguaje por la vía del ensanchamiento del alcance conceptual.

El vocablo comunicación procede directamente del latín communis = común (del prefijo cum = con y del verbo munio = construir): el verbo latino correspondiente es communicare = hacer común, juntar, compartir, comulgar. Un significado más explícito tiene el verbo griego koinoneo = tener en común, formar comunidad, participar, asociarse, estar en relación íntima con, comunicar. Communicare y koinoneo hacen referencia, respectivamente, a la communitas y a la koinonía = comunidad, fuera de la cual no podía realizarse la acción implicada en el verbo.

En los orígenes del cristianismo, y en su mejor tradición, la communitas y la koinonía expresan el intercambio de relaciones entre los creyentes, la común unión en la fe que debía expresarse en acciones concretas como el con-vivir y el com-partir. Tal era el significado de la 'comunicación de bienes': en la comunidad "vivían unidos y tenían todo en común".

Semánticamente, pues, el término comunicación se refiere a un intercambio y participación vinculantes que hacen del hombre un conjunto de relaciones sociales.

Desde el punto de vista socio-antropológico, ese vínculo no

se da sólo en el plano del pensamiento, en el mundo de las ideas, como si el pensamiento y el proceso mismo de pensar, estuvieran aislados de la realidad y de los demás procesos sociales que ubican al hombre en su circunstancia, en su real perspectiva biológica, social e histórica.

En todo acto de pensamiento interviene un sujeto que piensa, un objeto que es pensado y la relación, por medio de signos, de ese sujeto con otro sujeto que también piensa. El objeto constituye el mundo, la realidad, que sirve de mediación entre los sujetos que piensan, actúan y hablan (por medio de signos) sobre esa realidad. Tal actividad podría expresarse lingüísticamente anteponiendo a dicho verbo un prefijo que dé la idea de acompañamiento. Podríamos valer nos para ello del neologismo co-pensar. La relación, por medio de signos, entre sujetos pensantes, actuan...tes y hablantes, es la comunicación, relación inter-subjetiva o co-subjetiva mediada por el objeto.

Así, tanto en el acto de pensar como en el de comunicar, el objeto está en medio de los sujetos; no es un punto final, sino un punto de encuentro para los sujetos que co-participan en la acción y que se aceptan recíprocamente como alteridad. Podría decirse que en la comunicación los sujetos co-piensan, co-actúan y co-hablan en torno al objeto (en forma de contenido, mensaje, etc.), esto es, debaten, discuten, dialogan.

El intercambio, la reciprocidad, el diálogo son, pues, inherentes a la comunicación. Es preciso señalar esto porque la enajenación lingüística a la que nos hemos referido antes procede, en buena medida, de la manipulación, consciente o no, que se ha venido haciendo del término comunicación. Se le ha equiparado con términos tan disímiles a él como transferencia, transmisión, persuasión, etc. Según esto, la comunicación se produce por el hecho

de transferir o transmitir significados de un punto a otro o cuando a partir de esos significados se logra persuadir al interlocutor.

Consideradas las cosas de esa manera, el proceso comunicativo es despojado de su propia estructura y dinamismo ya que se de tiene, o termina, cuando uno de los polos de la relación se limi ta a recibir los significados que se le envían; se le convierte así en un receptáculo inerte; pierde su capacidad para co-pensar, co-actuar y co-hablar o es inducido a hacerlo de acuerdo a los propósitos del emisor. La enajenación del polo receptor se da a quí por la vía de la conquista que realiza el polo emisor.

Como bien señala Antonio Pasquali, "en este caso el polo de la relación es objeto puro de conocimiento o de acción, pura res extensa esencialmente muda que ni siquiera actúa, en rigor, como simple receptor, por carecer de un saber de la receptividad"(3).

La comunicación entendida como transmisión, transferencia, persuasión, asigna así una función diferente a quien(es) comunica(n) algo en relación a aquél(los) a quien(es) se comunica. En la práctica, este planteamiento equivaldría a aceptar que en el proceso comunicativo un(os) individuo(s) se comporta(n) como agente(s) y otro(s) como paciente(s); uno(s) elabora(n) mensajes y otro(s) lo(s) consume(n), etc. La perversión lingüística, en este caso, se pone en evidencia. Aceptar este esquema teórico, que se deriva de una confusión terminológica y conceptual, podría significar a caso la convalidación, como un hecho natural y no puramente histórico, de la jerarquización de la sociedad.

En la anulación de las capacidades propias de uno de los sujetos consiste en esencia la reificación de las relaciones humanas mediante la cual una persona es transformada por otra en poco menos que una cosa.



¿Cómo es que se da ese proceso de reificación? En el capitalismo, la acumulación de riqueza se estatuye como valor prioritario en las relaciones sociales, en detrimento, por supuesto, del desarrollo universal del hombre y la consiguiente satisfacción de las necesidades. El dinero juega con el hombre. En palabras de Marx el dinero se convierte en "deidad visible que se encarga de trocar todas las cualidades naturales y humanas en lo contrario de lo que son", en "ramera universal, alcahueta universal de hombres y de pueblos" que "representa la inversión general de las individualidades, que las convierte en lo contrario de lo que son y concede a sus cualidades atributos contradictorios con ellas mismas" (4). Esta concepción fetichista por la que el dinero y la riqueza aparecen como un poder independiente que domina al hombre, como objetividad absoluta, es la realidad cotidiana en la que y por la que se mueve hoy el hombre.

No otra cosa que esta reificación de las relaciones y vínculos sociales aparece, por ejemplo, en las series televisivas tales como Dinastía, Dallas, Falcon Crest, etc. consumidas diariamente por millones de televidentes en el mundo. Todos los personajes tienen vida, se mueven, por el poder del dinero; en torno a éste está el interés de la acción en ascenso en cada capítulo; el dinero exhibe ahí palmariamente su capacidad para "convertir la lealtad en felonía, el amor en odio y el odio en amor, la virtud en vicio y el vicio en virtud, el siervo en señor y el señor en siervo, la estupidez en talento y el talento en estupidez" (5).

Esas series televisivas son sólo un botón de muestra, traído a cuento por su espectacularidad y penetración, de lo que sucede en las relaciones y vínculos sociales establecidos entre los hombres desde el corazón mismo de la vida cotidiana hasta las esferas superiores. No hay ahí un deslinde, una frontera clara entre fines y medios; lo que cuenta es la habilidad para acumular riqueza

za. Las relaciones y vínculos sociales aparecen así reificados. Y es que, como señala Agnes Heller, "en la producción de mercancías las relaciones humanas asumen la forma de relaciones cosales, la socialidad es fetichizada en cosalidad. Las relaciones sociales fetichizadas de este modo se sitúan frente a los hombres particulares como leyes económicas, como cuasi-leyes naturales" (6).

Las disparidades sociales propias de la sociedad dividida en clases impide a los hombres desplegar sus potencialidades a consecuencia de la reificación de las relaciones sociales por las que un sujeto concibe al otro como un puro medio o instrumento. Las relaciones de comunicación no escapan, por tanto, a ese proceso. Esto es particularmente cierto en la llamada comunicación colectiva, pero no es exclusiva de ella. Las relaciones y vínculos reificados pueden encontrarse también en la comunicación intermedia: grupos educativos, religiosos, sindicatos, partidos, etc. y aun en la comunicación interpersonal: maestro-alumno, padre-hijo, varón-hembra, etc.

El concepto comunicación y la estructura y dinámica del proceso, por el contrario, como ya se señaló, excluye toda apropiación del objeto por uno de los sujetos. En la comunicación no hay receptor y receptivo, sino reciprocidad de sujetos activos. La comunicación así entendida requiere de ciertas precondiciones sin las cuales no se puede garantizar su factibilidad como diálogo exento de toda dominación.

Pensamos aquí a la comunicación como un proceso que se da en la realidad concebida como un todo. Dentro de esa totalidad debe existir un marco común de significados que permita a los sujetos involucrados en el proceso evocarlos también en común. Esta con-

dición es, sin embargo, necesaria pero no suficiente. La realidad social debe proporcionar, además, un marco de efectivización de esa evocación común de significados, pero con la característica de que permita la posibilidad de interacción de los sujetos sobre el objeto (mensaje, contenido) sin ningún tipo de dominio entre ellos. En este caso, la relación intersubjetiva estará mediada por el objeto, puesto en medio de la escena. La interacción ha de traducirse finalmente en hechos: la argumentación, la discusión, la crítica, el debate, de los sujetos como entes activos, autónomos y libres, aunque esta autonomía y libertad sean sólo relativas.

Ya en la antigüedad griega Sócrates concebía a los interlocutores en un mismo nivel posibilitando así el paso del soliloquio retórico al coloquio comunicativo (diálogo) mediante recursos tan originales como el fingimiento de ignorancia (docta ignorantia), la reflexión crítica (aprender a dudar) y el descubrimiento de la verdad por uno mismo (mayéutica). Hijo de una partera llamada Fenaretes, Sócrates defendía la mayéutica diciendo que ésta era la partera de las ideas. El no enseñaba nada, pero "en compensación, los que conversan conmigo, si bien algunos de ellos se muestran muy ignorantes al principio, hacen maravillosos progresos a medida que me tratan y todos se sorprenden de este resultado, y es porque el dios quiere fecundarlos. Y se ve claramente que ellos nada han aprendido de mí y que han encontrado en sí mismos los numerosos y bellos conocimientos que han adquirido, no habiendo hecho yo otra cosa que contribuir con el dios a hacerles concebir" (7).

Entender de esta manera la comunicación lleva a pensar en las dificultades actuales para lograr la satisfacción plena de esta necesidad humana, cuando lo que se advierte en términos generales, es en todo caso una relación mediante signos, profundamente marcada por la enajenación, debido a las desigualdades sociales existentes entre emisores y perceptores, es decir, uno de los polos del

proceso, sobre todo cuando éste ha sido socialmente institucionalizado, se apropia el objeto o mensaje, lo dota de determinados contenidos, le da un tratamiento adecuado a sus propósitos y fines y lo pone en un código; produce, en suma, el objeto y lo transmite o transfiere al perceptor, quien lo consume pasivamente.

La ausencia de un vínculo simétrico, producto de las desigualdades sociales, que garantice el respeto al individuo y la satisfacción de sus necesidades de comunicación ha provocado desajustes y malestares sociales mayormente en una época en la que se han ampliado las posibilidades comunicativas entre los hombres gracias a los avances de la tecnología apta para la comunicación. A este progreso de las fuerzas productivas, de las que forman parte los medios, no ha correspondido la creación o existencia de objetivaciones capaces de satisfacer la necesidad de comunicación de la sociedad civil, por encima de grupos, sectores o clases sociales.

La respuesta a esta situación ha sido el surgimiento, aquí y allá, de movimientos, hasta ahora quizás minoritarios pero muy activos, que demandan la transformación de una sociedad cuya esencia son las desigualdades sociales y la transformación de las relaciones y vínculos sociales reificados, por otra cualitativamente distinta en la que el hombre no sea considerado como un simple medio o instrumento del otro hombre.

Por otra parte había que considerar que el tipo de comunicación no enajenada, de vínculo simétrico, requiere también de un escenario político que haga posible el debate, la réplica, la argumentación libres de cualquier tipo de dominio.

Ese contexto político es el que correspondería al de una "sociedad democrática de contenido" (8) en el que puedan compartirse no sólo los significados, sino también los intereses, las luchas,

las necesidades y la riqueza social comunes a todos los hombres con el fin de orientar a la sociedad hacia metas verdaderamente humanas.

La adopción de esta propuesta implica el cambio radical del tipo de comunicación dominante hasta hoy, lo cual haría pensar a más de uno en la lucha desigual entre David y Goliat, o bien, en el reino de la utopía. Pero ni David fue vencido por Goliat, ni toda utopía es quizás sinónimo de "sin lugar", o de lo "irrealizable". El reto está planteado. Cada día sectores, grupos y estratos sociales toman conciencia de la existencia de ese vínculo de sometimiento que crea el tipo de comunicación vigente que no satisface sus necesidades de comunicación. Ante esa carencia empiezan también a imaginar y proponer nuevas formas, alternativas, para lograr la satisfacción de esa necesidad. Surgen los proyectos a futuro que retoman el valor de la utopía, entendida no como lo irrealizable, sino como lo que aún no es, pero que debe ser hecho.

Es obvio que la superación de las relaciones sociales enajenadas presupone ciertos requisitos en el plano individual y social, sin que por ello queramos indicar que individuo y sociedad deban marchar por caminos paralelos, pues el individuo es tal gracias a que ha superado su particularidad para realizar su esencia humana. Expliquémonos: Entendemos por esencia a la estructura o contenido internos de la cosa, persona o fenómeno social que permite a éstos ser lo que son. La esencia, estructura o contenido permanece oculta y su existencia sólo puede ser conocida a través del estudio y análisis de los datos empíricos, aparienciales. Toda esencia tiene sus partes constitutivas que se conectan unas con otras y se ubica en una determinada estructura social. Esto hace concebir la esencia no como algo eterno, fijo e inmutable, sino como una esencia histórica. Ella está dotada, cargada, de un dinamismo propio que hace que las cosas, personas o fenómenos estén siempre en proceso de ser, en

un permanente panta rei o devenir. De ahí también que el hombre, que como ser social tiene posibilidades propias de la especie, está siendo cuando se relaciona activamente con el mundo.

Podemos decir que el desarrollo de la esencia humana en sus características: trabajo, socialidad, conciencia, universalidad, libertad, está determinado por la relación del hombre con el género. Todo hombre tiene conciencia de su pertenencia al género, pero no todos hacen consciente esa relación. Aquí llamaremos hombre particular a aquél que construye su existencia sin una relación consciente con el género; se identifica con su yo sólo de una manera espontánea y cuasi-natural porque su conciencia no está mediada por la conciencia del género. Un individuo, en cambio, es aquél particular que ordena su vida no con base en su yo particular, sino en su relación consciente con la genericidad. En este sentido, el individuo buscará el desarrollo de su esencia no a partir de aquéllas elecciones y actividades que le hagan vivir mejor y más cómodamente, sino a partir de aquéllas que más le convengan y le convenzan en orden al desarrollo de la genericidad.

Las elecciones y actividades del hombre particular o individual, y la orientación concreta que cada uno imprime a su vida, están en relación con los valores a los que uno y otro confiere más importancia. Entendemos por valor a aquéllas ideas, productos, acciones, que contribuyen al desarrollo y enriquecimiento de la esencia humana o de las potencialidades genéricas del hombre.

Dijimos antes que hay desarrollo de la esencia humana cuando el hombre se relaciona conscientemente con el género y cuando con base en esa relación se desarrollan también los valores. A mayor desarrollo de los valores, mayor desarrollo de la esencia. Todo lo que constituye efectivamente un valor puesto en acción, desarrolla la esencia en cuanto que el valor en desarrollo hace que el individuo pueda objetivarse como tal en su trabajo, contribuye

a la integración de su socialidad, propicia el despliegue de su universalidad y aumenta sus posibilidades de libertad como individuo social. El compromiso político, por ejemplo, carecerá de va-lor para el hombre particular que rehúye el conflicto para no ver se incomodado, en tanto que el individuo está en posibilidad de entenderlo y asumirlo como una actividad plena de valor, toda vez que él no quiere velar el conflicto, sino develarlo y solucionarlo, como una necesidad y urgencia del género, porque sus actividades están motivadas por la genericidad.

En el curso de la historia el desarrollo de la esencia humana ha sido muy diferente y disparajeo dependiendo de cada estructura social particular; se avanza en unos aspectos y se retrocede en otros; pero en todas las épocas históricas y en cualquier tipo de sociedad se registra el intento de un número de hombres por fundir en una unidad su esencia y su ser. Algunos, muchos tal vez, lo han conseguido. La mayoría no. Tal hecho evidencia, por una parte, la enajenación de esos tipos de sociedad y, por otra, la necesidad de pensar en y luchar por una sociedad cuya estructura social favorezca el desarrollo de la esencia y en la que el hombre no ac-túe de acuerdo a motivaciones particulares sino movido por el gé-nero. Con todo, habría que reconocer que aun en cada individuo se esconden siempre motivaciones particulares.

En orden a la comunicación diremos que ésta es comunión, pero sólo cuando y en la medida en que cada individuo conserve su autoconciencia. Cualquier tipo de fusión entre los sujetos, o de eli-minación de un sujeto por otro, es aniquilante e impide las relaciones dialógicas. Sólo puede establecer una comunicación no enajena-da quien hace consciente su relación con el género participando en los deseos, aspiraciones, carencias y luchas propias del géne-ro y quien sabe tomar distancia de sí mismo y de los demás, es decir, el individuo.

Hay que decir por ello que la superación de cualquier tipo de relación enajenada de comunicación supone, por parte del individuo y de la sociedad en su conjunto, la aceptación de una norma ética que regule las relaciones interhumanas, de manera que la comunicación sea no enajenada en cuanto que basada en la argumentación y el debate excluya lo que Pasquali llama alocución y más aún la paréresis, o sea, "la tentativa de sustraer, empequeñecer, adueñarse y alienar (al receptor) como función básica de un decir ordenando que no admite respuesta" (9).

Alcanzar ese nivel de comunicación es posible, para todos, sólo en una sociedad sin desigualdades sociales. Con todo, también es cierto que aun dentro de un contexto de desigualdades sociales, el individuo puede ir revolucionando sus formas de relación comunicativa en la medida en que, al desarrollar el nivel de conciencia de sus relaciones con el género, considere al otro no como un medio sino como un fin. La transformación radical de la sociedad ha de pasar entonces por la transformación del individuo. El proceso es lento, prolongado y permanente. Y ello porque no se trata de derribar un gobierno para que otro ocupe su lugar, sino de cambiar desde sus raíces al hombre mismo y a la sociedad en su conjunto. Es en este sentido que Agnes Heller afirma que "es imposible transformar de un día para otro la estructura de las necesidades humanas y de las relaciones sociales. Esa revolución tiene que ser lenta y molecular<sup>+</sup>; lo contrario significa tomar decisiones arbitrarias sobre los hombres y perpetuar la opresión" (10).

## 1.2. En busca de un sujeto político.

Gabriel García Márquez (11) en su ensayo La Imaginación en la Creación Artística en América Latina ironiza sobre los intentos de

+ El subrayado es nuestro.



los diccionarios por ofrecer definiciones precisas, y después de calificar al Diccionario de la Lengua Española de "terrible es-  
perpento represivo", sostiene que las definiciones ahí propuestas "no sólo son muy poco comprensibles, sino que además están al re-  
vés". En tanto que los diccionarios definen a la imaginación como lo opuesto a la realidad, García Márquez la considera como "una facultad especial que tienen los artistas para crear una reali-  
dad nueva + a partir de la realidad en que viven". De esa manera, imaginación y realidad no son dos continentes opuestos, sino com-  
plementarios.

El autor de Cien Años de Soledad, imaginativo como él es, ha-  
bla en ese mismo ensayo, de una "insuficiencia de las palabras"  
para describir la realidad, máxime cuando se trata de una reali-  
dad tan rica y compleja como la de América Latina. El novelista  
concluye su ensayo afirmando: "Los escritores de América Latina y  
El Caribe tenemos que reconocer, con la mano en el corazón, que la  
realidad es mejor escritor que nosotros. Nuestro destino, y tal  
vez nuestra gloria, es tratar de imitarla con humildad, y lo mejor  
que nos sea posible" (12).

Con la convicción de la insuficiencia de las palabras para a-  
barcar la realidad, inmensamente más rica que aquéllas, y ante la  
imposibilidad de conocerla suficientemente no nos queda sino reco-  
nocer la provisionalidad de las afirmaciones o negaciones que se  
hagan en el curso de este trabajo. Justamente para acortar el mar-  
gen de error es preciso que cada palabra esté en función y al ser-  
vicio de un determinado aspecto o porción de la realidad, la cual  
debe constituirse, en el ámbito de las ciencias sociales, en su  
referente. Deben evitarse, pues, al máximo, las ambigüedades ter-  
minológicas con el fin de traicionar al mínimo la realidad.

+ El subrayado es nuestro.

Ese carácter huidizo de la realidad social, originado por el dinamismo propio de los fenómenos que en ella se presentan, aparece con claridad en el sentido que los cientistas sociales atribuyen al vocablo pueblo. ¿Qué aspecto de la realidad quiere expresarse con ese término? ¿Cuál es su alcance conceptual más preciso, y, por ende, más cercano a la realidad?

El término pueblo ha conocido distintas acepciones según las épocas y los ángulos desde los que se le enfoque. Si en la Edad Media el pueblo indicaba la "congregación numerosa de gente afectada por una común condición política" (13), en el Renacimiento florentino se refería en la práctica a quienes tenían participación directa en los asuntos públicos, aunque en principio se consideraba como parte del pueblo a todos los habitantes de la ciudad, hasta llegar con Maquiavelo a significar a las capas inferiores, a los pobres, a los proletarios en contraposición a la capa dirigente.

Desde el punto de vista religioso judeo-cristiano, el término pueblo está expresado en la palabra griega ekklesía (en hebreo qahal) para significar la asamblea convocada por la Palabra. Para el cristianismo, en el Antiguo Testamento el pueblo era Israel, con exclusión de los demás, pero en el Nuevo Testamento ese pueblo convocado por la Palabra no conoce fronteras raciales, religiosas, sexuales o de clase. Todos los llamados a pertenecer a la ekklesía son admitidos en ella, a condición de que se acepten las exigencias del Reino. La ekklesía se mueve entre dos realidades que la trascienden: El Reino y el Mundo. El primero constituye una utopía que debe ser realizada en el Mundo, pero que sólo será con sumada al final de los tiempos. El mundo es el espacio histórico para la realización del Reino. La ekklesía o pueblo de Dios es, de esa manera, un símbolo, una mediación entre el Reino y el Mun do. Mientras la consumación del Reino no sea una realidad, el pue

blo cristiano vive en una permanente tensión entre el "ya" y el "aún no". Tal es la utopía que da sentido a su lucha: la construcción de la comunidad o pueblo de Dios.

Históricamente, sin embargo, desde Constantino se ha puesto más el acento en el fortalecimiento de los aspectos institucionales que en la ekklesía como comunidad de fe. La iglesia institucional ha hablado más de un Reino en el más allá y ha rivalizado con el Mundo. El poder ha sido personificado en quienes pertenecen a la jerarquía, los cuales lo ejercen sobre el pueblo formado por los laicos (del gr. laós=pueblo). Pero ésta no es la única versión dentro de la Iglesia. La otra versión, que ha sido silenciada, se expresa con fuerza de tiempo en tiempo. A partir de la década de los sesenta y, setenta, por ejemplo, la ekklesía, como pueblo, vuelve al punto de vista original, como pueblo pluriclasista que hace consciente su fe, desde el horizonte del pobre y del explotado, y lucha por una transformación social e individual. Surgen las Comunidades Eclesiales de Base como espacio en el que el pueblo toma la palabra, discute, decide, piensa críticamente sobre el ser de la ekklesía en sus articulaciones con el Reino y con el Mundo.

Desde el marxismo, los autores, entre ellos muchos latinoamericanos, establecen el término pueblo partiendo de un análisis de clase, reclamando así el origen marxiano del concepto. Como se sabe, el concepto de clase social no fue una creación de Marx; había sido empleado ya por otros autores cronológicamente anteriores a él. Lo que Marx hizo fue darle un contenido más exacto y ponerlo en la base de cualquier explicación científica de la sociedad y de la historia.

El Capital, obra fundamental de Marx, se detiene justamente en el capítulo en que debería desarrollarse el concepto de clase

social, es decir, después de haber analizado otros procesos sociales más concretos como la producción, la distribución del capital y la producción en el capitalismo. La exposición y clarificación del concepto en cuestión requería, pues, un análisis previo, desde el punto de vista teórico, del modo de producción donde se presentan las clases sociales.

Desde este ángulo son las relaciones o los modos como los hombres se relacionan entre sí, de acuerdo a su situación frente a los medios de producción, las que definen las clases y las que condicionan, dentro de un modo de producción dado, las posibilidades de acción recíproca entre los hombres.

Si se toman en cuenta, pues, las relaciones de producción de los hombres dentro de un modo de producción, considerado éste en su forma pura y abstracta, el antagonismo es de exclusivamente entre dos clases: la clase explotadora y la clase explotada económica, política e ideológicamente. Sin embargo, proceder de esa manera es caer en un reduccionismo de la realidad social, pues en la práctica "una sociedad concreta, una formación social, comporta más de dos clases, en la medida misma que está compuesta de varios modos y formas de producción. En efecto, no existe formación social que comporte sólo dos clases; lo que es exacto es que las dos clases fundamentales de toda formación social<sup>+</sup> son las dos del modo de producción dominante de esa formación" (14). Las otras clases exhibirán la tendencia a aliarse a una u otra, dependiendo de los propios intereses que las motiven, intereses que serán asumidos y, al mismo tiempo, respetados mediante la superación, y no la represión, de las contradicciones que se presentan siempre al interior de toda alianza de clase.

En toda formación social de clases, el poder de dominación po-

+ El subrayado es nuestro.

lítica e ideológica corresponde a la alianza constituida por las diversas fracciones, igualmente dominantes, de la burguesía, nucleadas en torno a una fracción hegemónica que garantiza la salvaguarda de los intereses generales de la alianza y cuyos intereses específicos son, en determinado momento más favorecidos por el Estado.

Como contraparte, en esa misma formación social las clases dominadas tenderán a aglutinarse en torno a la clase obrera, constituyendo alianza con ella. Es justamente esa posibilidad de alianza entre la clase obrera y las demás clases dominadas lo que permite hablar de clases populares o, más llanamente, de pueblo.

Es desde la perspectiva de la teoría de las clases sociales que Antonio Gramsci entiende por pueblo "el conjunto de clases subalternas e instrumentales de cada una de las formas de la sociedad hasta ahora existentes" (15)<sup>+</sup>. Por sus intereses, sus pautas de conducta y sus concepciones culturales, es decir, por su universo ideológico, estas clases están en oposición a las clases dominantes de la sociedad y son ellas los sujetos políticos de las transformaciones sociales.

Es de notar que el pueblo, producto, en este sentido, de la alianza de varias clases, nunca llega a ser una masa heterogénea e indiferenciada, pues cada clase lucha por conservar sus intereses específicos que, en determinado momento, pueden entrar en contradicción con los intereses de alguna de las otras clases, contradicciones que en más de una ocasión se han querido resolver con el recurso de la represión violenta.

En esta versión marxista el alcance del término pueblo toma como punto de referencia, la categoría analítica de clase social. En dicha formulación, las clases sociales se determinan principal-

+ El subrayado es nuestro.

mente, aunque no exclusivamente, por el lugar económico que ocupan los agentes sociales en una formación social dada. Afirmamos que no exclusivamente, porque intervienen también factores superestructurales, es decir, lo político o ideológico y, en ese sentido, la posición que ocupe una clase social y el papel que desempeñe dentro de la división del trabajo.

Georg Lukács, siguiendo a Marx, consideraba, en la primera etapa de su vida que en la sociedad burguesa "las únicas clases puras" eran la burguesía y el proletariado y que éste es "la esencia de las fuerzas motoras y actúa centralmente sobre el centro mismo del proceso del desarrollo social" (16).

Posteriormente, sin embargo, Lukács fue cambiando sus puntos de vista en su análisis social, de manera que sin abandonar la idea de la existencia de las clases empezó a destacar la importancia del concepto género humano. En la medida en que el individuo tome conciencia de su pertenencia al género humano, en esa misma medida se orienta a la perfección. A partir de ese enfoque empezaron a aflorar nuevos estudios sobre algunos temas que hasta ese momento, y aún en la actualidad, habían sido silenciados siendo que ocupan un lugar central en la obra de Marx, tales como: individualidad, enajenación, necesidades, sociedad de productores asociados, etc. y otros valores implícitos en su proyecto comunista.

La tarea de rescate de estos temas ha correspondido, en buena medida, a la llamada Escuela de Budapest, entre cuyos integrantes cabe mencionar a Agnes Heller, discípula del mismo Lukács. En su relectura de Marx, Heller encuentra que el concepto de necesidad es central en la obra de éste. Los hombres experimentan un conjunto de necesidades cuya satisfacción no siempre pueden alcanzar debido a las condiciones concretas de la sociedad en que aparecen. En la sociedad capitalista, donde el trabajador vende su fuerza

de trabajo, las necesidades se convierten en mercancía, pues su satisfacción sólo es tomada en cuenta en la medida en que, en el contexto de la producción, coadyuvan a la valorización del capital mediante el incremento de la productividad y de la riqueza material.

Hay necesidades cuantitativas enajenadas, ligadas por fuerza a la producción material y cuya satisfacción se consigue también a través de medios materiales; en éstas, el hombre se convierte en mero instrumento para los otros. Otro tipo de necesidades, son las existenciales, vitales, en primera instancia, para la reproducción biológica y social del hombre, como la alimentación, la vivienda, las relaciones sexuales y los contactos sociales. Existen también las necesidades cualitativas, es decir, aquéllas que tienen que ver más bien con la vida social y no con la producción. A éstas pertenecen las necesidades radicales, categoría que Heller atribuye a Marx y que nos servirá de idea rectora de este trabajo sobre Comunicación Popular.

¿Qué entiende Agnes Heller por necesidades radicales? Se refiere a "aquéllas que nacen en la sociedad capitalista como consecuencia del desarrollo de la sociedad civil, pero que no pueden ser satisfechas dentro de los límites de la misma" y son, por tanto, "factores de superación de la sociedad capitalista" (17).

Todas las necesidades sentidas por el hombre, sostiene Heller, son verdaderas y reales, y no falsas ni imaginarias, y de ahí que todas deben ser reconocidas y satisfechas por la sociedad, aunque de esta satisfacción deben excluirse aquéllas que por su estructura conducen al sometimiento de un hombre por otro, es decir, las necesidades cuantitativas de posesión, de poder y de ambición.

¿Quiénes son, según Agnes Heller, los sujetos históricos de esa lucha por conseguir la satisfacción de las necesidades radica-

les? Ella no discute el hecho de que "la clase obrera tenga un papel histórico enormemente significativo" en la transformación de la sociedad, pero se opone a aceptar que "una sola clase puede asumir el poder y ser la única representante de la transformación" (18).

En este trabajo, partimos del hecho de que no hay posible transformación radical de la sociedad si se dejan intocadas las relaciones sociales que impiden que el hombre sea humano. Ahora bien, la clase obrera, en tanto que tal, sólo se liberará a sí misma si libera también a la humanidad. Pero, la clase obrera ¿no busca también intereses particulares? ¿tiene ella conciencia de la enajenación que permea sus relaciones sociales? ¿Su conciencia no se limita a un reconocimiento de su situación de explotación y a la necesidad de luchar sólo por un mejor nivel de vida, aunque esto último sea totalmente explicable en los países del Tercer Mundo? Si no se trata sólo de luchar por transformaciones políticas ¿tiene la clase obrera como tal necesidades radicales y la conciencia de que sólo con la lucha por la satisfacción de las mismas se puede transformar radicalmente la sociedad total?

El hecho de que Marx concibiera a la clase obrera como el único sujeto de la revolución, concepción que Heller considera sólo como una "construcción filosófica", y por otro lado, que afirmara que la sociedad capitalista se transformaría a sí misma en razón del dinamismo interno de las mismas leyes económicas, puede explicarse solamente como parte de las contradicciones, naturales por lo demás, del propio sistema filosófico de Marx, y por las diversas alternativas y posibilidades que éste presenta a lo largo de su obra.

Agnes Heller, apelando al mismo Marx, sostiene la tesis de



que "los sujetos de la superación de la sociedad basada en la subordinación y la jerarquía son los portadores de las necesidades radicales". Es decir, las personas que tienen necesidades de las cuales no son conscientes, que se han formado dentro de una sociedad determinada, pero cuya satisfacción sólo es posible mediante la superación de esta última (que Marx llamaba capitalismo) y la creación de la 'sociedad de productores asociados'" (19).

A reserva de abundar sobre el tema, a lo largo de este trabajo, cabe señalar aquí que el carácter abierto de la teoría de las necesidades, en cuanto que no excluye a nadie como sujeto potencial de las transformaciones, y el carácter materialista de la misma, pues las necesidades son fuerzas materiales que impulsan al hombre a buscar los medios para su satisfacción, nos estimulan a seguir en este trabajo las líneas expuestas por esta autora.

El carácter abierto y materialista de la teoría de las necesidades radicales permite formular, tentativamente y sobre nuevas bases, el concepto pueblo, considerando que forman parte de él todos los hombres portadores de esas necesidades radicales que anhelan la satisfacción de las mismas, que hacen consciente su relación con el género y luchan por la superación positiva de la enajenación en cualquier sociedad basada en las relaciones de subordinación y de competencia, y por la construcción de una sociedad verdaderamente humana.

¿Qué permite afirmar, en efecto, que un hecho económico como son las relaciones de producción que generan la aparición de las clases burguesía-proletariado, con su consiguiente antagonismo, determine en esta última la existencia de una ideología revolucionaria?

Cierto que el antagonismo de clases es el principal, pero *es + El subrayado es nuestro.*

¿el excluyente de otros antagonismos en todas las situaciones históricas?

La ideología ¿es reductible a ideologías de clase?

Los sujetos políticos de las transformaciones sociales ¿han de determinarse, necesaria y exclusivamente, en razón de su pertenencia a la clase proletaria?

Los hechos históricos parecen desmentir la respuesta afirmativa a cualquiera de estas preguntas. Por ello, habría que pensar más bien en que "toda vez que está en juego una multiplicidad de antagonismos sociales, los sujetos políticos a que ésta da lugar jamás son las clases en cuanto tales. En ningún acontecimiento histórico intervienen sujetos políticos cuya taxonomía sea la trducción puntual y simétrica de las clases existentes. En tal virtud, el sujeto político nunca es la clase en cuanto tal ni un sector de la clase, sino un sector pluriclasista aun cuando en su interior pueda discriminarse la fuerza relativa con que intervienen actores de una clase u otra" (20). Ese sector pluriclasista queremos entenderlo aquí abierto en relación a quienes quieran incorporarse a él, y radical en cuanto a que busca satisfacer necesidades radicales. Es, para nosotros, la masa. Más adelante hablaremos de ello.

### 1.3. Comunicación Popular.

Hemos venido hablando aquí de comunicación como un proceso en el que los seres humanos comparten significados en relación a un mensaje (objeto, contenido) puesto en medio de la escena en la que participan, libres de toda dominación, uno o varios emisores y perceptores quienes, al debatir y coactuar sobre el objeto, establecen entre sí un vínculo simétrico que les permite mantener su

autonomía, aunque ésta sea relativa, y su capacidad de decisión y de acción.

Por otra parte, apoyándonos en la teoría de Agnes Heller sobre las necesidades radicales, hemos intentado formular una acepción del concepto pueblo en la que se toma en cuenta no exclusivamente la clase social sino también, y de manera principal, el conjunto de necesidades radicales. El hecho de que estas necesidades no puedan ser satisfechas en los marcos de la sociedad industrial, ofrece la posibilidad de que los portadores de las mismas, sin importar grupo, sector, estrato o clase social, se conviertan en protagonistas de las transformaciones sociales. Esto tiene una incidencia directa en el tema de la comunicación popular.

La sofisticada tecnología apta para la comunicación de que dispone el hombre actual ha deslumbrado a más de un científico social. Se quisiera penetrar, por ejemplo, hasta en el detalle más insignificante de la influencia de los grandes medios sobre las conductas de los hombres. El espíritu científico del racionalismo pervade los estudios del teórico y del investigador en comunicación sobre los hechos más deslumbrantes, en detrimento de los que en apariencia son más intrascendentes pero que en el fondo pueden resultar más determinantes.

Cuando se habla, por ejemplo, de comunicación popular, se piensa de inmediato en aquéllos medios impresos, auditivos o audiovisuales -identificando medios con comunicación- que sirven de sopORTE a los mensajes, medios controlados por las clases dominantes y, en mucho menor medida, en las acciones cotidianas de interrelación humana, interpersonal o grupal, propias de la clase mayoritaria que integra la base de la pirámide social o que está al sometida a la dominación. Desde esa perspectiva, la comunicación popular es propia, exclusivamente, de una sola clase social, es decir, de aquélla a la que la clase minoritaria o dominante le impone, so-

bre todo a través de los mensajes de los medios tecnológicos, su concepción del mundo, de la vida y del hombre, es decir, su ideología.

Es legítimo preguntarse hasta qué punto esta manera de plantear las cosas, al privilegiar al medio, no responde más a un estereotipo que a la realidad misma. Ni esta división de la sociedad en clases sociales es, como vimos, totalmente la única, ni los efectos o influencia de los medios tecnológicos es la más determinante en la sociedad. De ahí que, sin proponérselo, muchos críticos del complejo industrial de la información-comunicación, transaccional, monopólico y autoritario hayan caído implícitamente en el garlito McLuhiano de que "el medio es el mensaje". La urgencia de la lucha contra el gigante de las redes transnacionales de comunicación les ha llevado a situar en el centro de sus preocupaciones, teóricas y prácticas, al medio de comunicación tecnológico como si éste fuera el enemigo a vencer.

Motivadas por esa preocupación han aparecido las iniciativas de los investigadores para plantear las bases teóricas de la comunicación alternativa/popular y, de otro lado, han empezado a multiplicarse las acciones concretas de los grupos para crear sus propios medios de información/comunicación. El enemigo no duerme y hay que ganar terreno. ¿Cómo? Poniendo en evidencia sus proyectos de dominación, actuando lo antes posible, y con sus mismas armas, contra él. Se establece así una competencia entre el gran gigante que lo tiene todo: recursos materiales, personal capacitado, técnicas para llegar al con-sub e inconsciente, y el pulgarcito que sólo dispone de un buen marco teórico, gran dosis de buena voluntad y valor, pero no de los recursos necesarios para llevar adelante la tarea de reivindicación.

Pronto la desigualdad de la competencia se pone en evidencia.

Ni por su aspecto técnico, ni por su contenido, el medio alternativo y/o popular puede marchar a un ritmo que le permita ganar terreno entre un público deslumbrado por el oropel noticioso, pu**bl**icitario o de entretenimiento que le brindan los grandes me**di**os. A las deficiencias técnicas y de contenido, habría que añ**adir** también el espontáneo y natural rechazo que experimentan ante los grandes medios, por la estructura, propiedad y control de los mismos, quienes hacen y promueven la comunicación alternativa y/o popular. Estos tres factores, sin ser los únicos, y tal vez ni los principales, contribuyen a mantener en la marginación y, por ende, en la inoperancia, al medio alternativo y/o popular.

En muchas ocasiones esta urgencia teórico-práctica no ha sido suficientemente confrontada con la realidad. Existe, por lo pronto, una ambigüedad conceptual que afecta tanto a la que se llama comunicación alternativa como a la que se designa con el nombre de comunicación popular. Comunicación alternativa y comunicación popular no son conceptos unívocos aún cuando en determinado momento lleguen a identificarse en virtud de que ambos se refieren a un mismo fenómeno social: la opción por formas de comunicación diferentes y opuestas a aquéllas que buscan imponer las fuerzas de la dominación. Separémoslas entonces y digamos brevemente algo sobre cada una de ellas.

. Los autores que han desarrollado el tema de la comunicación alternativa han recalcado el carácter ambiguo del concepto mismo. Aquí diremos que la alternatividad está dada por la opción que se plantea, pero opción, ¿frente a qué? Frente a los medios que son tenidos en propiedad y controlados por los grupos que los usufructúan en provecho de sectores privilegiados. Si es así, hay que aclarar en todo caso que esta opción implica que el medio alternativo no ofrezca una realidad previamente construida, sino problematizada y de ahí la importancia del contenido y del discurso.

Y aquí habría que tomar en cuenta todo lo que se dijo antes sobre la estructura y dinámica misma de la comunicación como diálogo sin dominación. En la comunicación como relación dialógica cualquier contenido es susceptible de problematización por parte del sujeto. Pero para esta opción se requiere también tomar en cuenta el contexto político en el que surge un medio alternativo; es decir, su aparición está determinada por la praxis social, misma que conduce a enfrentar los mensajes del medio alternativo con los de los medios dominantes, en un intento por modificar la realidad. (21).

Para otros autores, la mayor parte de los medios alternativos no son sino ruido frente a la información sistemática del poder. Pero ¿dónde ubicar, cómo identificar el poder en esta sociedad dinámica, abierta, del capitalismo, que Michel Foucault denomina sociedad disciplinaria? Habría que advertir cómo la modernidad y el progreso han atravesado todas las zonas de la sociedad y de la actividad humana. Modernidad y progreso han conocido, y conocen cada día mejor, un perfeccionamiento al que no escapan las formas de poder y de su ejercicio. La evolución de estas formas corre pareja al desarrollo de los procesos sociales económicos, jurídico-políticos o científicos.

Foucault advierte en la sociedad moderna, una correspondencia entre el fenómeno de la acumulación de capital y el de la acumulación de los hombres, de manera que "los métodos para dirigir la acumulación de los hombres han permitido un despegue político respecto de las formas del poder tradicionales, rituales, costosas, violentas, y que, caídas pronto en desuso, han sido sustituidas por una tecnología fina y calculadora del sometimiento". (22) Por otra parte, a la democratización formal de la sociedad, con su postulado de igualdad jurídica, corresponde la aparición de los

+ El subrayado es nuestro.

sistemas de micropoder<sup>+</sup> actuantes ya no en un solo punto, sino en todo el cuerpo social y que en razón de la jerarquización propia de éste se muestran, en forma de disciplinas, como "esencialmente inigualitarios y disimétricos" (23). Finalmente, otro cambio en la forma de poder ha acontecido en el campo de la ciencia en donde, a partir de ciertas técnicas empleadas por las ciencias del hombre, se ha reforzado y refinado el esquema poder-saber sobre el que se asienta toda disciplina.

En tal situación, el poder no se ubica en un solo punto: persona física, institución, legislación, etc., sino que se caracteriza por su omnipresencia en cuanto que "se subdivide él mismo de manera regular e ininterrumpida hasta la determinación final del individuo, de lo que lo caracteriza, de lo que le pertenece, de lo que le ocurre" (24). Esta forma de poder se ramifica, se extiende y se reproduce sin cesar a tal grado que permite "la penetración del reglamento hasta los más finos detalles de la existencia y por intermedio de una jerarquía completa que garantiza" (25), su funcionamiento capilar<sup>+</sup>. Más aún, esta forma de poder omnipresente funciona automáticamente por cuanto que el individuo se somete a él desde el momento en que se le induce "un estado consciente y permanente de visibilidad" por el que sabe que es visto sin que él vea al vigilante.

De esa manera, el poder surge interna y sutilmente de las funciones y acciones del individuo y es vivido por él en todas las instancias y esferas de la actividad humana. El individuo se somete por sí mismo a las coacciones del poder, las reproduce y las actúa espontáneamente.

Desde el punto de vista de la comunicación se advierte entonces la dificultad para hablar de una comunicación alternativa y

<sup>+</sup> Los subrayados son nuestros.

para diseñar sus estrategias correspondientes, si por ella se entiende a aquel conjunto de acciones destinadas a debilitar o anular las informaciones de un poder ubicado en un solo centro y corporeizado en una persona o en una institución, a las que Foucault considera sólo como "formas terminales de poder", como si el poder no actuara también en las zonas periféricas del cuerpo social, a través de distribuciones individualizantes, plasmadas en la vigilancia y el control, por el que cada uno se convierte en sujeto ejecutor de poder respecto a sí mismo y a los demás.

Las relaciones de un individuo con otro son, de esa manera, relaciones de poder que forman una red que une a todo el conjunto social, y en la que el problema principal no consiste ya en saber quién lo ejerce. A través de un sistema jerarquizado, tal como aparece en las series policíacas para televisión, el centro tiene sus contactos distribuidos estratégicamente en las diferentes instancias sociales de manera que al momento de dar el golpe pueda evitarse al máximo el error. La información proporcionada por el poder, a la que pretende oponerse la información del medio alternativo, puede proceder entonces de todos los puntos y de ahí la debilidad de muchas acciones y medios de comunicación alternativa que enfocan sus mensajes contra el poder dejando intocado el conjunto, esto es, las relaciones sociales.

Por supuesto que no se trata aquí de descontar ni de negar el papel positivo que han jugado estos medios en determinadas coyunturas históricas al impulsar los cambios políticos en la sociedad. Habría que pensar por ejemplo, en la tarea que han desempeñado en países como Brasil, Bolivia y, más recientemente, en Nicaragua y El Salvador, por citar sólo los casos más cercanos a nosotros. Operando en circunstancias especiales, dichos medios han sido capaces de romper el cerco informativo tendido por los medios del sistema dominante.



Sin embargo, fuera de esas circunstancias especiales, que por ser tales quedan fuera de la cotidianidad del hombre común, los mensajes vehiculados a través de los medios alternativos se diluyen en el torbellino de la información del sistema o, en el mejor de los casos, son recuperados por éste. En la cotidianidad puede resultar más bien que "el peor contacto comunicacional en una organización participativa y democrática, entre y con campesinos y obreros, jamás será suplantado por el mejor de los medios informativos de carácter alternativo" (26).

La sola discusión en torno al medio alternativo hace ver, pues, la conveniencia de valorar en su justa dimensión su penetración e influencia para no caer en triunfalismos estériles que más que contribuir a la transformación de la sociedad, conducen a mantener y apuntalar el statu quo, haciendo del medio alternativo un "mito de las izquierdas" (27).

La comunicación popular, por otra parte, delimita más explícitamente a sus autores y protagonistas desde una perspectiva de clase al entender por pueblo a los integrantes de la alianza constituida por las clases dominadas, proletarias, en contraposición a las clases dominantes por el hecho de ser tales.

Desde esta perspectiva teórica la comunicación popular tiene como protagonista a las distintas clases subalternas que, unidas en una alianza, "son portadoras (y no necesariamente productoras) de ciertos comportamientos y concepciones culturales diversos de y contrapuestos a los de las clases hegemónicas" (28). Sin embargo, en la práctica esta alianza de clases da origen al pueblo, como realidad sociológica y cultural no homogénea, pues admite implícitamente la existencia, dentro de la alianza, de un sinnúmero de grupos, subgrupos, sectores, estratos, clases, etc. social y culturalmente diferentes, cada uno, por separado, con intereses materiales y simbólicos propios, unidos sólo por su situación de do-

minación. Y¿qué pasa con la comunicación popular dentro de esa heterogeneidad?

Aquí entendemos por comunicación popular a aquélla que, más cercana a las características que hemos asignado antes a la comunicación sin más, es realizada por individuos de distintos grupos, estratos o clases sociales que con necesidades radicales insatisfechas e impedidas para hacer circular sus mensajes a través de los grandes medios y desprovistas de recursos materiales, de conocimientos técnicos, utilizan sus medios tradicionales: reuniones vecinales, campanas de iglesias, cohetes, etc. o crean otros nuevos: volantes, periódicos murales, mantas, pancartas, bardas, etc. para decir su palabra; estos medios desencadenan ricos procesos de información y comunicación dentro de cada grupo y estrato o entre grupo y estrato y posteriormente estos procesos se potencian hasta desembocar en la organización de actos masivos como festivales, eventos culturales, marchas y mítines políticos, etc.

Antes hemos afirmado que el sujeto político de las transformaciones sociales no está determinado por la clase social. Aquí planteamos que el sujeto de la comunicación popular atraviesa también las clases, los estratos y los grupos sociales. Es un sujeto heterogéneo y multifacético. Es, en otras palabras, la masa que tanto impresionó y conmovió a Canetti. La miró con ojos de ternura y emoción más que de miedo. Pudo por ello arrancarle sus secretos y percatarse de su poder para transformar cuanto toca.

La masa en sus momentos de descarga, dice Canetti, acerca, iguala, señala metas comunes y da espontaneidad a quienes pertenecen a ella. La masa abierta desconoce jerarquías al borrar las diferencias de origen, sexo, propiedad y ocupación. Quien a ella se une "se encuentra tan cercano al otro como a sí mismo... ninguno es más, ninguno mejor que otro" (29).

Los grandes hechos históricos, sobre todo de la Revolución Francesa para acá, han sido provocados por los estallidos de la masa. Esta conoce, es cierto, etapas de reflujo. Pero vuelve a aparecer con fuerza superando a sus 'representantes' y "no se conforma con piadosas condiciones y promesas, quiere experimentar ella misma el supremo sentimiento de su potencia y posesión salvaje y, para este fin, siempre vuelve a utilizar lo que le brindan las ocasiones y las exigencias sociales" (30).

Humanistas liberales, marxistas ortodoxos, religiones institucionalizadas, etc., todos hablan en favor del hombre, pero ven a la masa con desconfianza y desdén; la aceptan sólo cuando tiene para ellos un carácter instrumental y sirve a sus propósitos. Quieren una masa dócil que puedan interceptar. Las acciones, tareas y ritos que le asignan, y que no son otra cosa que sucedáneos a sus necesidades, subsisten por un tiempo. Pero aun esa masa cerrada conoce momentos de estallido; rompe los límites artificiales que se le imponen y supera la manipulación y la domesticación de que ha sido objeto.

Ahora las masas están aquí. Su presencia y los procesos sociales masivos que ellas desencadenan son innegables. Ahora, quiérase o no, todo es masivo: ciudades, educación, cultura, comunicación, etc. Si el proceso de masificación se inició a partir de la Revolución Francesa, después de la segunda Guerra Mundial se consolidó definitivamente. Se contaba para entonces con la "infraestructura tecnológica" necesaria, con la mediación social adecuada: los llamados medios masivos, como soporte de los mensajes para públicos amplios, anónimos, heterogéneos. "Nunca ha existido -declara J. Martín Barbero- mayor fluidez, nunca se rompió la rigidez de los comportamientos culturales como en la sociedad de masas" (31).

Actualmente, se puede afirmar que lo popular es lo masivo. Hoy

más que nunca las masas son las protagonistas de los procesos sociales, entre ellos, por supuesto, los procesos culturales. Entre la cultura popular y la cultura de masas se ha producido, o está en proceso de producirse, lo que J. Martín Barbero llama, un "mestizaje" que vuelve vana toda nostalgia de lo primero entendido como lo autóctono y toda condena de lo masivo identificado con la cultura urbana. No cabe sino abrirse al futuro -que esperamos promisorio- que ofrecen los procesos de masificación con todo el potencial de cambio que lleva en sí.

Refiriéndonos al papel de las masas en México nos bastaría citar tres ejemplos significativos que han tenido lugar en los últimos años. Ellos nos permitirán ver el carácter heterogéneo del pueblo. La década de los sesenta fue particularmente pródiga en el mundo en lo que se refiere a movimientos de masa. La inconformidad puesta de manifiesto inicialmente en la protesta juvenil, se extendió rápidamente a otros sectores sociales. Los movimientos estudiantiles se convirtieron en movimientos de masas signados por su antiautoritarismo. En México la chispa que provocó el incendio del movimiento de 1968 se originó en un insignificante pleito entre estudiantes de dos escuelas preparatorias. El incendio demostró al poco tiempo la carga de necesidades contenidas en las masas: el país estaba urgido de cambios profundos. Obreros, intelectuales, campesinos, amas de casa, etc. se sumaron a la lucha. El pueblo tomó la calle. Tal vez el sector estudiantil se expresaba con una fuerza relativamente mayor, pero la participación de los otros sectores fue también decisiva. Las movilizaciones de masas, terminaron con la matanza de Tlatelolco el 2 de octubre. Fecha memorable, histórica. Desenlace trágico. Pero la vida política ya no fue la misma.

Otro ejemplo de la irrupción de las masas en la vida nacional es su simple presencia en los asentamientos humanos. Se calcula

que para el año 2000 la ciudad de México alcanzará los treinta millones de habitantes. Son las masas las que están en la ciudad; ésta es el escenario de su vida cotidiana; en ella se divierten y se educan y hasta de vez en vez toman la calle para expresarse públicamente. Una paradoja: las masas tienen para sí el espacio urbano, a pesar de no tener cubiertas sus necesidades sociales más elementales.

Es preciso reflexionar sin asustarse o mostrarse desencantado ante la "fuerza productiva extraordinaria" que significan las masas que pueblan las grandes ciudades, sobre todo las del Tercer Mundo. "Romperán estas ciudades con el cerco heredado de un pasado casi doméstico, incluidas las costumbres y el pensamiento, para arribar de lleno a la masificación de todos los procesos sociales. Sueña terrible para muchos, sumado un sector de la izquierda mexicana, y lo es sin duda, pero más terrible podría ser la disolución colectiva" (32).

Por lo que respecta a la masificación de la ciudad de México, "la opresión que reciben las masas al utilizar intensamente la estructura urbana... no proviene ni de su tamaño -con más de 16 millones de habitantes hoy en día ni del estado de excepción que priva en el D.F. respecto a la democracia representativa, sino muy concretamente del impedimento para apropiarse de los procesos sociales que ellas protagonizan pero no controlan. Imaginarse que esto podría ser distinto sitúa a las masas en una perspectiva de clase no propiamente proletaria frente a la opresión urbana de la sociedad capitalista y al ejercicio de la democracia en el uso de la ciudad. Esa posibilidad las acerca más hacia la democracia directa y la autogestión del territorio" (33).

El ejemplo más reciente del poder de las masas está aún vivo. La espontánea y fresca participación masiva, sobre todo de los jóvenes, a raíz del terremoto que asoló a la ciudad de México el

19 de septiembre, sólo es comparable a la magnitud e intensidad de ese fenómeno natural.

Las masas tomaron espontáneamente las calles. Se apoderaron, al menos momentáneamente, de la ciudad. El mito de la indiferencia y de la apatía se vino abajo. El individualismo fue suplantado por el comunitarismo. Aparecieron formas de organización de nuevo cuño: grupos feministas, estudiantiles, cristianos, intelectuales, etc. por encima de las diferencias de clase. Se manifestaron ciertamente las relaciones de poder que privan en la cotidianidad, pero aparecieron también valores morales que se suponían sepultados a estas alturas en los espacios de las megalópolis. Las limitaciones de esta participación de la masa le vinieron dadas por factores externos a ella y son meramente circunstanciales: la atomización, la falta absoluta de canales para una participación sostenida, etc. Pero con todo y esas limitaciones, la lección está ahí: las masas son capaces de recuperar y actuar valores desplazados por un régimen social y político democrático en la forma pero autoritario en su contenido.

La movilización social evidenció varias cosas: a) el potencial de energía contenido o reprimido en las masas por mucho tiempo se expresa en el espacio y tiempo en que es posible canalizarlo. b) Esta energía no surge de un solo punto (clase, sector, grupo o estrato sociales) sino de todos los puntos posibles que se sienten interpelados por un hecho que afecta a la sociedad global. c) Adopta formas en las que se rebasa con mucho las expectativas y proyectos de cualquier instrumento social o político (partidos, sindicatos, Iglesia, Estado y demás instituciones) que pasa, al menos en este caso, a un segundo plano. d) No excluye la posibilidad de autoorganización y autogestión, social más que política, en torno a una tarea común. e) Es capaz de generar desde su interior mismo, las formas de comunicación que respondan a sus necesidades.

y de obligar a un cambio en los canales oficialmente institucionalizados.

Pero se argüirá, la masa es frágil, se desintegra, se descompone fácilmente. Es cierto, "Sólo puede subsistir -señala Cane-tti- si el proceso de descarga continúa debido al aporte de nuevos elementos humanos. Sólo el incremento de la masa impide a sus componentes tener que someterse otra vez a sus cargas privadas" (34).

Las masas están ahora en lo popular-urbano. Y mientras levan tan sus demandas, entre ellas la de los espacios urbanos, se educan, "por el solo hecho de vivir allí, en la ideología socialista" (35). Pero los cambios en esa misma dirección no vendrán por sí solos. Las demandas requieren ser articuladas para que la masa se constituya en un potencial revolucionario hacia nuevas formas de organización social que garanticen un cambio cualitativo de la vida humana.

La masa es un conglomerado social, heterogéneo y no permanente. Esto puede constituir su punto débil para considerarlo sujeto de la historia y, por tanto, protagonista de la comunicación popular. Ofrece, sin embargo, espontaneidad, energía, frescura y mayor libertad de movimiento a quienes se integran a ella. Planteamos aquí la hipótesis de que el principio articulador, nucleador, de esa heterogeneidad puedan ser las necesidades radicales sentidas por sus integrantes y que se hacen comunes, en parte si y en parte no, en los momentos de estallido.

Si nuestro propósito es el de enriquecer el tema de la comunicación popular, es deber nuestro ampliar también el horizonte en orden a considerar a todos los movimientos sociales, proletarios o no, que centrados en las necesidades radicales, pretenden forta

lecer el ámbito de la sociedad civil, aprovechando los espacios existentes y creando otros nuevos para la creatividad y la originalidad, espacios que apuntan a un nuevo tipo de sociedad que permita la superación positiva de la enajenación de las relaciones sociales.

Todo esto nos obliga a analizar lo que se ha hecho, y se está haciendo, en esta parcela de la actividad humana, como parte de la totalidad de los procesos sociales, no sólo ni principalmente en aquél tipo de comunicación que tiene como soporte a los deslumbrantes medios electrónicos, sino en el más modesto pero no por ello menos decisivo, que es la comunicación que el hombre vive, quizás sin sentirlo ni cuestionarlo, en su vida cotidiana.



## CAPITULO II.

COMUNICACION Y VIDA COTIDIANA

Nos hemos referido antes, en términos muy generales, a la reificación de las relaciones sociales y, por ende, de las relaciones de comunicación, que se da en las sociedades actuales. Nos proponemos ahora ser más explícitos al respecto.

Concebimos al hombre como un ser que en el curso de su evolución se va haciendo a sí mismo gracias al trabajo. En el curso de su evolución, al tiempo que trabajaban, los hombres "tuvieron necesidad de decirse algo los unos a los otros"<sup>+</sup>(1). Para satisfacer sus necesidades debieron producir instrumentos materiales y un complejo sistema de signos convencionales, símbolos, que les permitieran expresar su mundo interior. La elaboración de instrumentos y de símbolos formó parte, como sostiene Rossi Landi, de un proceso unitario. La producción de esas representaciones o símbolos, que constituyen los lenguajes, permitió al hombre separarse del resto de los animales.

El hombre, señala Rossi Landi, "ente que se hace a sí mismo, animal productor de instrumentos y de palabras (de utensilios y enunciados), se ha hecho y continúa haciéndose produciendo unos y otros, y sirviéndose de los mismos. Para instituir relaciones de trabajo y de producción, el hombre también debía hablar, comunicarse: ello ocurrió en el curso mismo de esa institución, de manera

<sup>+</sup> Desde el punto de vista de la biología neodarwinista contemporánea es probable que el origen de los homínidos haya sido gradual a partir de un simio ancestral (*Driopithecus* - *Ramapithecus*). Por el contrario la Escuela del Equilibrio Puntuado o Saltacionista (Stanley y Gould) sostiene que ese cambio no es gradual sino interrumpido.

inextricablemente unida y solidaria, puesto que el hombre no se habría puesto a hablar y a comunicarse sin instituir esas relaciones. La producción de signos es una institución de relaciones de trabajo y de producción de igual manera como estas relaciones son signos. La palabra es el objeto que puede ser usado nuevamente" (2).

Pero el trabajo se realiza siempre en condiciones dadas. Las condiciones y el modo en que los hombres trabajan favorecen ya el desarrollo de su ser integral, ya su sola existencia y determinan también las formas que adoptan sus relaciones con el mundo objetivo: con la naturaleza, con los demás hombres y consigo mismo. Presentaremos por ello primero nuestra concepción sobre el trabajo humano en abstracto, para contextualizarlo después en la sociedad capitalista. De ahí pasaremos a precisar el tipo de relaciones sociales que se desprenden de esa forma histórica de trabajo y ejemplificaremos finalmente las relaciones sociales predominantes en un proceso tan cercano al proceso comunicativo como es la educación. Todo esto nos permitirá ubicar a la comunicación en su contexto histórico concreto y advertir, en los dos apartados siguientes, las posibilidades reales que éste ofrece para una comunicación verdaderamente humana.

### 2.1. Raíz y expresión de las relaciones sociales reificadas.

Empezaremos por decir que el hombre es un ser productivo cuando en lo que hace o deja de hacer busca expresar su esencia humana a partir de su relación activa con el mundo. El concepto de hombre productivo tiene sus raíces en la civilización-cultura de los griegos. Para ellos, el homo faber, ligado a la técnica productiva, al uso de la mano, y el homo sapiens, emparentado con la contemplación y la inteligencia, no implicaba necesariamente disociación en

una misma persona. El hacer (tecne) y el conocer (episteme) eran parte de un mismo proceso. Los griegos tributaban así un claro re conocimiento a las posibilidades cognoscitivas del hombre, dentro de una concepción activista del conocimiento que supone una interacción permanente y necesaria entre el objeto y el sujeto. Esa interacción hace que éste asuma un papel activo, que no sólo esté en el mundo o frente al mundo, sino con él.

Los griegos consideraban que el hombre conoce el mundo cuando actúa sobre él y no cuando frente a él se comporta de manera pasiva o receptiva. Esta idea de la concepción activista del conocimiento ha estado arraigada en lo mejor del pensamiento occidental que se remonta a los griegos y que nunca se perdió totalmente. Así, la relación entre el conocer y el hacer fue retomado con interés por los pensadores del Renacimiento. Marsilio Ficino, por ejemplo, acompañaba el concepto "verum factum" con la idea de la experimentación. Al comparar el proceso del conocimiento del hombre en general con el del geómetra, concluye que para conquistar el verdadero conocimiento de las cosas es necesario primero hacerlas. Gerolamo Cardano, por su parte, acude a las matemáticas como el fundamento y el método que permite llegar al conocimiento y a la certeza y destaca, además, la necesidad de la observación.

En esa misma línea de pensamiento se encuentran Leonardo da Vinci y Galileo Galilei. El primero se refiere a las matemáticas como el lenguaje universal y destaca la importancia del experimento por el que debe pasar la ciencia, para demostrar su validez, una vez que se cuenta con la comprensión intelectual de las cosas. Es, sin embargo, Galileo quien habla más explícitamente del método experimental como el medio más idóneo para llegar al conocimiento verdadero; hace hincapié en la necesidad de usar los instrumentos y de acudir tanto a la razón como a la experiencia para obtener

conocimientos; de los hechos pasa a la idea de su conexión racional y de ésta vuelve a los hechos (inducción-deducción). El verdadero conocimiento de los fenómenos se obtiene, según él, sólo por medio de la producción.

Lo que nos interesa destacar aquí es la idea de que en la relación sujeto-objeto el hombre aparece como un ser productivo, cuando se relaciona activamente con su mundo mediante el despliegue de sus capacidades, de sus potencialidades físicas y espirituales, es decir, mediante su práctica social sobre el mundo objetivo.

"Es sólo y precisamente en la transformación del mundo objetivo donde el hombre, por tanto, comienza a manifestarse realmente como ser genérico. Esta producción constituye su vida genérica laboriosa. Mediante ella aparece la naturaleza como obra suya, como su realidad. El objeto del trabajo es, por tanto, la objetivación de la vida genérica del hombre: aquí se desdobra no sólo intelectualmente como en la conciencia, sino laboriosamente, de un modo real, contemplándose a sí mismo, por tanto, en un mundo creado por él. (3).

De lo antes dicho se deduce la distancia que media entre el trabajo humano y el trabajo de cualquiera de los animales. La diferencia fundamental entre uno y otro estriba en que el hombre es capaz de proyectar en su cerebro el trabajo que va a realizar, de subordinar su voluntad al fin que se propone y de reconcentrar su atención por encima del esfuerzo de sus órganos físicos, elementos todos que conforman la vida productiva del hombre, como vida de la especie y no del individuo particular. Tal es la idea que intuía Platón al considerar que el término hombre (*ánthropos*) "significa que los demás animales ven las cosas sin examinarlas ni dar razón de ellas, ni contemplarlas; mientras que cuando el

hombre ha visto una cosa, la contempla y da razón de ella. El hombre es el único, entre los animales, a quien puede llamarse con propiedad hombre (*ánthropos*), es decir, contemplador de lo que ha visto" (4).

Mientras el trabajo no alcance el nivel suficiente para reflejar la esencia o naturaleza humana, como conjunto de las relaciones sociales, ésta será deformada, no expresará al hombre, le habrá sido enajenada. En tales condiciones, cesa la actividad productiva del hombre, el objeto del trabajo deja de expresar su vida como especie y desaparece la posibilidad de goce que debía proporcionar a su autor. El trabajo se degrada, se convierte en un acto mecánico, rutinario y monótono con la consiguiente despersonalización y parálisis del trabajador que se ve obligado a ejecutar lo que le es extraño, lo que le es impuesto desde afuera y que siente separado de él.

Pero, ¿cómo objetiva el hombre su ser en la sociedad actual? Habría que señalar primero la relación proporcionalmente inversa entre el desarrollo de la civilización y de las fuerzas productivas creadas por el hombre y el desarrollo de la enajenación de sus relaciones sociales. Mientras más el hombre parece conocer el mundo (a la naturaleza, a los demás hombres y a sí mismo), en el sentido de establecer con él relaciones de equilibrio, más se aleja de él. Son las paradojas y antinomias a que se enfrenta el hombre actual y que no dejan de crearle malestares y frustraciones.

El hombre moderno es víctima de sus propias conquistas. ¿Cómo explicar, por ejemplo, el maravilloso conocimiento y conquista de los espacios siderales que ha permitido al hombre establecer ahí bases espaciales, al tiempo que esas conquistas se le escapan de las manos y le hacen perder la razón a tal grado que cediendo a

sus aberrantes ansias de dominio, deja cauce libre a su euforia suicida, amenazando al enemigo con apretar el botón que puede desencadenar al instante la extinción del género humano? En el mayor desprecio al poder de su inteligencia y a la fuerza de sus sentimientos, el hombre ha depositado su confianza en el poder que ha conferido a las cosas y objetos de su propia creación.

En lenguaje religioso esta postración o rendición ante las cosas recibe el nombre de pecado de idolatría; el hombre encuentra vida en aquello que no la tiene, y le rinde culto. En lenguaje sociológico, a ese fenómeno se le llama enajenación. Idolatría y enajenación no indican otra cosa sino el desplazamiento o transferencia de las facultades propias del hombre a los objetos, a las cosas que él ha creado y la transferencia o desplazamiento de la pasividad y receptividad de las cosas respecto al hombre que les ha dado origen.

El concepto de enajenación, en términos de idolatría, no como adoración a muchos dioses, sino a las cosas inertes producto del trabajo del hombre, se encuentra ya en la Biblia. En el Antiguo Testamento se advierte, por una parte, la proclividad del hombre a postrarse ante los ídolos, pero por otro, aparece también la denuncia pública, por parte de los autores bíblicos, y especialmente los profetas, de esa perversión del hombre a la que califican de pecado e infidelidad por cuanto altera el orden interno y externo del hombre. Quienes se rinden a la idolatría lo hacen porque "no saben ni entienden, sus ojos están pegados y no ven; su corazón no comprende. No reflexionan, no tienen ciencia ni entendimiento..." Más tarde, en el Nuevo Testamento, Pablo de Tarso dirá que en contraposición al autor de las cosas, "el ídolo no es nada en el mundo".

Marx, hijo de un rabino judío, entendía bien el contenido y al

cance del concepto bíblico de idolatría. Ya en sus Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844 emplea esa misma imagen para expresar el desplazamiento del hombre por los objetos de su creación y, aludiendo continuamente al fenómeno religioso, le va a llamar en adelante enajenación. Ahora bien, para Marx, la enajenación tiene su más alto grado de expresión en el trabajo, en la producción, y en la división del mismo, tal y como éste era vivido y experimentado en la sociedad de su tiempo, es decir, como extraño, ajeno, a la esencia humana. Desde esa perspectiva, Marx se refiere en su obra citada, a una triple característica del trabajo enajenado.

En primer lugar, se trata de un trabajo que el hombre considera sólo como un medio para satisfacer sus necesidades o funciones animales; su existencia física depende de él. Vive como sujeto físico en tanto sea trabajador y, más aún, sólo es trabajador como sujeto físico. Es, pues, el hombre que vive para trabajar y no el que trabaja para vivir. Se trata de un trabajo que le degrada en cuanto "que el obrero degenera en mercancía, que la miseria del obrero se halla en razón inversa al poder y a la magnitud de su producción" (5), pues mientras en el mercado el producto del trabajo, el objeto, sufre un significativo aumento de valor, el mundo humano, el hombre, se devalúa y degrada.

"La enajenación del trabajador en su producto -señala Marx- no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia externa, sino que esta existencia se halla fuera de él, es independiente de él y ajena a él y representa frente a él un poder propio y sustantivo, que la vida que el obrero ha infundido al objeto se enfrenta a él como algo extraño y hostil" (6). Esa permanente hostilidad entre el trabajador y los productos de su actividad explica la amargura y frustración del primero quien se siente agredido en su individualidad.

En segundo lugar, la enajenación se da también en la relación del hombre con el acto mismo de producción. La espontaneidad es suplantada por el sacrificio y la mortificación porque el trabajo es una actividad realizada para otros, para aquéllos a quienes en realidad pertenece. El gusto, el goce, que deben ser el contenido intrínseco del trabajo, desaparecen al dejar de ser parte de su esencia. El trabajador "no se afirma, sino que se niega en su trabajo, no se siente bien, sino a disgusto, no desarrolla sus libres energías físicas y espirituales, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por tanto, el obrero sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en éste se siente fuera de sí. Cuando trabaja no es él, y sólo recobra su personalidad cuando deja de trabajar. No trabaja, por tanto voluntariamente, sino a la fuerza; su trabajo, es un trabajo forzado. No representa, por tanto, la satisfacción de una necesidad, sino que es, simplemente, un medio para satisfacer necesidades extrañas a él. El carácter extraño del trabajo que realiza se manifiesta en toda su pureza en el hecho de que el trabajador huye del trabajo como de la peste, en cuanto cesa la coacción física, o cualquiera otra que constriñe a realizarlo. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de mortificación. En definitiva, la exterioridad del trabajo para el obrero se revela en el hecho de que no es algo propio suyo, sino de otro, de que no le pertenece a él y de que él mismo, en el trabajo, no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece a otro" (7). El trabajo conserva, además, esta marca de enajenación si sólo satisface funciones físicas o animales, pero no llega a afectar las funciones propiamente humanas; en todo trabajo enajenado "lo animal se trueca en lo humano y lo humano en lo animal" (8).

Finalmente, enajenada está también la relación del trabajador con su vida como representante de la especie humana. El trabajo hu



mano concebido como un fin en sí mismo, y no como un medio, conduce a la superación del hombre particular y de esto depende el desarrollo de la especie humana como totalidad, de la misma manera que no se puede concebir el desarrollo de la vida de la especie humana separada de la naturaleza inorgánica. Entre la naturaleza y la vida física y mental del hombre se da una estrecha interdependencia si se acepta que "el hombre es parte de la naturaleza" (9). El trabajo enajenado, por el contrario, "en primer lugar, enajena la vida genérica y la vida individual y, en segundo lugar, convierte ésta, en su abstracción, en fin de aquélla, también bajo su forma abstracta y enajenada" (10). El trabajo enajenado arrebató al hombre "su vida genérica, su real objetividad como especie, y convierte la superioridad del hombre sobre el animal en una inferioridad, puesto que se le arrebató su vida inorgánica, la naturaleza" (11) y "la conciencia que el hombre tiene de su especie se transforma mediante la enajenación de tal modo, que la vida de la especie pasa a ser para él simplemente un medio" (12).

La larga marcha de la civilización humana ha ido ahondando lenta pero eficazmente esa separación del hombre de la naturaleza, de los demás hombres y de sí mismo, separación que culmina en el capitalismo. En las primeras civilizaciones, y en algunas etapas posteriores, el hombre mantenía, o parecía haber reconquistado, la armonía y el equilibrio en sus relaciones con su mundo, frente al que se comportaba activamente. La película de Akira Kurosawa, Derzu Usala, expresa claramente esta idea al confrontar las formas de pensar y actuar del hombrecito que había vivido siempre en la taiga rusa en permanente amistad con su ecosistema natural y social, en contraste con las del destacamento militar venido de la civilización urbana a cumplir su tarea de vigilancia en un mundo que le era extraño, adverso y primitivo,

En aras del progreso y de la ciencia, la sociedad capitalista ha arrasado con toda forma de vida que no responde a su lógica interna; el hombre se ha convertido de un ser productivo, que hace y goza los objetos de su creación, en un ser pasivo que trabaja por encargo, e incapacitado para captar su mundo; sus relaciones sociales están determinadas por las cualidades que el mercado asigna a las cosas, concebidas sólo como mercancía. Esto es, las relaciones sociales se han reificado. En este tipo de sociedad todo es vendible, todo tiene un precio en dinero, todo es mercancía.

En las sociedades anteriores las obras e invenciones eran patrimonio del hombre como especie; aún en aquellos casos en que el autor individual permanecía anónimo. Al advenir la sociedad capitalista, y ya desde los albores del maquinismo, al aparecer un 'invento', el autor busca patentarlo y lo vende a alguna industria en expansión, la cual lo aprovecha para acumular más riqueza.

Sobre la descripción e interpretación de esos cambios introducidos por la sociedad industrial capitalista abunda la literatura y la filmografía, mismas que se han convertido en elementos testimoniales de esa desenfrenada carrera del hombre moderno por colocar a las cosas, a los objetos de su creación, en el centro mismo de su existencia y de sus relaciones sociales. Henry David Thoreau advertía ya, a fines del siglo pasado, esa mutación radical de las relaciones sociales del hombre de su época respecto al hombre de etapas anteriores. La existencia de éste transcurría en la provisionalidad y disfrute de su entorno y de su momento, en el que la búsqueda de su ser era más importante que el tener, en tanto que la de aquél es una vida apegada a las cosas y dependiente de los objetos de su creación.

"La real simplicidad y desnudez de la vida del hombre en las edades primitivas -escribe Thoreau- implica a lo menos la ventaja

de dejarlo seguir siendo un transeúnte en la naturaleza. Así que se había entonado con la comida y el sueño, estaba otra vez pronto para su viaje. Habitaba en este mundo como en una tienda y ya atravesaba los valles, ya cruzaba las llanuras o trepaba a las cimas de las montañas. Pero he aquí que los hombres se han vuelto los instrumentos de sus instrumentos<sup>+</sup>. El hombre que independiente arrancaba las frutas cuando tenía hambre, se ha convertido en agricultor y el que se abrigaba bajo un árbol, se ha convertido en un dueño de casa. Ahora ya no acampamos como si fuera por una noche, sino que nos hemos asentado sobre la tierra y hemos olvidado el cielo" (13).

El fenómeno de la enajenación no es, ciertamente, privativo de la sociedad industrial capitalista. Desde antiguo el hombre ha vivido la experiencia del dominio irracional que ejerce sobre la naturaleza, sobre los demás hombres y sobre sí mismo. Ya la Biblia, por ejemplo, producto de una sociedad esclavista, señala que "si la creación se ve obligada a trabajar para la nada, no es porque ella hubiese deseado esa suerte, sino que le vino del que la sometió", y por ello "gime y sufre dolores de parto".

El hombre somete a servidumbre a la naturaleza, pero también es cierto, en palabras de Engels, que "la naturaleza toma su venganza" y las conquistas del hombre se revierten en su contra. El progreso de la industrialización ha traído consigo como contraparte, la contaminación ambiental del aire, el agua y la misma tierra donde se asientan las grandes factorías. El crecimiento desordenado y fuera de toda proporción de las grandes ciudades ha supuesto la desaparición de amplios espacios no hace mucho tiempo con exuberante vegetación, sustituida ahora por la selva del asfalto. El control de la energía atómica dejada al arbitrio demencial de los políticos y de los intereses mercantiles y militares, desde Hiroshima y Nagasaki mantiene a los hombres con "la vida en

+ El subrayado es nuestro.

un hilo" por la aplicación irracional que ha tenido y puede seguir teniendo. El dominio incontrolado de los instintos sobre la cultura acumulada ponen en peligro de extinción a la especie humana. La vida intraespecífica del hombre exhibe su debilidad frente a la vida intraespecífica de cualquier otro ser viviente.

En cuanto a la servidumbre a que se ve sometido el trabajador en la sociedad industrial, es ilustrativa la película Tiempos Modernos, de Charles Chaplin. La acción consciente, humana, sobre la máquina, es suplantada por la acción rutinaria de apretar tuercas. En palabras de Marx, el uso capitalista de la máquina convierte a ésta en "competidor del propio obrero" (14) y hace que el hombre "sea sojuzgado por las fuerzas naturales" (15). Más aún, "todos los medios enderezados al desarrollo de la producción se truecan en medios de explotación y esclavizamiento del productor, mutilan al obrero convirtiéndolo en un hombre fragmentario<sup>+</sup>, lo rebajan a la categoría de apéndice de la máquina, destruyen con la tortura de su trabajo el contenido de éste, le enajenan las potencias espirituales del proceso de trabajo en la medida en que a éste se incorpore la ciencia como potencia independiente; corrompen las condiciones bajo las cuales trabaja; le someten, durante la ejecución de su trabajo, al despotismo más odioso y más mezquino; convierten todas las horas de su vida en horas de trabajo..." (16).

Más aún, nos referimos aquí no sólo a la enajenación o servidumbre económica que se da a partir de las relaciones de producción, sino también de los demás tipos de enajenación que, a manera de círculos concéntricos, rodean e impregnan a todo el conjunto de actividades humanas y que no son sino modalidades y consecuencias de esas relaciones de producción, es decir, la enajenación en los ámbitos de la familia, de la política, de la educa-

<sup>+</sup> El subrayado es nuestro.

ción, de la religión, del lenguaje, de la moral, de la ciencia, del derecho, etc. Cada uno de estos ámbitos de actividad por separado mantienen al hombre como prisionero de sí mismo, lo incapacitan para expresar su esencia humana con autenticidad y autonomía, pues el medio social y sus prescripciones ejercen presión sobre su conducta y sus decisiones. El hombre está sometido a algo o alguien externo a él mismo.

El capitalismo ha segado la esencia del hombre y ha hecho de él un hombre tullido, fragmentario, cuya existencia está escindida en cada ámbito de actividad, igualmente enajenados en relación a sí mismos y a los demás, cada uno con una norma diferente y contradictoria sin que le sea fácil encontrar entre ellos un nexo lógico que les dé coherencia. Todos esos ámbitos de acción con fluyen en la vida cotidiana.

Finalmente, no hay que perder de vista que Marx escribió sobre la realidad de su tiempo en la que se había desatado la fiebre del maquinismo con la consiguiente mecanización y automatización del trabajo obrero en la fábrica. En ese momento era la clase obrera la que aparecía ante sus ojos como la más penetrada por la enajenación; el obrero era el prototipo del hombre mercancía, del hombre tullido, del hombre fragmentario.

Marx parece no haber previsto, sin embargo, al menos no en toda su amplitud y complejidad, la aparición en escena, debido al vertiginoso desarrollo de nuevas fuerzas productivas, de otros vastos sectores ligados estrechamente a los procesos productivos, aunque no necesariamente al acto mismo de la producción, y víctimas igualmente de la enajenación. Ejecutivos de empresa, jefes de personal, promotores de ventas, capacitadores de mano de obra, etc. y ahora también quienes se mueven en el campo de las

profesiones liberales, cuya fuerza de trabajo es vendida, enajenada, y que está significada no por la habilidad manual, sino por la del manejo de símbolos verbales e icónicos para hacer circular los productos de cualquier tipo de trabajo. El trabajo de este ejército de prestadores de servicios, incondicionales a su organización, tiene como objetivo último la manipulación de las ideas, la voluntad y los sentimientos de los demás hombres mediante la aplicación de refinadas técnicas psicosociológicas.

Por todos estos conceptos hablamos de una presencia ubicua de la enajenación, porque al haber sido el trabajo despojado de su carácter libre y, por ende, de su contenido real, es decir, de la posibilidad de ser gozado, disfrutado, el hombre no puede expresar en él su esencia.

Si tal es la situación que ofrece la sociedad industrial ¿qué posibilidades de ser y de comunicación verdaderamente humanas tiene en ella el hombre fragmentario, si por el primero entendemos el desarrollo armónico, universal, de las facultades físicas y espirituales, y por la segunda el diálogo exento de toda dominación?

Con base en la forma en que el hombre produce constatemus las posibilidades de relación interhumana en la sociedad actual. Por lo pronto habría que destacar dos cosas: los hombres pueden establecer entre sí distintas formas de relación con predominio de una u otra según lo determine la estructura social. Por otra parte, el vínculo que se desprende de cada una de esas formas de relación es también diferente. De la naturaleza de ese vínculo dependerá que se dé o no la comunicación como diálogo despojado de toda dominación.

- . Hay una relación de subordinación cuando una(s) de la(s) persona(s) implicada(s) está(n) supeditada(s) a la(s) otra(s).

- El vínculo que genera esta relación es el de sometimiento o dependencia de una de las partes respecto a la otra.
- Hay relación de competencia cuando dos o más personas aspiran a o pretenden alcanzar un mismo objeto con el ánimo de vencer al oponente. El vínculo que se desprende de esta relación es el de rivalidad y lucha entre los sujetos.
- Hay una relación de asociación cuando dos o más personas realizan en común una misma acción de la que se saben corresponsables. El vínculo que se sigue de ese esfuerzo común es el de cooperación y solidaridad.

Las dos primeras desembocan siempre en el dominio de unos hombres por otros y la última permite la libre acción de los sujetos. ¿Cómo se actúan estas relaciones en la sociedad actual? Veamos:

"Prohibido prohibir" fue uno de los slogans más impactantes acuñados por el movimiento estudiantil francés de 1968. En forma de consigna dio la vuelta al mundo en pocas horas y llegó para quedarse en los países más aislados y aparentemente más inmunes a las conmociones sociales; fue el lema adoptado, implícita o explícitamente, por los grupos que pretendían cambios radicales en la sociedad. El orden establecido fue atacado, desde diferentes flancos, por los contestatarios: desde la academia, por el movimiento estudiantil; desde la política abierta por los movimientos de izquierda, expresados en América Latina por los movimientos guerrilleros; desde el arte, por el movimiento rock, por ejemplo, cuyo más alto exponente haya sido quizás la música de los Beatles; desde las reivindicaciones por la igualdad sexual, representadas por los movimientos feminista y homosexual; desde la religión, por los movimientos democratizadores dentro de las distintas religiones e iglesias, y en particular dentro de la Iglesia católica; y aún desde las expresiones externas e imprecisas del movimiento hippy, etc.

Las consignas contestatarias de la época, que se difundían de boca en boca, en las bardas, en los camiones, en panfletos, en carteles, etc. era la voz de los grupos y sectores sociales que hasta ese momento había estado latente y que ahora se valía de los medios de difusión a su alcance para plantear sus demandas y luchar contra el sistema. Cada movimiento social lanzaba sus propias consignas, pero el objetivo era uno solo. En el fondo ¿qué se denunciaba? ¿qué se pretendía destruir? El blanco era la sociedad jerarquizada y dual, esto es, autoritaria, que se expresa en determinado tipo de relaciones sociales y que dejan sin posibilidad de desarrollo a amplios sectores sociales. Desde Praga, Berlín y París en Europa, hasta Berkeley y Stanford en Estados Unidos; desde Montevideo y México, en América Latina, hasta Nueva Delhi y Tokio, en Asia, esa sociedad jerarquizada y dual, e inegalitaria en esencia, recibió una fuerte sacudida; logró, sin embargo, controlar la situación, aunque dejando sin solución las causas del malestar generalizado.

Entendamos aquí por sociedad jerarquizada a aquélla, que, asentada en determinada estructura económico-social, lleva implícita el sometimiento de unos hombres, grupos, estratos o clases sociales respecto a otros y la rivalidad de todos contra todos. Este tipo de sociedad es, al mismo tiempo, dual en cuanto que su conducción inmediata y destino final depende de las decisiones de un aparato dirigente que se erige como representante de la mayoría de la población y desde esa altura toma decisiones por todos.

Actualmente, los factores que determinan el lugar social en la sociedad capitalista, son fundamentalmente, el dinero, la edad y el sexo. Ellos configuran el sistema jerárquico y dual. Aparece ante todo el dinero, como expresión suprema del sentido de tenencia cuyo poder coloca a los individuos de un grupo, estrato o cla



se por encima de otros; este elemento da a la sociedad un carácter de élite.

En palabras de Roger Garaudy: "El capitalismo no es solamente un sistema económico. Porque implica necesariamente una estructura social, una jerarquizadas relaciones sociales entre el poder correspondiente a la minoría posesora y la dependencia de quienes no poseen los medios de producción; una estructura política que bajo formas diferentes refleja esta dependencia económica y social y, en fin, un modelo de cultura y civilización en el cual los hombres son modelados según las exigencias del mercado, de la competencia, de la ganancia, y manipulados por quienes detentan el capital y la imponente mayoría de los medios de expresión (prensa, editoriales, cine, radiotelevisión, publicidad, etc.)" (17).

Pero no sólo el dinero, también la importancia que se sigue confiriendo, por la fuerza de la tradición, a la supuesta experiencia acumulada por los individuos de mayor edad, confiere a éstos un lugar privilegiado dentro de la sociedad e imprime a ésta un rasgo gerontocrático. Además, los elementos culturales del pasado de la sociedad se expresan también en el terreno de lo sexual y dentro de la estructura social se privilegia al individuo del sexo masculino y con ello se configura una sociedad de tipo sexista.

El acceso de un individuo al poder político, centralizado en el Estado, y sus diferentes instancias, dependerá, por consiguiente, de que pueda satisfacer en mayor o menor grado este triple requisito. Las protestas juveniles de 1968 sintetizaron eloquentemente su abierto rechazo a esta situación de jerarquía y dualidad.

Si tales son las características más acentuadas de esta sociedad jerarquizada y dual, puede advertirse que todo el actuar so-

cial de los hombres estará marcado por ellas, pues como sostiene Agnes Heller, "nuestra pertenencia social no determina por sí misma nuestras acciones, pero ciertamente las influye muy de cerca" (18).

De lo dicho al principio de este capítulo aparece claro cómo una sociedad jerarquizada y dual requiere, para su funcionamiento, de la institucionalización de la división del trabajo: unos son los que tienen la misión de pensar, planear, ordenar y dirigir, en tanto que otros, los más, están para recibir los efectos de esas acciones y para ejecutar su contenido. Las relaciones sociales que se viven en este orden de cosas no pueden ser sino, por un lado, de subordinación de unos a otros con vínculos de sumisión y por otro, debido al individualismo propio de la sociedad burguesa que se originó en el siglo XVIII, de competencia de unos contra otros con vínculos de rivalidad. En ambos casos queda fuera, como regla general, que los individuos establezcan relaciones de asociación con vínculos de cooperación y, por ende, de comunicación puesto que ésta, por su estructura y dinámica misma, demanda lo que Habermas llama "diálogo racional libre de todo dominio" cuya condición previa es, al mismo tiempo, 'una sociedad libre de todo dominio' " (19).

En tal sociedad, los individuos se exhiben ante sí mismos y unos frente a otros como simples particularidades, despojados de todo nexo o vínculo con una comunidad y, en suma, enajenados de su socialidad o 'segunda naturaleza'. Por ello, a la luz de la rivalidad actual, es fácil advertir que "los individuos están tan separados y aislados que ellos establecen contacto solamente cuando pueden usarse mutuamente como medios<sup>+</sup> para fines especiales; los vínculos entre seres humanos son suplantados por asociaciones útiles, no de personas totales, sino de individuos particularizados" (20). Veamos más de cerca, por sus nexos con la comunicación, lo que sucede en la institución escolar.

+ El subrayado es nuestro.

Desde los primeros años en el seno familiar, el niño aprende que a los adultos hay que reverenciarlos por el hecho mismo de ser adultos, es decir, por la edad. Al llegar a la escuela, éste es uno de los principios que el alumno debe tener bien asimilado y debe aplicarlo en sus relaciones con el profesor. ¡Cuánto cuenta la edad en la institución escolar! De ella dependen tantas cosas para el profesor: desde el tipo de saludo que recibe hasta sus posibles promociones por antigüedad. Más aún. Se parte del supuesto de que el profesor, para que tenga ascendiente sobre los alumnos, debe contar con la suficiente edad para haber acumulado experiencia y conocimientos. Se da por supuesto que a mayor edad, mayor experiencia y conocimientos.

Aceptadas así las cosas, los adultos, docentes o planeadores fijan las reglas de juego a que deben someterse los alumnos en el aula; ellos diseñan los objetivos y contenidos programáticos determinando así el qué, cómo, cuándo y cuánto se debe aprender durante un curso. Se va perfilando así el tipo de relación y el vínculo maestro-alumno. En el desarrollo del curso, por otra parte, la técnica de pregunta-respuesta en relación a los alumnos, y otras motivaciones y refuerzos positivos o negativos para alentarlos a la participación, van configurando el tipo de relación entre los alumnos. En el primer caso (maestro-alumno) aparece la relación de subordinación con vínculo de sometimiento y de dependencia y en el segundo caso (alumno-alumno) la relación de competencia con vínculo de rivalidad.

Moldeado desde su infancia el tipo de relación de subordinación frente a las personas de edad, el alumno de cualquier nivel acepta, aunque sea externamente y por encima de la violencia interna que debe reprimir, que la edad es saber y que el saber es poder. Por eso, con la misma actitud anterior, el alumno tiende a idealizar, aunque sea por la vía del temor, al profesor y a co

locarlo por encima del grupo; él es el que tiene conocimientos y el que es 'autoridad en la materia'; el profesor, se convierte así en una suerte de demiurgo entre unos conocimientos ya hechos y unos recipientes vacíos, carentes de ellos, que deberán recibirlos. Se establece así implícitamente la relación comunicativa maestro-alumno. La discusión, el debate, la argumentación quedan fuera de la escena educativa.

Que la edad es saber y que el saber es poder, constituye el A,B,C, de la escuela y el alumno debe asimilar bien este principio si quiere ascender los peldaños que representa el examen de cada asignatura y así, durante 16 o 18 años, hasta concluir con la presentación de su tesis y examen profesional.

La idealización del profesor puede tener también su contrapartida en la indiferencia total frente a su persona y su actividad, aunque el alumno procurará no externarla, y éste aparecerá como un recipiente herméticamente cerrado ante el que rebotarán los mensajes educativos.

¡Cuánta energía y violencia interna ha invertido el estudiante!, pero al fin ha aprendido a contener, a reprimir su rebeldía. La terrible ambivalencia de esta situación es descrita crudamente por Jerry Farber considerando el largo período de aprendizaje y socialización del estudiante, como un curso de "cómo ser esclavo". Los estudiantes, señala Farber, "tienen la mentalidad de los esclavos, obsequiosa y zalamera en la superficie, hostil y resistente por debajo. Entre otras cosas, en las escuelas se lleva a cabo muy poca educación. ¿Cómo puede ser de otro modo? no se puede educar a esclavos, sólo se puede adiestrarlos o -para usar una palabra todavía más horrible y adecuada- sólo se puede programarlos" (21).

El tipo de relación de subordinación y de competencia que el

estudiante ha vivido en la escuela hace de él un individuo serio do. El adiestramiento, que no educación, le hace perder su espontaneidad al verse obligado a cumplir escrupulosamente una serie de ritos académicos a través de los cuales se ha filtrado y hecho valer sutilmente el principio de autoridad; ve también menguada su imaginación para buscar nuevos conocimientos, pues éstos se le ofrecen ya hechos; su capacidad crítica es cercenada y si la utiliza lo hace sin rebasar los límites impuestos por la institución<sup>+</sup>.

La mutilación de la espontaneidad, de la imaginación y de las capacidades críticas del individuo es consecuencia del sistema represivo, manifiesto o velado, a que aquél ha debido someterse por años en la escuela. En tanto subsista la relación de subordinación, la represión se expresará, por un lado, en la dependencia del alumno al profesor y por otro, a los conocimientos que ha recibido y que se siente incapacitado para reestructurar. En ambos casos, el alumno experimentará una constante tensión entre lo que representan para él los polos de su dependencia (profesor-conocimientos) y sus personales puntos de vista y sus aspiraciones. Tal situación no puede sino crear conformismo o malestar. Frente a esto puede presentarse, o bien la protesta airada al estilo del movimiento estudiantil mundial de 1968 que en sus consignas: Prohibido prohibir, la imaginación al poder, etc., expresaba su rechazo a la estructura jerárquica y dual del sistema escolar, o bien la pasividad por la que implícitamente se acepta la separación definitiva entre la academia y la vida civil y, en tal sentido, los egresados de aquella se limitarán a reproducir el tipo de relaciones vivido en su largo periodo de adiestramiento.

Otra forma, quizás más velada de represión que se da en la academia, en la que se expresa también el tipo de relación de su-

<sup>+</sup> Sugerimos la lectura del artículo de José Woldenberg, titulado La universidad, un túnel. La situación referida por el autor a la UNAM puede hacerse extensiva, en lo general, a cualquier otra institución de nivel superior (La Jornada, Año Uno, Número 350, México, Sábado 7 de sept. 1985, p.7)

bordinación, es la que se desprende de la fuerte tendencia a la especialización. Del privilegio que significa para el estudiante universitario haber accedido a la educación superior y tener su-puestamente mayores posibilidades de insertarse en el sistema so-ciocultural para transformarlo, se ha pasado a la especialicería que no conduce sino a la formación de individuos incapaces de in-tegrar en una totalidad los elementos dispersos del medio socio-cultural en el que se insertan como profesionales.

En ese sentido, la especialización como conocimiento y domi-nio de una rama del saber, deja de ser una expresión de la acti-vidad del hombre y se vuelve una actividad enajenada por cuanto parcializa los conocimientos, y con ello la realidad, a tal grado que se hace del especialista un ser ilustrado e iletrado, a la vez, un ser fragmentario. Nuevamente se impone aquí el dilema de romper el molde en un intento por recuperar la imaginación, la es-pontaneidad y la capacidad crítica, para lo cual debe empezar por desaprender muchos de los conocimientos internalizados, o bien por ajustarse al tipo de formación academicista y tecnocrática, parcializadora de la realidad social y, por tanto, ideológica, por la que el especialista se convierte en un simple ejecutor de las decisiones tomadas por otros.

Lucien Goldman describió con acierto el destino de este tipo de especialistas, al señalar que "el hombre, el individuo, encuen-tra cada vez más un número cada vez menor de sectores de la vida social en los que todavía puede tener iniciativa y responsabilidad, se le está convirtiendo en un ser al que sólo se le pide que ejecu-te decisiones que se han tomado en otras partes y al cual, a cam-bio de esto, se le da una garantía de posibilidades de consumo in-crementado. Esta situación trae consigo un estrechamiento y un pe-ligroso y cuantioso empobrecimiento de su personalidad. Añadamos que es éste un fenómeno que se encuentra todavía en su infancia y que amenaza cobrar posiciones mayores en la medida en que se desa-

rolle el capitalismo organizativo. Aunque la producción en masa se lleva a cabo ya en muchas esferas y abarca toda clase de bienes, no obstante, el verdadero capitalismo organizativo o de producción en masa, aquél cuya producción que tal vez esté todavía muy limitada, amenaza con desarrollarse en el futuro, es el del especialista que simultáneamente es una suerte de iletrado y se ha graduado en una universidad. Es éste un hombre que se ha familiarizado con un campo de producción y que posee grandes conocimientos profesionales que le permiten ejecutar de manera satisfactoria e incluso sobresaliente las tareas que se le asignan, pero que progresivamente está perdiendo contacto con el resto de la vida humana y cuya personalidad, de tal modo está siendo deformada y encogida en grado extremo" (22).

Por otra parte, la acción, sutil pero eficazmente castradora, de la educación crea el marco para la imitación, en detrimento, por supuesto, de la creatividad. El alumno tiende casi por mimetismo a reproducir lo que otros dijeron e hicieron y quiere ir por el mismo camino. Ensayar caminos inéditos le está vedado y cuando lo hace se expone a la censura de sus superiores y compañeros; se le ve con recelo.

En 1979 el gobierno francés invitaba a los estudiantes de una institución superior a participar en un concurso sobre "El discurso político y la realidad". A raíz de esta convocatoria, el escritor Gérard Vincent se refirió al Crepúsculo de las Ilusiones. El comentarista señalaba el fracaso de la ilusión de la igualdad de oportunidades de escolarización. En ese año sólo el 1 por ciento de los estudiantes de las grandes escuelas superiores de Francia eran hijos de obreros, o sea, el mismo porcentaje que en 1900,

El sistema educativo, señala a continuación este autor, no se muestra ineficaz, por el contrario, en lo que se refiere a los propósitos de moldear y ajustar a los estudiantes "como huevos y

manzanas que deben corresponder a las dimensiones de los envases", y esto gracias a que "el peso del pasado y la inercia institucional incitan, invitan, a los jóvenes franceses a imitar a los viejos. Así son podadas todas las aptitudes para la innovación o para la respuesta inédita" (23).

El ejemplo anterior, es válido, por supuesto, para cualquier otro país. ¿Cómo exigir entonces que la educación transforme la sociedad cuando lo que está en juego verdaderamente es la realidad misma, es decir, el tipo de relaciones entre los hombres? El autor citado concluye sosteniendo la tesis de que "el discurso político es mentiroso cuando afirma que la escuela es capaz de modificar las relaciones sociales. Es de la modificación de estas relaciones que puede nacer una nueva escuela" (24).

Cualquiera de los otros ámbitos de acción: familia, iglesia, sindicatos, partidos, medios de difusión, operan bajo los mismos propósitos y parecidos mecanismos institucionales; todos tienen como objetivo último socializar al individuo por la vía de la manipulación, ajustándolo a los requerimientos y fines de la sociedad en su conjunto, de la cual no son sino reproducciones a escala. El isomorfismo entre la sociedad y los diferentes ámbitos de acción es claro. Marchan por caminos paralelos, se entrecruzan, se retroalimentan. Es, sin embargo, la sociedad en su conjunto la que señala el rumbo y el ritmo que se debe seguir y así, en cada fase histórica uno de esos ámbitos puede elevarse en importancia por encima de los otros sin que esto implique que los demás deban permanecer inactivos.

¿Qué sucede, por ejemplo, en la actualidad? La sociedad global ha entrado en la fase del consumo compulsivo de mercaderías, sean éstas materiales e inmateriales. Acelerar el consumo es una de las tareas específicas y prioritarias de los medios de difusión como a



gentes socializadores, y en este sentido su acción educadora es evidente. Pero también es cierto que el sistema educativo no sólo no se retrae a esa tendencia de la sociedad actual, sino que la refuerza incitando y motivando al estudiante, por uno u otro camino, a someterse a las cosas y personas y a competir con el otro.

Consideramos que las relaciones de subordinación y de competencia son expresión de las relaciones de fuerza en que se han visto atrapados los hombres de cualquier sociedad jerarquizada y dual, jerarquía y dualismo que se han exacerbado en el capitalismo; son relaciones que obstaculizan o, en el peor de los casos, anulan toda posibilidad real de comunicación verdaderamente humana, esto es, aquélla que al no estar basada en el dominio de ningún tipo, contribuye necesariamente al desarrollo integral del hombre. Sostenemos por ello que tal comunicación demanda la existencia de relaciones de asociación entre los hombres de manera que éstos se sientan motivados para la cooperación y la solidaridad. ¿Es esto posible en la situación presente? ¿Hasta dónde el hombre medio puede, en su vida cotidiana, comunicarse humanamente? En los dos apartados siguientes intentaremos dar respuesta a estas preguntas. En la parte final de este trabajo hablaremos sobre la posibilidad y necesidad de ruptura de la enajenación.

## 2.2. Relaciones de comunicación y vida cotidiana.

El hombre fragmentario, mutilado ¿quién es? ¿dónde está? ¿cómo se comunica? Es aquél que tras sufrir la enajenación de su vida a partir del trabajo, y justamente por ello, ha visto también menguada su capacidad para captar su mundo como un todo y para relacionarse activamente con él; es aquel hombre que vive su presente sin tomar en cuenta los datos de su historia y de su autobiografía, y sin posibilidades, por tanto, de elaborar un proyec

to propio de vida. El hombre fragmentario es "un ser deshumanizado, tanto espiritual cuanto físicamente" (25), cuya preocupación fundamental se reduce a vivir reproduciéndose como particular bien en los heroicos esfuerzos por mantener sus mínimos niveles de subsistencia, bien programado, en esta última fase de la sociedad, para aceptar pasivamente, como por una especie de fatum, la tarea que se le ha asignado dentro de la división del trabajo; un ser imposibilitado, en fin, para desarrollar su esencia humana.

Al hombre fragmentario se le encuentra hoy en todas partes: en la familia, en la fábrica, en la escuela, en la iglesia, frente a los medios de difusión, en los estadios, etc., es decir, en aquellos lugares, instancias sociales y situaciones socializadores del hombre sobre la base de las relaciones sociales que garantizan la perpetuación de la sociedad en su conjunto; instancias que, por lo demás, no son autónomas ni entre sí ni respecto a la sociedad global en la que están esclavadas. Estas instancias, estructuradas jerárquicamente y que no escapan, por tanto, a las relaciones de poder, favorecen la reproducción del hombre fragmentario haciendo de facilitadoras de las relaciones de subordinación y de competencia que rigen sus actividades cotidianas.

Es, en efecto, en la vida cotidiana donde aparece resumida toda la praxis del hombre concreto, y el estudio de la misma toma como objeto justamente esa praxis social "por su lado más humilde, más material", pues, "trata, en la vida social tal como es, de terminar lo que hace que un ser humano sea humano y lo que le impide ser humano" (26).

Entendemos por ello a la vida cotidiana como "el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social" (27).

Es pertinente hacer aquí dos señalamientos. En primer lugar, las actividades a que alude la definición pueden llevarse a efecto no necesariamente todos los días, sino aun periódicamente; lo importante, en todo caso, es que en ellas esté implicada la reproducción de cada sujeto particular y la posibilidad de reproducir con ellas a la sociedad. En segundo lugar, el concepto de hombre fragmentario, prototipo del hombre producto del capitalismo, tiene aquí un significado similar al de "hombre particular, portador de la genericidad en sí, no reflexionada, aún no consciente" (28).

Todo hombre nace inserto en una sociedad que tiene su propia vida cotidiana; de ella asimila sus formas de manipular las cosas, las ideas, las normas y formas de relación social y, por ende, de comunicación, hasta que es capaz de valerse de ellas por sí mismo dentro de los marcos propios de la cotidianidad. La asunción y asimilación de esas formas sociales de su pequeño mundo son la semilla de su vida cotidiana.

Así, minuto a minuto, día a día o periódicamente, el espacio de tiempo poco importa en este caso, el hombre común, el hombre fragmentario, reproduce su vida a través de un sinnúmero de pequeñas actividades, referidas a las "cosas de nada" que constituyen su cotidianidad y que él debe cumplir puntualmente: levantarse a tal o cual hora, abordar uno u otro medio de transporte, realizar su trabajo, llevar los niños a la escuela, etc. Como él hay muchos otros que hacen lo mismo o cosas parecidas o totalmente distintas, y siempre con un contenido diferente. Todos han aprendido esas cosas en su ambiente. La asimilación de esas costumbres, usos y normas varían, por supuesto, según la sociedad y fase histórica de que se trate. Un indio tepehuano de la sierra de Durango, que no ha abandonado su comunidad, constituye su vida cotidiana de una ma

nera muy simple: desmontar un pedazo de tierra, sembrarlo, esperar el tiempo de lluvias, recolectar la cosecha y aprovechar el producto en forma de elote, maíz, tortilla, tesgüino, etc. Esa misma actividad cotidiana, necesaria también para un pequeño propietario de Sonora, tendrá para él un contenido diferente: aprender a manejar el tractor, roturar y abonar la tierra, solicitar el agua almacenada en la presa, recolectar la cosecha y venderla.

Los ejemplos podrían multiplicarse. Un hombre de una colonia proletaria debe aprender a construir por sí mismo su casa, en tanto que un hombre de zona residencial se puede reproducir sin necesidad de haber aprendido a construirla por él mismo. Cada quien aprende a usar lo que sus circunstancias espacio-temporales le ofrecen como necesario para su reproducción. Este proceso de aprendizaje nunca termina, sobre todo en sociedades de carácter dinámico en las que aparecen continuamente nuevos implementos e instituciones que modifican el conjunto social y que el hombre particular debe aprender a usar. En tales sociedades, el hombre aparece claramente más como proyecto, como un ser que se está haciendo, que como un ser acabado. El estar siendo es una de sus características. Todo hombre tiene que estar aprendiendo nuevas cosas, y su uso, para reproducirse. Al aprenderlas y al hacerlas, va recreando su ambiente, el espacio suficiente que le permite desenvolverse, moverse, actuar. Pero su acción no se detiene en esas objetivaciones de la cotidianidad con las que él se autorreproduce. El influye también en los demás y mediante la transmisión de los usos, costumbres, normas, etc. contribuye a la reproducción de la sociedad.

La vida cotidiana tiene su propia estructura. En primer lugar, el hombre aparece ahí en toda su empiricidad, esto es, como un ser con instintos, habilidades, inteligencia, ideología y sentimientos. Poco importa que tales capacidades no pueda actuarlas con toda intensidad debido a las circunstancias que condicionan su existencia.

La vida cotidiana se caracteriza, además, por la pluralidad de actividades que en ella se realizan y que van desde la organización del trabajo hasta el aprovechamiento del ocio y del tiempo libre, de las actividades privadas a las manifestaciones públicas, el juego, el quehacer doméstico, la crianza y cuidado de los hijos, etc. La vida cotidiana exhibe entonces al hombre entero: hijo, padre, esposo, profesionista, funcionario, miembro de un partido político, de un sindicato, de un club deportivo o filantrópico.

En tercer lugar, la vida cotidiana tiene un orden jerárquico espontáneo que le permite funcionar en torno a una actividad a la que se le concede una importancia prioritaria, un rango especial, según el momento y las estructuras económico-sociales.

Conviene aclarar -por qué el hombre no puede actuar con toda intensidad sus capacidades, lo cual le impide realizarse humanamente. En su vida cotidiana, el hombre particular se reconoce ciertamente como parte del género humano; sabe que él sólo puede existir si lo hace en sociedad, pero eso no implica necesariamente que sus relaciones con el género sean también conscientes. Las relaciones del hombre particular con su mundo (la naturaleza, los demás hombres y consigo mismo) están dictadas por su propio yo, esto es, por su carácter de ser particular. Son relaciones egoistas, aunque aquí este término no tenga una connotación moral.

El hombre particular se mueve por simples motivaciones yoistas y no por motivaciones que puedan provenirle de la genericidad a la que, al no tener con ella una relación consciente, podrá considerar, en el mejor de los casos, sólo como medio pero nunca como un fin. Esas motivaciones particularistas no le son innatas y nada tienen que ver con su esencia de hombre; proceden, más bien, de factores externos y circunstanciales: el mundo en el que le

tocó nacer, el ambiente en el que se desarrolla su existencia, las características de su personalidad y las posibilidades que le brinda el ambiente para crecer espiritualmente. Estos factores bloquean, con mayor o menor fuerza y eficacia, las relaciones del hombre particular con el género. Las motivaciones del yo particular son, así, motivaciones dominadas por el ambiente exterior.

Los empeños por sacar adelante un trabajo que le resulta por demás incómodo por cuanto no responde ni a lo que le conviene ni a lo que le convence como ente genérico; la ansiedad de tener que pagar el alquiler de su vivienda y que está por encima de sus posibilidades y de sus necesidades, pero que debe pagar obligado por las presiones sociales; la angustia ante la urgencia de estimar el salario para que le alcance a cubrir las necesidades de co mida, vestido y servicios, etc., constituyen el mundo de preocupa ciones cotidianas del hombre particular. Esos empeños, ansiedades y angustias son el centro de una vida cotidiana que él encuentra ya jerárquicamente estructurada y que ha de vivir desde el lugar que le ha sido asignado por la división del trabajo. Para el hom bre particular, a cada día le basta su propia preocupación, no por gusto sino por fuerza.

Para la generalidad de los hombres, la vida es un ir cuesta arriba, una lucha permanente por sobrellevar las cargas que impone la dura existencia diaria o, en el mejor de los casos, por romper el círculo de cierta "fatalidad". Esto no impide, sin embargo, que se den también los casos, aunque aislados y excepcionales, de hombres particulares capaces de reestructurar su vida cotidiana. La sociedad capitalista ofrece al hombre particular tales posibilidades porque en ella la relación del hombre con su clase o estrato y, por tanto, el lugar que ocupa en la división del trabajo son puramente casuales. Por ejemplo, la vida de Mario Moreno identi-

ficado con el personaje Cantinflas de la carpa, en sus primeros años de actor, era muy diferente a la vida cotidiana de ese mismo actor en su último período. Considerando la generalidad de los hombres, estos casos son más bien excepciones a la regla y, como dice el refrán popular, "una golondrina no hace verano", es decir, no pueden generalizarse.

Las preocupaciones que acarrear las cargas de la vida, ahogan las aspiraciones del hombre particular, cuando las hay, y se resigna a vivir su vida, tal como le es dada, ante la impotencia para cambiarla. Las cosas son así y no pueden ser de otra manera. Desde la particularidad no se atisba otro horizonte ni se tiene el coraje para acometer acciones capaces de buscar o mostrar nuevos rumbos. En tales condiciones, la vida es una carga difícil de llevar y elevado el precio que el hombre particular ha de pagar por vivirla. Henry David Thoreau, representante destacado del individualismo, describía sus experiencias personales sobre la vida cotidiana del hombre medio de la sociedad capitalista estadounidense a finales del siglo pasado: "En todas partes -escribe- en las tiendas, en las oficinas, en los campos, los habitantes me han producido la impresión de estar cumpliendo una penitencia en mil maneras notable" (29).

Lo que no tiene brillo ni importancia, aunque sólo aparentemente, lo que no trasciende la autorreproducción del hombre particular, todo lo que va conformando su biografía, constituyen la esfera de la vida cotidiana y es ese conjunto de actividades el que crea, al mismo tiempo, de forma permanente, las posibilidades de reproducción social, porque "en general, los hombres serán valientes o no, según fueron valientes o tímidos sus padres" (30). ¡Y lo que se dice de la valentía o de la timidez se puede decir de tantas otras cosas!

Naturalmente que para la inmensa mayoría de los hombres la vida cotidiana, en la fase actual de la sociedad y en general en todo el curso de la historia, resulta terriblemente pesada. ¡Pero el particular tiene que sobrevivir! Son, por supuesto, más comunes los casos de amoldamiento al sistema de vida de la sociedad, que aquéllos con los que éste se pone en cuestionamiento; no faltan tampoco los casos de aprovechamiento del sistema, pero desde el ángulo de intereses particularistas.

El conducirse por amoldamiento o por aprovechamiento del sistema de vida responde naturalmente a la lógica interna del desarrollo de las clases y sectores dominantes, pues con ello se afianzan las relaciones sociales de subordinación y de competencia. El hombre particular, acepta, sin advertirlo, las reglas del juego socialmente establecidas. Para el particular que busca su sobrevivencia no importa que las relaciones de subordinación y de competencia creen vínculos de dominio de unos sobre otros o de rivalidad de unos contra otros, porque su preocupación fundamental es poner a salvo su yo.

Para el hombre que organiza su comportamiento en torno a su particularidad, el enfrentamiento con lo establecido no conduce a nada positivo y de ahí su pasividad ante un mundo que le es adverso. El adopta y asimila las relaciones de subordinación y de competencia como un hecho natural sin plantearse el carácter histórico de las mismas. La ingenuidad de su argumento de que las cosas han sido siempre así y de que es imposible cambiarlas, responde a sus vivencias de la realidad cotidiana y no a elevados análisis teóricos. En él puede más la realidad que la teoría; la experiencia se coloca por encima de las ideas.

El hombre particular se mueve no por los sistemas de ideas que explican el mundo, sino por la empiricidad que le demuestra que el mundo es como es. Esa empiricidad o sentido práctico con que vive su vida, le induce a rehuir el conflicto en sus decisiones y ac



ciones. Con tales criterios en mente y con tal forma de conducir se socialmente, el hombre particular llega a ser el hombre de bien, el que cumple con su trabajo diario, el hombre respetuoso y sumiso a las buenas costumbres y a la tradición, el hombre modelo para las nuevas generaciones.

La esfera de la vida cotidiana constituye la más modesta, la más oculta, el núcleo de la vida social. Más allá está lo no cotidiano, las esferas de las grandes decisiones. A ellas habrá de enfrentarse también el hombre particular para acceder, si lo quiere, a esas esferas superiores. Lo hará si aun desde su particularidad se muestra capaz de ir realizando determinadas elecciones en su vida. Por fortuna el hombre particular tampoco está fatalmente encadenado a permanecer en su simple particularidad o condenado como Sísifo a no aspirar nunca a la libertad.

En las sociedades modernas las posibilidades de elección que tiene el hombre particular, han de atribuirse al hecho de que al nacer, no está ya destinado a apropiarse fatalmente la vida cotidiana de una comunidad que no reconozca como suya; porque el capitalismo ha barrido con ese tipo de comunidades que eran el ámbito natural del hombre. En el capitalismo el hombre, al nacer, se enfrenta no a una comunidad, sino directamente a una clase y, más en concreto, a un estrato social, lo cual le da un margen mayor de movimiento. Estas posibilidades de elección varían de una realidad a otra; son mínimas quizás en un pequeño poblado, mayores en una ciudad de relativa importancia y enormes en una megalópolis en la que el hombre establece relaciones con un sinnúmero de grupos.

La utilización de la expresión si lo quiere, que hemos empleado antes, es totalmente consciente, porque aun en la sociedad de

"relaciones mercantiles y monetarias" en la que todas las actividades humanas y relaciones sociales están penetradas por la enajenación, existen brechas que permiten al hombre, por lo menos, recibir información o tener noticia de los atributos constitutivos de la esencia humana: el trabajo, la socialidad, la universalidad, la libertad y la conciencia.

Por encima de la ubicuidad de la enajenación, el hombre particular sabe, tiene noticia de que otros hombres han aprovechado los estrechos márgenes de posibilidad de acción que brinda la sociedad para romper el círculo de la particularidad que mantiene al hombre en el nivel de la pura existencia y para dar el salto cualitativo hacia la realización de la esencia humana. ¿Qué indican, si no, las revoluciones de cualquier época histórica, y en concreto de la fase capitalista, sino intentos no de un hombre particular, sino de una pluralidad de hombres particulares, por construir nuevos tipos de sociedad, un nuevo tipo de hombre, pese a que esos intentos hayan resultado fallidos las más de las veces?

Y aun fuera de los contextos revolucionarios, en el simple vivir cotidiano, son frecuentes, por lo demás, los casos en los que el hombre ha logrado elevarse por encima de la particularidad produciendo objetivaciones no enajenadas. Piénsese, por ejemplo, en la literatura y el arte griegos producidos en un contexto fuertemente penetrado por la enajenación, en el que una sola clase, reducidísima por lo demás, representaba lo humano o, en el Renacimiento, donde el arte y la ciencia eran objetivaciones que el hombre de la cotidianidad sentía y asumía como suyas.

En la sociedad actual, caracterizada por la esquizofrenia social, fragmentadora y mutiladora del hombre, éste no puede aparecer como una "totalidad unitaria" (31); su vida está escindida, cercenada. El hombre particular vive las contradicciones entre naturaleza y sociedad, teoría y práctica, ser y tener, vida pública y vida

privada. Una muestra de esa escisión del hombre aparece, por ejemplo, en este último punto del dualismo que se ha señalado. En efecto, en una sociedad en la que no puede darse una praxis conjunta que exprese la vertebración y unidad vital del hombre con su mundo, la vida privada es despojada de su carácter de ámbito de interés común y la realización del hombre como ciudadano, (el ciudadano de la Revolución Francesa) se ubica en el ámbito de la vida pública<sup>+</sup>.

Toda la conflictualidad que la vida cotidiana plantea al hombre particular y cuya asunción él rehúye, presionado por urgencias más inmediatas que requieren su atención, se expresan una y otra vez en los conflictos, eso sí más visibles, que se registran en el nivel de la sociedad en su conjunto. De esos conflictos sí da cuenta la historia y, una vez resueltos en una forma o en otra, repercuten de nuevo en la cotidianidad. Por esta interrelación, la vida cotidiana también hace historia, es historia.

En opinión de Agnes Heller, la vida cotidiana es historia en un doble sentido, no solo porque "las revoluciones sociales cambian radicalmente la vida cotidiana, por lo cual bajo este aspecto ésta es un espejo de la historia, sino también en cuanto los

<sup>+</sup> El que se considere a la vida privada como instancia social y que sus modos los deban ser considerados de interés común no significa de ninguna manera que los asuntos de la privacidad, de la intimidad, deban manejarse públicamente. Comparto la afirmación de Milán Kundera respecto a que entre la vida íntima y la vida pública "hay una frontera mágica que no puede cruzarse impunemente"; afirmar que son la misma cosa es una hipocresía y comportarse de la misma manera en ambas instancias es una monstruosidad. El rompimiento de esa barrera tanto en los regímenes capitalistas como en los post capitalistas es una de las manifestaciones más patéticas del grado de enajenación al que ha llegado la sociedad actual.

(Sobre la violación sistemática a la intimidad remitimos al lector a la entrevista que Philippe Roth hace a Milán Kundera La Jornada Semanal, año I, no. 43, domingo 14 de julio de 1985, México, p. 56) (Y al artículo de William Faulkner titulado On privacy the american dream: what hapenet to it? Harper's magazine, julio 1955).

cambios que se han determinado en el modo de producción a menudo (y tal vez casi siempre) se expresan en ella antes de que se cumpla la revolución social a nivel macroscópico, por lo cual bajo este otro aspecto aquélla es un fermento secreto de la historia" (32).<sup>+</sup>

Desde esta perspectiva, la vida cotidiana aparece como la caja de resonancia de la sociedad. A la luz de una nueva óptica, las pequeñas cosas, las cosas de nada que realiza el hombre empírico de esa esfera, resultan ser la piedra de toque de las grandes cosas, de lo no cotidiano. En su pequeñez está su grandeza. Bien captó y recuperó esta idea Bertolt Brecht en su poema Preguntas de un obrero ante un libro. Más allá de la división del trabajo, como aparece en el poema, está presente la dicotomía cotidianidad-historia. Los sujetos de la historia no son solamente aquéllos que se mueven en las esferas superiores de la actividad humana o los que ocupan los lugares superiores en la escala jerárquica; en el poema de Brecht aparecen también como sujetos de la historia los hombres de la vida cotidiana: aun desde su propia dominación, los dominados también hacen la historia. Otra cosa es la interpretación que de ella ofrecen los textos.

Cabe mencionar aquí cómo la enajenación que el hombre se apropia en su ambiente, y que reproduce en su vida cotidiana, conoce también momentos de rupturas. Son aquellos momentos en los que los espacios públicos son llenados e invadidos por las masas, como un todo orgánico y heterogéneo al mismo tiempo, en sus intentos por romper el círculo que les impide ser, expresarse, comunicarse. Los levantamientos campesinos, las huelgas y movilizaciones obreras, las protestas estudiantiles, las masas heterogéneas en fin, puestas en pie de lucha gritan su palabra. Utilizan para ello toda clase de símbolos cuyos contenidos expresan a los ciudadanos, integrantes de las masas, contestando a todo el conjunto de objetivaciones y prácticas que no sienten suyas, que no los representan.

<sup>+</sup> El subrayado es nuestro.

Henri Lefebvre señala al respecto que "en ciertos momentos, los resultados más importantes de la historia, las instituciones, la cultura, las ideologías, son por así decir conducidos por la fuerza hacia la vida cotidiana por encima de la cual ellas se erigían; las mismas que ven ahí acusadas, juzgadas, condenadas; reunidas, las personas declaran que estas instituciones, estas ideas, estas formas de Estado y de cultura, estas 'representaciones' no convienen ya y no las representan. Entonces los hombres reunidos en grupos, en clases, en pueblos, ni quieren ni pueden vivir como antes. Rechazan lo que 'representaba' su vida cotidiana pasada y la mantenía, encadenándolos a ella. Son los grandes momentos de la Historia: las efervescencias revolucionarias. Entonces lo cotidiano y lo histórico se reúnen y hasta coinciden, pero en la crítica activa y violentamente negativa que la historia realiza de lo cotidiano" (33).

Un ejemplo al respecto pueden ser los cambios profundos introducidos por la Revolución Francesa y que afectaron no sólo a las esferas superiores de la actividad humana, sino también a la misma vida cotidiana. Se declararon los derechos del hombre y del individuo y se proclamó que la soberanía radicaba en la nación. En 1791 se aprobó la Constitución que abolía los títulos de nobleza, disolvía los gremios que monopolizaban el comercio, impedía los votos religiosos y declaraba al matrimonio como un contrato civil. Pero los cambios afectaron también a aspectos aparentemente tan secundarios como el cómputo del tiempo (el calendario), las vestimentas (el gorro frigio), etc. con lo que se marcaba la diferencia y rompimiento con el ancien régime. Desaparecían, así, "las representaciones" y el ciudadano actuaba públicamente por su cuenta.

La vida cotidiana es historia. Las objetivaciones que en ella se producen pueden sustraerse a la enajenación. La vida cotidiana no es enajenada por principio como lo precisa el existencialismo,

sino por raíces históricas: la división del trabajo. En ella ya ce la semilla de las transformaciones sociales -mediante el re-juego enajenación-desenajenación, actividad-pasividad, etc.- que expresan las aspiraciones, aunque sea sólo en forma de latencia, por realizar la esencia humana. Es oportuno recalcar por ello la idea de que estas situaciones con posibilidad de cambio en la vi da cotidiana son creadas por hombres particulares. Son situacio-nes-límite, si se quiere ver así, pero aprovechables también en la medida en que se puede extraer de ellas al menos la lección de que hay posibilidades de lucha para superar la enajenación aun desde la propia particularidad, pero también de que los cambios de la sociedad en su conjunto "no derivan de una particular perso na, sino de una simultánea pluralidad de particulares" (34).

Cuán lejos está entonces la vida cotidiana de ser en sí un lastre para cualquier hombre y en concreto para quienes luchan por la construcción de una sociedad no enajenada. En la vida cotidiana se incuba ciertamente la enajenación y por eso las clases y sectores dominantes buscan su control. Pero por fortuna para los do minados, las fuerzas de la dominación ni lo pueden todo ni lo sa-ben todo, y en ello está su talón de Aquiles. Al interior de las fuerzas de la dominación existen también contradicciones que las debilitan a pesar del perfeccionamiento progresivo de las técnicas de control y manipulación. Son estos los resquicios y espacios aprovechables para el rescate de formas de relación social no ena jenadas y, por tanto, para una comunicación libre de dominación.

Por ello es necesario que tanto la teoría como la acción polí-tica dirijan su atención "hacia las zonas de tensión... hacia las fracturas que, ya no en abstracto sino en la realidad histórica y peculiar de cada formación social, presenta la dominación. Lo cual permite, además, empezar a valorar todas y cada una de las luchas que hacen explícita la pluralización de las contradicciones, desde

la ecología hasta los movimientos de liberación femenina"(35).

De una cosa debemos estar ciertos. La búsqueda de los modos y vías para transformar la sociedad capitalista, en dirección a una sociedad socialista y autogestionaria, vale decir, sin es tructuras jerarquizadas y duales, debe pasar por el análisis y la crítica de la vida cotidiana. Ella ha de ser también objeto de consideración por parte del pensamiento científico y filosófico. ¿Qué es, sin embargo, lo que se constata hoy?

"Cada científico es hijo de su época y son las necesidades de la misma las que, en definitiva, determinan el carácter de su tra bajo" (36). Si no lo determinan absolutamente, sí lo condicionan, lo marcan. Es importante darse cuenta, por ello, cómo en las etapas históricas en las que el hombre nacía integrado a una comunidad con un sistema estático de valores, éste se reflejaba en todos los aspectos del conjunto social; todo adquiría un sentido unitario. Por ello, por ejemplo, para los griegos, no había una barrera infranqueable entre tecne y episteme y en el Renacimiento el arte, la ciencia, y las demás actividades humanas nacían de la en traña misma de la vida cotidiana y la expresaban con claridad.

Pero con el advenimiento de la sociedad burguesa y sus relacio nes de producción, la comunidad dejó de existir y los diversos ti pos de pensamiento: moral, jurídico, político, filosófico, etc., se fueron separando del pensamiento cotidiano. En adelante, éste reflejaría sólo el mundo de las opiniones, lo vulgar y no corrobo rable, lo no científico, esto es, el mundo del sentido común. El pensamiento científico se sistematizó, al grado de marchar para lemente a la vida cotidiana, y su dominio se hizo exclusivo de los iniciados. De ahí a la enajenación de la ciencia no había más que un paso. El actual hombre medio sabe a qué niveles de aberración ha conducido este discurso científista que sacrifica la realidad y privilegia la razón al dejar de lado lo que considera superficial

anodino, intrascendente, es decir, lo que atribuye a la vida cotidiana, para ocuparse sólo de aquello que se considera transcendental, profundo, esencial.

Las consecuencias negativas de esa dicotomía de la actividad social, dicotomía dictada en nombre de la ciencia, han de llevar a la necesidad de mirar las cosas desde abajo, desde la esfera que permite ver al hombre entero, y no al hombre fragmentario, es-cindido, esto es, desde la vida cotidiana. En ella está la realidad, al menos buena parte de la realidad, porque ahí se forja el hombre que produce, que se relaciona, que crea en una determinada forma: enajenada o desenajenadamente. Además, por más que el hombre particular entre en un proceso de llegar a ser individuo, como veremos después, éste conserva siempre ciertos rasgos de aquél y siempre habrá, además, una vida cotidiana y un pensamiento cotidiano. De ahí la importancia que debe conferirse a su estudio. La dicotomía antes señalada no hace sino confirmar, parafraseando a Pascal, que lo cotidiano tiene sus razones que la razón no comprende.

Por todo lo anterior consideramos que la vida cotidiana se constituye así en la esfera en la que confluyen el ser y el hacer del hombre empírico, del hombre entero, aunque, como ya se señaló, su ser y su acción no se manifiestan ahí en toda su intensidad. Esto hace ver la necesidad de abordar el estudio de cualquier proceso social a partir de la esfera en la que se juega el destino de cada hombre y de la sociedad global, es decir, a partir de la vida cotidiana. Este punto de partida se convierte en una vía privilegiada de acceso a la realidad y en un medio para superar la parcialización del conocimiento y para lograr con ello un mejor resultado en el análisis teórico y en las acciones que se emprendan.



En lo que se refiere a la comunicación, ésta es, como el que más, un proceso social y su estudio no puede rehuir legítimamente esta forma de abordaje. Es en la vida cotidiana donde se asigna a cada comunicante, en el contexto de la división del trabajo, el papel que ha de desempeñar; es ahí donde se gesta el qué, el cómo y el cuánto se ha de comunicar y, por consiguiente, es ahí donde se decide si la relación supuestamente comunicativa opera bajo los cánones de las relaciones de subordinación y de competencia, con vínculos de sometimiento o de rivalidad, o bajo los lineamientos de las relaciones de asociación que permite la cooperación y la acción conjunta.

El estudio de la vida cotidiana ha recibido poca o nula atención por parte de la filosofía y de las ciencias sociales. Ahora estamos en mejor posición para afirmar que la esfera de la vida cotidiana juega un papel decisivo en la vida social en su conjunto y que el desconocimiento de la misma, y el consiguiente descuido y aplazamiento para transformar el modo de vida que ella implica, ha hecho abortar revoluciones políticas que inicialmente habían proclamado como meta la aparición de un hombre nuevo. Estas experiencias teóricas y prácticas permiten pensar que es la vida cotidiana la que brinda al contexto, primero y privilegiado, en donde se desarrollan determinado tipo de relaciones sociales que favorecen o desfavorecen que el hombre reconquiste su esencia humana, su verdadera riqueza.

### 2.3. El hombre socio-comunitario.

En el curso de este trabajo se ha insistido, tal vez demasiado, en los obstáculos que presentan las estructuras sociales para el libre y universal desarrollo del hombre. Y para la inmensa mayoría de los hombres son, en verdad, un obstáculo. Particularmente

en el modo de producción capitalista con sus relaciones sociales de subordinación y competencia.

El hombre es, en efecto, un ser particular, una singularidad, pero al mismo tiempo es también, como parte de la humanidad, un ser genérico. Como singularidad cada hombre es único, no puede repetirse: "Yo soy quien soy y no me parezco a nadie", dice el refrán. En este sentido, cada ser particular tiene sus propios instintos, afectos, pasiones, motivaciones, etc. que se refieren a su yo y que él quiere satisfacer. Pero también el hombre está inserto en la dinámica propia de la genericidad, de manera que en actividades tales como el trabajo o en sus afectos, pasiones o sentimientos puede centrarse no exclusivamente en su yo particular, sino buscar también el desarrollo del género. Las condiciones económico sociales de una sociedad dada hacen aquí su parte; pueden inducir al particular a colocar sus deseos, afectos e instintos por encima de los del conjunto. Y esto ha sido más que frecuente en la inmensa mayoría de los hombres que luchan, sudan y se esfuerzan en su vida cotidiana. Pero también lo contrario es cierto. La particularidad puede someterse a la genericidad al sentirse motivada por ella y actuar en consecuencia. El hombre se constituye en individuo, aunque quizás nunca lo logre totalmente, cuando y en la medida en que socializa su particularidad, esto es, cuando y en la medida en que conscientemente logra, o quiere, conjugar los objetivos y aspiraciones del género y sus objetivos y aspiraciones particulares.

Por fortuna, entonces, el peso de las estructuras sociales en el desarrollo del hombre no llega a ser nunca fatalmente aniquilador. Su influencia en el ser y en la conducta del hombre es determinante aunque no en forma absoluta; lo determinan, pero no lo condenan<sup>+</sup>. Basta revisar la historia y las biografías. Experiencias históricas o biográficas, por pocas que sean, en las que los hom-

<sup>+</sup> Hacemos esta afirmación apoyados en recientes avances de la Sociobiología y de la Antropología; en muchas ocasiones las reacciones del hombre se deben no sólo a la influencia de elementos culturales del medio ambiente, sino también a instintos genéticos.

bres han creado espacios sociales o formas individuales para crecer. Todo ello por encima y a pesar de la omnímoda y omnipresente enajenación de las relaciones sociales.

Si ello es así, es gracias a que los hombres, en conjunto o por separado, han aprovechado los resquicios que esas estructuras enajenadas dejan sin llenar y en el aprovechamiento de los mismos han podido desarrollar los rasgos fundamentales de su esencia humana: trabajo, socialidad, universalidad, conciencia, libertad. Dichas experiencias históricas o biográficas son un argumento válido para convencerse de que el destino del hombre no es necesariamente la particularidad, sino que éste puede actuar también motivado por los intereses del género y, por tanto, hacer consciente su relación con él. Si el hombre no hace consciente esa relación, sus acciones estarán motivadas por la particularidad. Por el contrario, cuando el hombre se decide a actuar impulsado por los intereses del género, aceptando al otro hombre, como fin y no como mero medio, está en proceso de llegar a ser un individuo. Y el proceso se prolonga indefinidamente. Porque implica riesgo, conflicto, problematización permanente, el ascenso de la particularidad a la individualidad, en circunstancias dadas, es difícil, y aun imposible para muchos.

Y con todo, el proceso hacia la individualidad, que implica el rescate y despliegue de los rasgos característicos de la esencia humana, es la única vía hacia la humanización. En este proceso, y justamente por eso es tal, el individuo sigue conservando elementos de la particularidad, pero tiende a superarlos. Asume el conflicto que trae consigo la relación consciente con el género, y con ello acepta la responsabilidad de sus elecciones y de sus actos. Su meta es objetivarse no en forma enajenada, como juguete de las circunstancias, sino desenajenadamente decidiendo autónomamente, hasta donde es posible, su propio destino.

Vimos ya cómo las relaciones sociales de subordinación y competencia, con sus correspondientes vínculos de sometimiento y de rivalidad, moldean un cierto tipo de hombre. En una vida cotidiana enajenada, el hombre vive junto al hombre, pero en una guerra solapada o declarada; una especie de guerra de desgaste en la que participan todos contra todos; se impondrá quien tenga más capacidad de resistencia. Pero siempre habrá un vencedor y un vencido. Itsván Mészáros, al referirse a esa batalla campal de todos contra todos, habla de una competencia subjetiva (obreros-contra obreros; capitalistas contra capitalistas) y de una competencia objetiva (obreros contra propietarios). Para el caso es lo mismo. La enajenación barre parejo; afecta por igual a las clases dominantes y a las dominadas.

Y no puede ser de otra manera. Las relaciones capitalistas de producción son el caldo de cultivo del hombre egoísta, de la pura particularidad,

Desde la óptica de la teoría evolucionista, el hombre es el producto de una evolución milenaria; es un ser inmodificable en cuanto a su estructura esencial, una vez que se constituyó como ser humano, pero modificable y modificado, al mismo tiempo, en otros aspectos<sup>+</sup>.

Estas ideas son expresadas por Marx de la siguiente manera: "... como para el hombre socialista toda la llamada historia universal no es más que la generación del hombre por el trabajo humano, en cuanto la génesis de la naturaleza para el hombre, tiene en ello la prueba tangible e irrefutable de que el hombre ha nacido de sí mismo, de su proceso de nacimiento. Por cuanto que la esencialidad del hombre y la naturaleza, por cuanto que el hombre se convierte en algo práctico, sensible y tangible para el hombre, en cuanto existencia de la naturaleza, y la naturaleza para el hom

<sup>+</sup> Con esto queremos decir que el hombre como tal, es decir, su naturaleza originaria, no es modificable.

bre en cuanto existencia de éste, se torna prácticamente imposible el problema de un ente extraño, de un ente situado por encima de la naturaleza y del hombre, problema que lleva consigo la confesión de la inesencialidad de la naturaleza y del hombre" (37).

En este sentido, el hombre hace con sus actos su propia esencia entendida en este caso, como el modo concreto de la existencia humana en un determinado momento histórico y dentro de una determinada estructura social. La concepción no fixista y dinámica que Marx ofrece del hombre, como ser natural, permite explicar algunos cambios y mutaciones que se registran en él.

En El Capital, Marx señala, en efecto, que "si queremos enjuiciar con arreglo al principio de utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones humanas, etc., tendremos que conocer ante todo la naturaleza humana en general y luego la naturaleza históricamente condicionada por cada época" (38). Con base en esta diferenciación y dado el sustrato natural biológico del hombre que permite hablar de él como de un animal con apetitos e impulsos, la naturaleza humana en general estaría integrada por aquellos apetitos de los cuales no puede prescindir sino a riesgo de perecer, tales como el comer, beber, reproducirse, etc., pero fundamentalmente por lo que es constitutivo de su esencia, a saber, la socialidad, el trabajo, la conciencia, la universalidad y la libertad.

El trabajo productivo relaciona activamente al hombre con el mundo objetivo. El trabajo enajenado, por el contrario, desfigura esa relación. El hombre capta, experimenta al mundo pasivamente, separado de él. Con ello, el hombre pierde su capacidad para realizarse como individuo y, por ende, como representante de la especie. El hombre se somete a las cosas y se le priva de su socialidad al ser separado de la naturaleza, de los demás hombres y de sí mismo; de su universalidad al no concebir a la humanidad como un todo; de su conciencia al considerar a la especie sólo como un medio y no como un fin y de su libertad al transformar su vida como especie

en un medio para su existencia física. El dominio de las cosas y de las circunstancias sobre el hombre priva a éste de su esencia humana al someterla a su existencia.

Es este sentido que Marx habla de esencia o naturaleza históricamente condicionada. La enajenación de la esencia humana, atribuible "a ciertas estructuras sociales y a ciertas condiciones de producción y comunicación" (39) deja el paso libre a los impulsos y apetitos no propios de la esencia humana. Si el hombre es un ser con necesidades, éste se desarrolla como tal en la medida en que dichas necesidades son también humanas, esto es, expresión de sus potencialidades como individuo del género y no en la medida en que favorezcan a las necesidades del yo como expresión de la sola existencia, como si el hombre fuera sólo un ser cuantitativo. Esta última es, en la práctica, la concepción que se ofrece al hombre en la producción capitalista centrada en la necesidad de tener, como expresión de sus instintos biológicos, en detrimento de la necesidad de ser con los demás.

Desde este punto de vista, ese ser natural que es el hombre, que se expresa "en la vida práctica, en la experiencia sensible", se proyecta en cada etapa histórica de acuerdo al modo en que trabaja, lo cual puede hacer de él un hombre egoísta y calculador, generoso o altruista. ¿Que el hombre es egoísta? La respuesta debe ser necesariamente afirmativa si con ello se refiere uno al hombre que es producto de la división del trabajo, en la que éste ha perdido su verdadera dimensión social y que ha permitido la afirmación de la propiedad privada como "absolutum".

Pero el hombre como tal es sólo un ser natural social. El calificativo de egoísta o desinteresado le viene de fuera, de la estructura social que determina sus concretas condiciones de existencia. Es la estructura social la que puede favorecer o no el desarrollo de las características fundamentales de la esencia humana.

En una estructura social en la que el hombre es separado de su trabajo, de la naturaleza y de los demás hombres, en la que se es considerado únicamente como cosa que trabaja, reducido al nivel de capital vivo con necesidades y en la que está incapacitado para decidir libremente, el hombre es desesencializado; su esencia le es arrebatada, enajenada. Es por eso que en este trabajo hablamos no de una esencia fija, eterna e inmutable, sino histórica.

Es preciso, pues, no tomar la parte por el todo. Es decir, del hecho de que en una sociedad enajenada el hombre sea de facto egoísta, no se sigue que el hombre sea egoísta por naturaleza. Si al hombre se le separa de su trabajo, si se le enajena de él, como sucede en el régimen salarial, el trabajo deja de ser una actividad libre y susceptible de ser gozada, y el hombre pierde su esencia humana para convertirse en un hacedor de cosas a las que se les asigna un valor en el mercado. Tal es lo que acontece en una sociedad en la que el mundo de las cosas no está en función de y al servicio de la vida humana. La gratificación, que todo hombre busca en su trabajo, tendrá también lugar en una forma enajenada si el hombre se deja llevar sólo por sus apetitos naturales biológicos o por el egoísmo como principio impulsor de su vida, esto es, si se centra solamente en el culto a sí mismo.

A la visión del hombre supuestamente egoísta por naturaleza, Marx opone la concepción del hombre como ser natural social. "El carácter social es, por tanto, el carácter general de todo el movimiento; es producida por él. La actividad y el goce, como su contenido, son también, en cuanto al modo de existencia, sociales, actividad social y goce social. La esencia humana de la naturaleza existe solamente para el hombre social, ya que solamente existe para él como nexo con el hombre, como existencia suya para él

otro y del otro para él, al igual que como elemento de su vida de la realidad humana; solamente así existe como fundamento de su propia existencia humana. Solamente así se convierte para él en existencia humana su existencia natural y la naturaleza se hace para él hombre. La sociedad es, por lo tanto, la cabal unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, acabado naturalismo del hombre y acabado humanismo de la naturaleza" (40).

Si el egoísmo es siempre una cualidad abstracta referida al hombre fragmentario, atomizado, aislado de la naturaleza, de los demás y de sí mismo, el ser natural del hombre es la socialidad, y todo lo que implica su realización, como cualidad concreta, inherente al individuo como ser de la especie, cualidad que se objetiva en las relaciones recíprocas con los demás. El individuo como especie sólo existe cuando existe con los demás y para los demás.

El yo individual sólo encuentra su realización en el yo social, pero conservando siempre, y hay que insistir en esto, su propia identidad como individuo. Marx da una señal de alerta para evitar confusiones sobre el particular. "Hay que evitar sobre todo -escribe- el volver a fijar la "sociedad", como abstracción, frente al individuo. El individuo es el ente social. Su manifestación de vida -aunque no aparezca bajo la forma directa de una manifestación de vida común, realizada conjuntamente con otros- es, por tanto, una manifestación y exteriorización de la vida social. La vida individual del hombre y su vida genérica no son distintas, por mucho que -necesariamente, además-, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más bien especial o más bien general de la vida genérica, o según que la vida genérica sea una vida individual más especial o más general" (41).



El yo social es la segunda naturaleza del hombre y debe entenderse como el conjunto de relaciones sociales interpersonales, específicas del hombre en cuanto tal y por las cuales éste exhibe su esencia como esencia humana, en situación de enajenación o no enajenación. Esta última se presenta sólo cuando el hombre, superando su particularidad, logra proyectarse como individuo social, esto es, como ser político en sentido amplio.

En el proceso de llegar a ser hombre, el individuo debe tomar distancia de una doble relación: de su propia particularidad y de sus circunstancias; toma de distancia a partir de la cual estará en posibilidad de lograr una individualidad unitaria. El hombre conquista, o reconquista, y conserva su individualidad cuando llega a ser un hombre "que se halla en relación consciente con la genericidad y que ordena su vida cotidiana en base también a esta relación consciente -evidentemente en el seno de las condiciones y posibilidades dadas- El individuo es un ser singular que sintetiza en sí la unicidad accidental de la particularidad y la universalidad de la genericidad" (42),

Lograr ese paso de lo particular a lo individual no es, ciertamente, una empresa fácil pero es la única vía para superar la idea de que son sólo las estructuras sociales las que hacen al hombre, o lo determinan, o las que hacen de él una víctima por ser propiciadoras, en las sociedades capitalistas, de una sociedad y de un hombre atomizados, y en el caso de las sociedades poscapitalistas por ser negadoras del valor de la individualidad<sup>+</sup>.

En esa toma de distancia que hace de su particularidad y de sus circunstancias, el individuo, cuya conciencia está mediada por la conciencia que tiene de la genericidad, éste se juega tam

<sup>+</sup> Recomendamos la lectura del ensayo de Günther Grass, sobre los dos modelos de sociedad reflejados en la Alemania dividida: Cfr. La Jornada Semanal, México, D.F., Año Uno, Núm. 48, Domingo 18 de agosto 1985 y No. 49, Domingo 25 de agosto de 1985.

bién su destino. Desde ahí puede decidir y organizar sus elecciones y acciones en razón del valor que él les atribuye no sólo en función del desarrollo de sus intereses particulares, sino del desarrollo del género en referencia al cual quiere ajustar su vida.

La empresa no es nada fácil, pero tampoco es imposible. Ya algunas realizaciones en la historia dan cuenta de ello. Los griegos definían al hombre como un animal social o animal que tiene palabra (zoón politikón o zoón logon ejon), conceptos en los que englobaban la capacidad del hombre para convivir y dialogar. Werner Jaegger hace notar cómo para los griegos el yo individual estaba en íntima conexión con la totalidad circundante y se expresa no sólo como algo subjetivo, sino también como la apropiación y la representación en sí de la totalidad del mundo objetivo y de sus leyes. Lo propio (tó idion) de cada individuo se realizaba en la medida en que lograba engarzarse o integrarse a lo común (tó koinón). La participación en lo común constituía una especie de segunda existencia del individuo, el espacio propio para desarrollar su bíos politikós o vida social.

No es posible entender cabalmente al hombre griego si no se toma en cuenta esa especie de vida sobreindividual, como realización de la esencia humana, que realizaba en su comunidad y que quedaba objetivada en las relaciones sociales, en su bíos politikós. Sólo en esa dimensión cobra sentido la obra educadora de los griegos, la Paideia, que a decir de Jaegger "no surge de lo individual, si no de la idea. A ella aspiraron los educadores griegos, así como los poetas, artistas y filósofos. Pero el hombre, considerado en su idea, significa la imagen del hombre genérico en su validez universal y normativa... la esencia de la educación consiste en la acuñación de los individuos según la forma de la comunidad" (43).

Lo constitutivo de la naturaleza humana para los griegos era entonces el bíos politikós, integrado por la suma de relaciones sociales que formaban el entramado de su vida cotidiana y que le daban sentido y plenitud a su individualidad. En ese conjunto de relaciones se objetivaba y actualizaba el hombre como idea.

Ya en nuestra era, el Renacimiento se produjo no sólo ni principalmente, como se cree, por la vuelta al mundo de los clásicos grecolatinos, sino sobre todo a raíz y como expresión del desarrollo interno del feudalismo, con sus nuevas fuerzas productivas, y del nuevo tipo de relaciones sociales que se iban configurando. Se trata de cambios cualitativos que se extendían desde lo económico y social hasta el amplio mundo de lo cultural: normas morales, ciencia, arte, formas de conciencia religiosa, y que se expresaban en la misma vida cotidiana del individuo.

Desde distintos ángulos se cuestionaba al orden social vigente y se buscaban soluciones, inéditas hasta entonces, a los problemas que se iban planteando. No era ya sólo el nacimiento el que ligaba al individuo a la comunidad, como en el caso de los griegos, sino también el lugar que le correspondía al individuo en la división del trabajo, la vida se enfrentaba ahora con actitudes éticas diferentes, de modo que el individuo podía decidir qué hacer con su vida y escoger su propio estilo de vida. La ciencia, el arte, etc. estaba en estrecha conexión con la vida cotidiana de los hombres. Esa integración del individuo con su mundo exterior, objetivo, expresada en el conjunto de actividades, creaba por ello las condiciones adecuadas para una posible comunicación más real.

El trabajo era considerado como una cualidad esencial, exclusiva, de la especie humana. La técnica encontraba su racionalidad en la medida en que respondía a las necesidades de los hombres para expresar en el trabajo sus facultades físicas y mentales. Entre capital y trabajo se priorizaba al segundo. Desde esa perspec

tiva, la riqueza de los individuos y de la sociedad en su conjunto era producto del trabajo y no del capital. En opinión de Agnes Heller, "esta concepción, no fetichista todavía, se expresaba también en el hecho de que cuando se hablaba de los frutos, de la grandeza, de la dignidad del trabajo humano, a) no se distinguía el trabajo intelectual del mecánico, el 'intelecto' de las 'manos'; b) no se separaba el trabajo vivo del trabajo muerto, el proceso de trabajo de las herramientas y objetos producidos en el curso del proceso de trabajo anterior; c) no distinguían las formas reificadas y no reificadas de la objetivación" (44).

La conjugación de estos tres elementos y la forma en cómo se expresaban en todas las esferas de la actividad humana, hacen aflorar la concepción dinámica que el hombre del Renacimiento tenía de sí mismo y que le llevaron a rendir culto al individuo y a la virtud, en el sentido de conferirle a aquél mayor independencia y capacidad de decisión. Dios no era ya el tapaguero, El hombre tenía ahora sus propios espacios y motivaciones y aunque seguía siendo religioso, su vida era regulada por un ateísmo práctico.

El contexto social que servía de marco para realizar el propio destino era el del estado-ciudad. Ahí, el hombre se insertaba en los asuntos públicos considerados como parte de su vida cotidiana. Sólo la superación de la 'contemptio mundi' (desprecio del mundo), propio del medioevo, podría hacer posible la realización del individuo. En ese contexto del estado-ciudad, "configurar el destino propio significa vivir y actuar con los demás, y no de una manera determinada por las normas de conducta feudales, sino libremente; la actividad personal se lanza a la búsqueda del destino propio y de las propias posibilidades, pero en el contexto de la sociedad humana, en medio de las relaciones establecidas en el interior de la comunidad social. Esta relación in

tima entre la esfera de acción individual y las posibilidades inherentes a la sociedad -y esto nunca se realizará bastante- se manifestaba a los hombres diariamente en el curso de su propia experiencia personal. La medida del éxito y el fracaso estaban de algún modo en 'consonancia' con las demandas de la sociedad y con las posibilidades que ésta ofrecía. De este modo, las normas sociales -el sistema de normas sociales como totalidad concreta- se convirtió en la única medida de la moralidad individual y del sistema de valores del individuo" (45).

Los elementos aquí señalados dan idea del grado de humanización alcanzado por el hombre del Renacimiento gracias a las relaciones activas y dinámicas que guardaba con su mundo y a la integración de su individualidad. El dinamismo propio de estas relaciones no excluía, por supuesto, las contradicciones que se suscitaban dentro del proceso mismo del crecimiento individual y comunitario. Pero por encima de esas contradicciones estaba el hombre que, dueño y señor de sí mismo, se reconocía como un ser relativamente autónomo para tomar sus propias decisiones.

En el Renacimiento las nuevas formas de vida y de conducta encontraron una apoyatura ideológica tanto en los ideales greco-latinos como en las nuevas tendencias del cristianismo de la época, Heller reseña pormenorizadamente, tomando como ejemplo las ciudades-estado de Atenas y Florencia, las semejanzas y diferencias entre una y otra.

Atenas y Florencia se asemejaban en su desarrollo industrial en el que daban preferencia al comercio artesanal y manufacturero y no a las importaciones. Ambas pudieron desarrollar una cultura propia gracias a que lograron instituir, con las limitaciones que se quiera, el régimen de democracia urbana y empezaron a decaer justo en los momentos de su mayor expansión económica y

social y del clasicismo de su cultura.

Con todo, los procesos que se vivieron en ambas ciudades-estado, fueron harto diferentes. Con la caída de Atenas empezó a venir abajo todo un modo de producción. Florencia, en cambio, en contró su decadencia debido a la incapacidad del modo de producción, que surgía del feudalismo, para salirse del ámbito de la ciudad-estado, aunque siguió desarrollándose en los países que habían llegado ya a la etapa de monarquía absoluta. En Atenas la lucha de clases era considerada un fenómeno negativo, se libraba dentro de una sola clase y era combatida por políticos y filósofos, en tanto que en Florencia se daba entre varias clases y, aunque con opositores, se le estimulaba como un hecho positivo y útil para la sociedad. En el primer caso lo que estaba en juego era el poder político, en el segundo predominaba el factor económico.

Una sociedad tan dinámica como la renacentista no podía, sin embargo, carecer de contradicciones. Si, por una parte, el modo de producción comenzaba a disolver las comunidades naturales por otra, el individuo disponía también de un margen mayor de movimiento para separarse de su clase, pues su pertenencia a ella era puramente casual y no estaba determinada por el nacimiento como en la polis griega.

Era el individuo quien decidía cómo vivir, qué dirección dar a su propia vida para dejar huella en el mundo. Era el individuo el que marcaba el sentido y valor de los conceptos referidos a expresar sus relaciones humanas de manera que el destino del hombre contribuía a dar forma a la sociedad en su conjunto y a la relación del individuo con la misma. En este sentido también se ampliaron las perspectivas y dimensiones del individuo; éste podía desarrollarse más integralmente y no sólo en un aspecto, a pesar de las contradicciones objetivas. De ahí el carácter polifacético y dinámico del hombre del Renacimiento.

Más allá de estas semejanzas y diferencias de los procesos sociales de Atenas y Florencia, aparecen los elementos que para nuestro propósito tienen cierta validez modélica.

Tomemos, en primer lugar, el hecho de que el clima-ambiente propiciado por la estructura social de la Polis griega y de los estados-ciudades ofrecían a pesar de sus limitaciones, condiciones favorables para el desarrollo del "carácter genérico del hombre" (46), es decir, de la socialidad, libertad, universalidad, etc., como elementos definitorios de la esencia humana. Con ello no queremos afirmar, ciertamente, que hubiese desaparecido por completo la búsqueda de satisfacción de los apetitos egoistas y particularistas, sino que el ambiente social, creado a partir de la conciencia que el individuo iba adquiriendo de sus propias capacidades, proporcionaban a éste más elementos para convertir esos apetitos en apetencias o inclinaciones más humanas, permitiendo con ello una convergencia de la reproducción del hombre particular con la reproducción del hombre individual, esto es, no había contradicción mayor entre individuo y comunidad. Tal si tuación favorecía, al menos como posibilidad, el desarrollo de relaciones dialógicas entre individuos.

Es de notar, por otra parte, cómo los profundos cambios registrados en uno y otro período, cambios profundos que permite ca lificarlos de revolucionarios, iban exigiendo la transformación de las estructuras políticas y sociales, pero también, y en forma simultánea, la transformación individual. Ambos procesos, sobre todo el renacentista, destacan por su carácter unitario en el sen tido en que no se entendía el uno sin el otro, y por su radicalidad en cuanto que afectaban directamente la esfera más oculta de la existencia, a saber, la vida cotidiana.

En tercer lugar, la expresión más concreta de la simultaneidad de ambos procesos está relacionado con el poder. La superación del mito por el pensamiento racional, en el mundo griego, y de la

concepción religiosa por el pensamiento científico, en el Renacimiento, tuvieron lógicas consecuencias en el terreno político. En ambos períodos se produjo, aunque con sus naturales diferencias, una nueva concepción del ejercicio del poder.

En la Polis griega, "el 'cratos' (el poder de dominación sobre otros) ya no está situado en la cúspide del edificio social, sino que está situado en meson (en medio)... En relación a este centro los individuos y los grupos ocupan todos posiciones similares" (47).

Se sabe cómo en la búsqueda de un equilibrio entre la fuerza creadora de la individualidad y la capacidad unificadora de la comunidad, Solón quiso amortiguar la lucha de clases en la sociedad. Mediante el célebre Código que lleva su nombre reformó la Constitución ateniense introduciendo cambios en lo económico, social y político: rompió el aislamiento de los Eupátridas, movilizó las tierras por medio de leyes sobre el derecho de sucesión y la libertad de testar y prohibió la esclavitud por deudas. Políticamente sólo había ante el Estado ciudadanos libres y no había distinción por cuestión de nacimiento. Al concluir su obra de reforma, Solón se gloriaba de haber dado al pueblo el poder que debía tener. Trataba así de conciliar la lucha de intereses destacando la fuerza de la Diké sobre la Hybris.

En el Renacimiento, por otra parte, una de las tendencias, representada por Maquiavelo, instaba al príncipe a apoyarse en el pueblo, entendido por primera vez, como "el conjunto de las capas inferiores, los pobres, los proletarios" (48). La lucha de clases, que también se vivió con marcadas diferencias en uno y otro período, no puede explicarse, por tanto, sino a partir de un intento por transformar de raíz el poder en que se sustentaba el Estado y a partir del cual se lograban mantener en pie y reproducir las relaciones sociales basadas, en aquellos momentos,



en la subordinación y el dominio, relaciones que impedían el libre y armónico despliegue de las capacidades individuales.

Con el avance de la economía burguesa y de las relaciones sociales burguesas, la concepción y el ideal del hombre del Renacimiento se partió en dos. La filosofía del siglo XVIII, el siglo de la Ilustración, siguió concibiendo al hombre como un ente dinámico, pero la pluralidad de ideales, que en el Renacimiento se presentaban como ideales concretos, se volvió una pluralidad de ideales abstractos. Desapareció entonces la certeza, vivida en la cotidianidad por el hombre del Renacimiento, de que el desarrollo del individuo implica necesariamente su integración al género. A partir de ahí, individuo y comunidad empezaron a aparecer como realidades antitéticas. ¿Cómo sucede esto?

El hombre es un ser que nace y se reproduce en una sociedad. La socialidad es uno de los atributos de su esencia. Sin el desarrollo de esa socialidad, el hombre particular no puede desarrollarse como representante de la genericidad. Ahora bien, si el hombre es un ser natural social, ello no implica que, al menos en la sociedad capitalista, sea también necesariamente un ser comunitario.

En las sociedades anteriores al capitalismo, el hombre particular nacía integrado a una comunidad, con un sistema de valores preestablecido y fijo, y en ella realizaba necesariamente su socialidad; de su pertenencia e integración a ella dependía la satisfacción de sus necesidades. En ella permanecía en tanto no pretendiera colocarse por encima de los demás o anteponer sus intereses y fines particulares a los de la comunidad. La comunidad era la garantía de su desarrollo individual. Mediante ella se relacionaba con la sociedad. El hombre particular representaba en la comunidad, no al hombre aislado sino al grupo, la tri-

bu, etc., lo propio del género y tomaba conciencia de su yo social, del nosotros, pero sin renunciar nunca a su individualidad.

Hasta el advenimiento del capitalismo, la historia de la humanidad es la historia de la comunidad como realización de la genericidad. De entonces a acá, el hombre particular no nace en una comunidad sino en una clase. Sus relaciones con la sociedad no están mediadas por la comunidad como espacio facilitador del desarrollo de la socialidad. Concebido como productor de mercancías, la única comunidad que el hombre conoce es la comunidad mercantil que se plasma en el mercado. El hombre particular pierde su dimensión social y se autoproclama, él como individuo aislado, representante del género. Del desarrollo de la individualidad como interioridad y subjetividad se pasa al sometimiento del individuo a las leyes económicas como suprema ley natural. La individualidad se torna individualismo. Es el hombre egoísta al que la sociedad burguesa considera como antítesis de la comunidad.

En la sociedad fragmentada en la que los hombres no establecen relaciones verdaderamente humanas, porque el hombre es considerado por el otro como un medio, las actitudes y el comportamiento particularistas obstaculizan y aun impiden la vivencia de la comunidad. Abundan hoy, en efecto, los hombres que prescinden totalmente, y durante toda su vida, de la comunidad.

Pero aun en esas condiciones de desintegración de las relaciones comunitarias es posible luchar, se lucha, por construir la comunidad como respuesta a una necesidad. Comunidades de otra naturaleza, con otros contenidos; comunidades que se construyen a partir de la libre elección de los individuos. ¡Y no caben aquí las nostalgias por las comunidades de la Polis griega ni del Renacimiento! Las comunidades de libre elección surgen no sólo de

la necesidad de reproducción material, sino también de necesidades más profundas como pueden ser la voluntad y el empeño conscientes del particular por desarrollarse como individuo. Son comunidades que se organizan en orden a la realización de fines genéricos, a la procuración de mayor conciencia individual para sus miembros y al ofrecimiento de una forma de vida a partir de la estructuración de los valores.

Con base en estos elementos, entendemos a estas comunidades como unidades sociales que poseen un mínimo de organización y compromiso político, en revisión permanente, regidas por una serie de valores hasta cierto punto homogéneo y que le son señalados por sus integrantes en uso de su autonomía relativa y de su capacidad para elegir.

Con tales características, estas comunidades proporcionan el ambiente adecuado y suficiente, dependiendo del tipo y contenido de cada una, para que los hombres particulares, en proceso de individualización, puedan desplegar su socialidad comunitaria al relacionarse conscientemente, al menos en forma de tendencia, con el género. Elegidas libremente, el individuo respeta los valores acordados por la comunidad y ésta respeta la decisión del individuo sobre la manera en que éste realizará esos valores.

Naturalmente que la aspiración a tal tipo de comunidades sólo es posible en los hombres particulares que hacen consciente la necesidad de la comunidad como mediación para el desarrollo genérico. Sólo en ellas puede el individuo reafirmar su personalidad, su yo, sin negar tampoco su esencia socio-comunitaria, y sólo ahí estará en proceso de adquirir conciencia del nosotros. Todo ello significa, por supuesto, una lucha constante del individuo para no dar marcha atrás, hacia la particularidad; de ahí que la vida del individuo pueda desarrollarse, aunque no necesi-

riamente, en una continua tensión entre lo que es y lo que quiere llegar a ser.

Conviene caer aquí en la cuenta de que así como el particular no está condenado fatalmente a permanecer siempre en su particularidad, así tampoco quien ha llegado a la individualidad está totalmente exento de motivaciones particulares o alcanza plenamente la individualidad. Aun el individuo tiene siempre un punto débil. Será plenamente individuo quien haya logrado desarrollar, en plenitud, todas las características de la esencia humana. ¿Los hay? Con frecuencia se habla de que tal o cual persona es una persona madura para significar con ello que puede considerarse como prototipo o como persona modelo ante los demás. Tal afirmación es, por demás, engañosa. En todo caso, no se puede hablar de individuos perfectos, maduros, sino en el sentido en que tal individuo se relaciona, dentro de una comunidad, conscientemente con el género para buscar el desarrollo de su esencia humana. Son los ideales concretos de que habla Heller, casos límites que actúan como si vivieran en una sociedad realmente humana. Todo depende, pues, del nivel de individualidad alcanzado a partir del grado de conciencia que se tenga de su pertenencia al género.

Es, en efecto, el grado de conciencia que el hombre tiene de sí como individuo sociocomunitario y la meta que se propone como ideal, es decir, ser él mismo, lo que sirve de acicate a sus motivaciones y le sostiene en sus elecciones. La fuerza de los conflictos, incluso internos, no son necesariamente para él portadores de frustración para el desarrollo de la totalidad de su persona. Cuando el hombre ha llegado a cierto nivel de desarrollo de su individualidad, hace también consciente la imprescindibilidad de la comunidad para su desarrollo universal.

Pero sólo los individuos que han aprendido a conducirse con relativa autonomía son capaces de vivir en comunidad y de aceptar

ser motivados internamente por sus elecciones. La libertad de un individuo está en relación con la libertad del otro y esto constituye su único límite. El individuo socio-comunitario entiende efectivamente que "nadie puede ser libre si quienes lo rodean no lo son" (49). A partir de ese límite, el individuo es libre para hacer lo que quiera<sup>+</sup>. Con Itsván Mészáros entendemos aquí por libertad "la realización del objetivo propio del hombre: la autorrealización en el ejercicio autodeterminado y no impedido externamente de los poderes humanos" (50).

Con todo, y en esto hay que ser muy claros, el tránsito de la particularidad a la individualidad trae aparejado sus conflictos: el individuo se enfrenta a sus elecciones morales. Toda sociedad, en efecto, tiene un sistema de normas morales, valores que marcan la pauta del comportamiento de los hombres. Son ordenamientos de carácter histórico-social, valores sociales objetivos, que el individuo no puede ignorar, pero frente a los cuales tiene también

+ Este tipo de libertad individual había sido ya preconizado en el Renacimiento. Francois Rabelais había colocado en su *Abadía de Thelma*, la comunidad ideal, la divisa: "Has lo que quieras". El lema era propuesto para todos los hombres aunque en la práctica fuera vivido por pocos. (Tal concepto de libertad puede ser percibido aun por personas no cultivadas intelectualmente. El periodista John Reed presenta al respecto el diálogo que sostuvo con un grupo de soldados campesinos del ejército villista en campaña:

- Estamos luchando -dijo Isidro Amaya- por la libertad.
- ¿Qué quieren decir: por la libertad?
- ¡Libertad es cuando yo puedo hacer lo que quiera!
- Pero suponed que eso perjudique a alguien.
- Me contestó con la gran sentencia de Benito Juárez:
- ¡El respeto al derecho ajeno es la paz!
- ... creo que es -concluye Reed- una definición mejor que la nuestra:
- La libertad es el derecho de hacer lo que ordena la justicia...*)

que hacer una elección sobre todo en aquellas circunstancias en las que el sistema moral en su conjunto se absolutiza, coartando las posibilidades de movimiento que el individuo requiere para su propio desarrollo.

Por su carácter histórico, el sistema moral en su conjunto puede ser cambiado o modificado cuando no esté ya más en función de las necesidades de los individuos. Con todo, y por eso se subraya la expresión en su conjunto, el núcleo de ese sistema ético, debe ser válido para la totalidad de la sociedad. Pero, frente a un sistema rígido de normas éticas, que no es sino expresión enajenada de las mismas, habría que pensar en otro que sin perder validez respecto a la sociedad, refleje también el conjunto de actividades que el hombre realiza y que facilite, además, el autodesarrollo individual. Tal desarrollo no puede provenir ciertamente del simple amoldamiento o del aprovechamiento utilitarista de lo que socialmente se consideran valores morales. Depende más bien de la capacidad del individuo para enfrentarse a ello y contradecirlo, desde la escala de valores que él ha establecido y por los que se ha decidido.

Es difícil aceptar que el comportamiento del individuo esté absolutamente determinado por las circunstancias y normas morales heredadas, así como la posición contraria sobre la libertad absoluta del hombre para sus elecciones. Por más mutilado o condicionado que el hombre se encuentre por su ambiente, nunca llega a ser un juguete de ellas o a convertirse en un autómatas, ni por más integrada que tenga su personalidad gozará nunca de una libertad absoluta. Es en la frontera entre ambas en donde se ubica el espacio para la responsabilidad del individuo y en donde éste tiene que realizar sus elecciones entre varias alternativas.

Esas posibilidades de elección pueden convertirse en fuentes de conflictos permanentes para el individuo que no se limi-

ta a normar su conciencia por las decisiones de cualquier institución social, sea ésta el partido, la iglesia, el sindicato o el Estado, sino que busca su autodesarrollo individual al mismo tiempo que se siente parte integrante de una comunidad o de la sociedad. En este sentido, la acción o la omisión son siempre responsabilidad exclusiva de cada sujeto individual, quien debe conjugar sus propias decisiones morales con las normas adoptadas por el cuerpo social en su conjunto.

Es un hecho que la gradual toma de conciencia de las necesidades radicales por sectores sociales cada vez más amplios, ha puesto en cuestionamiento el sistema de valores éticos que rigen a la sociedad actual. En dicho sistema el individuo se siente atrapado, agredido, por un cúmulo de normas en el que, por una parte, descubre una flagrante tergiversación de valores y, por otra, experimenta la sensación, sabe, que tal sistema es hábilmente manipulado y que a través de esa manipulación se filtra la dominación.

Los conflictos internos creados por esa situación han dado origen a actitudes y comportamientos que desembocan finalmente en salidas sensitivas, intuitivas como la agresión, la droga, la violencia, el terrorismo de cualquier signo ideológico. Pero también está la reacción plasmada en la protesta de los movimientos feminista, homosexual, estudiantil, ecologista, grupos cristianos de base, marxistas críticos, etc.; se rechaza abiertamente un sistema moral que no encaja ya con las aspiraciones y los anhelos del individuo para mostrarse como él es o como quiere llegar a ser.

En todo caso, ni en uno ni en otro sector basta la crítica estéril a lo pasado y caduco. La simple y sistemática negación de las normas morales represivas no es suficiente para lograr una

personalidad libre y autónoma, con todo lo relativo que esto tenga, sino que acentuará la dependencia respecto a ellas con el consiguiente aumento de vacío existencial y desesperanza. La meta a alcanzar es, por supuesto, más elevada, esto es, el individuo debe aspirar y luchar por conducir su vida con base en la adopción de valores morales que no sólo no estorban, sino que impriman mayor calidad a sus relaciones humanas a partir del reconocimiento de los valores de los otros hombres. Se trata entonces de aspirar a y luchar por una sociedad que permita el desarrollo y crecimiento de todo y de todos los individuos.

Agnes Heller (51) señala tres normas éticas válidas tanto para el individuo como para la sociedad. La primera se refiere a la comunicación radical, es decir, ningún individuo puede convencer a otro a base de obligarlo a aceptar sus puntos de vista y su voluntad, sino que las convicciones y decisiones han de surgir de las argumentaciones presentadas en el curso de un debate democrático. La segunda alude a la tendencia a satisfacer todas las necesidades humanas, excepto las de posesión, poder y ambición; de esa manera, la sociedad reconocería todas las necesidades de todos los estratos sociales y los individuos definirían las propias en relación a las necesidades de los que le rodean. La tercera norma ética consistiría en el deber de desarrollar la riqueza social en todos sus aspectos, para lo cual todos los miembros de la sociedad estarían obligados a poner su parte en el desarrollo de esa riqueza y el individuo se vería obligado, por sí mismo, a desplegar las facultades que ha recibido por herencia o que ha descubierto en el curso de su formación.

El funcionamiento de normas éticas de esta naturaleza depende de que el individuo las asuma como propias y de que se vea motivado internamente por ellas. Debe insistirse en que es por la vía de la toma de conciencia de las necesidades radicales, y



de la praxis consecuente por construir una sociedad que facilite la satisfacción de las mismas, como el hombre particular puede transformarse en individuo y aprovechar, o ir creando, los espacios requeridos para decidir por él mismo, en el respeto a las decisiones de los demás, frente a un sistema de normas éticas que, a partir de la vida cotidiana, experimenta como independiente y extraño en relación a sí mismo.

## CAPITULO III

LA UTOPIA RADICAL3.1. La comunicación popular como necesidad radical.

Se ha señalado ya cómo las relaciones capitalistas de producción anteponen la valorización del capital a cualquier otro valor. Con ello, al privilegiar los hechos económicos, la sociedad burguesa carece de fines específicamente humanos. Las relaciones sociales de subordinación y competencia exhiben, en efecto, a un hombre enajenado, independientemente de su situación socioeconómica. Ni el proletario ni el capitalista son dueños de su propio destino. El primero porque su trabajo y los productos del mismo no le pertenecen ni lo expresan, pero también porque le es arrebatado lo más íntimo e inalienable; su capacidad para examinar libre y críticamente las situaciones en que trabaja y para ejercer su derecho de asociación. El segundo porque vive obsesionado por la ley de la ganancia expresada en la posesión, el poder y la ambición, en detrimento de los valores verdaderamente humanos. En ambos casos el desarrollo se centra en la existencia y no en la esencia. Este trastocamiento axiológico no hace sino hipotecar las capacidades físicas y espirituales del hombre, con la consiguiente degradación de la calidad de su vida.

Pero en el fondo del hombre late siempre la necesidad de ser. Una de las ideas centrales en la obra de Marx es justamente aquella que se refiere al hombre como un ser con necesidades. Ahora bien, la tergiversación de valores en las sociedades actuales, en

el capitalismo por naturaleza y en el socialismo por desfiguración histórica (R. Bahro prefiere hablar de países protosocialistas), lleva a concebir al hombre como un ser físico, un capital con necesidades, referidas sólo, o al menos principalmente, a satisfactores de tipo material. De esa manera, el hombre es considerado como un ser cuantitativo.

En el régimen de propiedad privada -escribe Marx- "todo hombre especula con crear al otro una nueva necesidad para obligarle a un nuevo sacrificio, para colocarlo en una nueva relación de dependencia e inducirle a un nuevo modo de disfrute y, por ende, de ruina económica. Cada cual trata de crear una fuerza esencial extraña sobre el otro, para encontrar en ello la satisfacción de su propia egoísta necesidad. Con la masa de los objetos aumenta, por tanto, el reino de los entes extraños que sojuzgan al hombre, y cada nuevo producto es una nueva potencia del fraude mutuo y del mutuo despojo" (1). De esa manera la riqueza de necesidades se convierte de un fin en un medio.

El concepto marxista de hombre y de necesidad es, por el contrario, más amplio. Para Marx, la esencia del hombre no se agota en su sola existencia, en lo cuantitativo y fenoménico. Marx habla, en efecto, del hombre rico en necesidades y de la rica necesidad humana. Ambos conceptos los precisa de la siguiente manera: "El hombre rico es, al mismo tiempo, el hombre necesitado de una totalidad de manifestaciones de vida humana" (2). La riqueza del hombre trasciende en mucho la necesidad de acumulación de bienes materiales que miran a la existencia y apunta a la necesidad de desarrollar la multilateralidad del hombre. Esta idea va, por supuesto, más allá de la interpretación meramente economicista de los textos marxistas. Dado que no ha existido aún una sociedad en la que se haya realizado plenamente esta riqueza humana, podemos decir que Marx la utiliza como una categoría antropológica de valor referida no a hechos empíricos sino que habrá de realizarse en el futuro.

El hombre fragmentario, el hombre mercancía, el hombre particular se relaciona con su mundo a través de la posesión, el consumo y el uso. En el régimen de división del trabajo y de propiedad privada las necesidades se deshumanizan y el hombre se desesencializa puesto que "la vida de la especie pasa a ser para él simplemente un medio" (3). Surgen así las relaciones de subordinación de unos hombres a otros y de competencia de unos contra otros con miras siempre a consolidar el dominio para asegurar un mejor nivel de existencia. Las demás capacidades y potencialidades del hombre se dejan de lado, no son consideradas necesidades humanas.

El hombre rico, por el contrario, desarrolla otras necesidades, esto es, aquéllas que se refieren a su esencia. Esto no quiere decir, sin embargo, que el desarrollo de la esencia excluya el desarrollo de la existencia. Pero sin el primero, el hombre no puede desplegar su universalidad, es decir, desarrollarse como individuo representante de la especie, ni concebir a ésta como un fin. Si ello es así, el hombre como ser humano desaparece, pues, "la naturaleza misma del hombre radica en su universalidad. Sus facultades intelectuales y físicas solamente pueden ser realizadas si todos los hombres existen como hombres, en la riqueza desarrollada de sus recursos humanos. El hombre es libre si todos los hombres son libres y existen como seres universales. Cuando se alcance esta condición, la vida será conformada por las potencialidades del género hombre que incluye las potencialidades de todos los individuos que comprende" (4).

Desde este punto de vista, las necesidades del hombre sobrepasan con mucho a aquéllas que se refieren solamente a la cantidad mínima, deseable o posible para asegurar la sola existencia; casa, vestido y sustento, decían nuestras abuelas, así como las necesidades de relación sexual y social. La esencia del hombre de-

manda, además, la satisfacción de aquel tipo de necesidades, con tenidas o reprimidas hasta ahora, que Agnes Heller denomina necesidades radicales y que son aquéllas "que nacen en la sociedad capitalista como consecuencia del desarrollo de la sociedad civil, pero que no pueden ser satisfechas dentro de los límites de la misma" (5).

Las necesidades referidas a la existencia están basadas en el instinto natural biológico y su objeto es la conservación física de la especie; las segundas, en cambio, tienen una dimensión más amplia ya que no giran en torno a la existencia, aunque no la excluyen, sino en torno al desarrollo multilateral del hombre; actividad cultural y moral, amor, juego, amistad, reflexión, etc. Unas y otras son personales en cuanto que parten del deseo, de la aspiración, del anhelo de las personas y, como son necesidades reales, deben ser satisfechas por la sociedad.

Pero en la sociedad enajenada de la mercancía la satisfacción plena de estas necesidades, sobre todo las radicales, está bloqueada por otro tipo de necesidades. Nos referimos a aquellas que están fincadas en los apetitos egoístas propiciados por las estructuras sociales; la posesión, el poder y la ambición, cuyo proceso de satisfacción se extiende prácticamente hasta el infinito. El hombre de-socializado o la sociedad des-individualizada centran sus empeños en la acumulación; afinan su sentido de la tenencia.

La posesión, el poder y la ambición, son también necesidades cuantitativas como las existenciales, por cuanto se dirigen a la consecución de bienes materiales considerados útiles, pero a diferencia de estas últimas, son necesidades enajenadas por cuanto al ser consideradas como un fin en sí, el hombre pasa a ser un simple medio o instrumento para su satisfacción. Quien se cruza en el camino puede, a toda costa y por cualquier medio, ser ani-

quilado. Todo se vale con tal que ya logre mi propósito. ¿Qué tiene que ver todo esto con la comunicación en general y en concreto con la comunicación popular?

Vimos ya cómo el hombre se constituye a sí mismo por el trabajo y cómo la elaboración de signos para la comunicación es también un trabajo. La comunicación nace con el hombre. Le es connatural. Un hombre sin cierto tipo de comunicación con su mundo es impensable. Robinson Crusoe, Gaspar Hauser, Chance, etc. se vieron en la necesidad de romper su incomunicación. La comunicación, en efecto, responde a una necesidad existencial; sin ella, el hombre deja de ser humano. Pero si en el régimen de división del trabajo, éste le ha sido enajenado al hombre, también su producto, esto es, la comunicación, le es enajenado.

En las actuales condiciones tal vez para la inmensa mayoría la comunicación siga siendo una necesidad existencial: Le basta con intercambiar significados, codificados y decodificables, para convencer o ser convencido; intercambio de significados que se sustentan en la autoridad, moral o física, de quien los envía, y en la capacidad de aceptación por parte de quien los recibe. Todo sucede de acuerdo al lugar que se ocupe en la división del trabajo.

Pero también es cierto que para un sector social cada vez más amplio la comunicación ha rebasado los límites de necesidad existencial. No se trata ya sólo de intercambiar significados, sino de dotar a éstos de un contenido tal que permita el debate, la argumentación, la crítica, la réplica abierta. La autoridad se desplaza de los sujetos físicos hacia el centro, hacia el contenido del mensaje. Es la argumentación, el debate, la réplica, lo que permitirá a aquéllos expresarse, sin ningún tipo de dominio, como sujetos libres, capaces de decidir autónomamente. La comuni

cación se convierte así en una necesidad radical. Sin su plena satisfacción, el hombre no puede desarrollar su multilateralidad.

Pero ¿cómo aparecen las relaciones de comunicación en la vida cotidiana en una sociedad enajenada? Debido a que el hombre particular vive las relaciones sociales de subordinación y competencia como una ley natural, pues no percibe el carácter histórico de las mismas, él actúa sus relaciones de comunicación amoldándolas al tipo "normal", "general", que priva en su ambiente inmediato. Actúa por una convicción acrítica, no hecha consciente; la comunicación es así y no puede ser de otra manera: uno emite mensajes y otro los recibe, aceptándolos o no. Y esto sucede en cualquier ámbito de la actividad humana: familia, escuela, iglesia, sindicato, medios de difusión, Estado, etc. En tales circunstancias sigue privando, aunque sea en forma latente, la sentencia: magister dixit.

En el mismo tipo de comunicación puede ubicarse el proceder de aquellos hombres particulares que acentan las relaciones sociales de subordinación y competencia no por convicción sino por conveniencia. Las cosas podrían ser de otra manera, pero se actúan esas relaciones aprovechándolas en favor de los intereses particularistas. Y así, el amoldamiento por convicción y el aprovechamiento por conveniencia perpetúan la reproducción del hombre particular y, con ello, la posibilidad de la reproducción social enajenada. Es el predominio de las necesidades particulares sobre las necesidades radicales.

Con ello no queremos, pues, afirmar que en las actuales condiciones no exista en absoluto la comunicación. Lo que es permitido preguntar es qué, cómo y cuánto comunica el hombre en una sociedad en la que, por una parte, han aumentado las posibilida-

des teórico-instrumentales de comunicación y, por otra, el hombre experimenta el conflicto que resulta de su capacidad para comunicar mejor un qué, cómo y cuánto, y del ambiente y de las medidas coercitivas que le impiden expresar en forma nítida no sólo su existencia, sino también, y principalmente, los rasgos fundamentales de su esencia humana. ¡Cuánta y qué energía desperdiciada en materia de comunicación!

La polifacética riqueza cultural de México se expresa, por ejemplo, en los innumerables grupos populares: indígenas, campesinos, semicampesinos y urbanos que hacen arte: danza, música, canto, artesanía, atuendos personales, etc. Además de representar una invaluable fuerza de trabajo para el capital, éste se apropia también gran parte de su producción artística en aras de la industrialización de las artesanías. El Estado, por su parte, maneja políticamente este potencial artístico en aras del rescate de los valores nacionales. El arte de estos grupos se exhibe y se consume públicamente en el mercado; es difundido por canales deformados de comunicación. Con todo, la mejor y más sana parte de este arte permanece en reserva para el consumo privado de sus productores en fiestas civiles y religiosas, círculos de amigos y familiares, etc. Espacios y canales institucionalizados por la fuerza de la tradición.

El arte de estos grupos populares no entra, por supuesto, en el horizonte o en los parámetros artísticos fijados por las clases y sectores dominantes. Ellos son los marginados entre los marginados. Para cuántos resulta inconcebible pensar, por ejemplo, que un grupo de danzantes zacatecanos o los chinelos de Tepoztlán se presenten en Bellas Artes o que una banda popular de música lo haga en la Sala Ollin Yoliztli. Para cuántos resultó sorpresivo y sorprendente, y lo fue en verdad, que uno de los últimos Premios Nacionales de Arte fuera otorgado ¡por primera vez! a los artesanos del cobre de Santa Rosa, Michoacán. ¡Ellos reci-



biendo un premio al lado de éstos sí, connotados artistas, filósofos, literatos y científicos! Causa sorpresa. El arte del pueblo, de la masa, sigue desaprovechado. Sin espacios ni canales suficientes ni adecuados, para producir cultura y comunicarla. Sin embargo, la hacen y la comunican aunque no en condiciones óptimas. Lo que de ella se exhibe está manipulado, lo que permanece en reserva está desaprovechado.

Privados de nuevos espacios y canales para difundir su arte, estos grupos populares los van creando sobre la marcha. Un ejemplo: la Casa del Ajusco del exjefe policiaco del Distrito Federal se convirtió momentáneamente y morbosamente en un centro de romería civil cuando se anunció que sería devuelta al pueblo. El anuncio era a todas luces demagógico, pero prendió en el ánimo de un gran sector de la sociedad, de clase media para abajo. La casa se abrió los domingos al público, para que éste la viera, y muchos dedicaron parte de su descanso dominical para visitarla. La inmensa mayoría eran simples curiosos. La policía vigilaba para evitar desórdenes. De pronto, un domingo, aparecieron las mantas y las pancartas con leyendas que, apoyadas en el anuncio presidencial, demandaban el derecho del pueblo a tomar posesión del inmueble. Era el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur (MPPCS), organización que aglutina a campesinos y obreros de esa zona. El MPPCS ocupó pacíficamente, aunque no sin fricciones, el espacio que se le ofrecía, para dejar constancia de la capacidad del pueblo para hacer de ese inmueble un centro de cultura: espontáneamente, en efecto, se organizó un festival artístico-cultural: teatro, música, canto, etc. del pueblo-para el pueblo. Muchos de los que inicialmente acudieron al lugar como curiosos, se sumaron al festival con cuyos mensajes se identificaban.

En momentos oportunos y espontáneamente los grupos y organizaciones del pueblo se apoderan de los espacios para comunicar libremente su ser y los productos de su trabajo cultural. Tal tipo de comunicación se va haciendo sobre la marcha como forma de canalizar el potencial de creación cultural que la sociedad civil se ve obligada a mantener en reserva.

Es por demás interesante mencionar al respecto la distinción que hace Rudolf Bahro (6) entre conciencia absorbida y conciencia excedente. La primera consiste en la liberación de energía psicosocial que es consumida, por un lado, por las funciones de quienes dirigen, y por otro, por las actividades diarias y los procesos de reproducción de los hombres. El poder político exige el máximo rendimiento en el trabajo, pero el trabajador responde con conductas y reacciones particulares opuestas a lo que se le exige.

La especie humana no consume nunca esa "energía libre no sujeta al trabajo necesario y al saber jerárquico". Esa energía social libre constituye la conciencia excedente, misma que se desperdicia en actividades improductivas. Las sociedades que funcionan dentro de los marcos de las relaciones de subordinación y de competencia son incapaces de aprovechar o canalizar esa energía excedente de la sociedad civil.

La observación planteada por Bahro es válida tanto para las sociedades organizadas sobre el modelo de socialismo real como para las de tipo capitalista. En ambos casos aparece el hombre mutilado y fragmentario, incapacitado para desplegar sus potencialidades. "Cualquier cosa que rebasa al universo oficial, y particularmente que constituya la esencia del excedente de conciencia, es bloqueada o marginada a la esfera de los asuntos privados, convenientemente aislados unos de otros" (7).

En ambos casos se produce también el fenómeno de que el mayor número de necesidades humanas, ni qué decir de las radicales, deben esperar su turno para ser satisfechas y que aquéllas que son satisfechas vayan en la línea de lo cuantitativo, y en países del Tercer Mundo ni aun éstas son satisfechas a cabalidad. Todo depende de las decisiones de quienes se han nombrado representantes de las necesidades sociales. Y así, la satisfacción de las necesidades radicales se prolonga indefinidamente!

La organización de la sociedad sobre la base del predominio de la racionalidad técnica sobre la racionalidad social, humana, de los medios sobre los fines, del tener sobre el ser, etc. no puede permitir ciertamente la aparición del hombre rico, del hombre total, sino del hombre mutilado y fragmentario.

Por fortuna, como ya se ha indicado antes, el hombre no está irremisiblemente condenado al fracaso por el dominio de la ubicuidad de la enajenación, ni el hombre es víctima fatal de las estructuras sociales. En este sentido, Itsván Mészáros está en lo justo cuando afirma que la enajenación "no es una totalidad homogénea innerte" ya que "la actividad enajenada no sólo produce una conciencia enajenada, sino también la conciencia de estar enajenada" (8). El hombre puede, por ello, desarrollar su esencia en el seno mismo de la enajenación.

Debido a ese doble efecto de la enajenación afloran, y tal parece que cada vez con mayor amplitud, las actitudes y prácticas, individuales y grupales; de cuestionamiento al orden de cosas existente. Tal cuestionamiento parte de la consciente y crítica convicción y conveniencia, contrarias evidentemente a las de los hombres particulares que actúan por amoldamiento o aprovechamiento, de pensar en y de luchar por una sociedad cualitativamente diferente a la actual; una sociedad humana que permi-

ta las relaciones de asociación y que el vínculo entre los hombres esté expresado por la cooperación y la solidaridad, de manera que se amplíen las posibilidades de realización del hombre rico en necesidades.

Mientras eso no sucede, la incapacidad de la sociedad actual, en sus distintos modelos, para satisfacer todas las necesidades, en especial, las necesidades radicales, entre las que consideramos la de una comunicación no dominada, hace aparecer por sí misma a los portadores de esas necesidades que rebasan las fronteras fijadas por la clase, el grupo, el estrato social, etc. Tales necesidades son fuerzas transformadoras, y todo aquel individuo que lleve en sí necesidades radicales insatisfechas es potencialmente un sujeto de la transformación de la sociedad.

Son los portadores de las necesidades radicales quienes han de decidir cuáles de ellas son prioritarias y que medidas y medios se han de tomar para lograr su satisfacción. El individuo autociente, y consciente de sus necesidades, no requiere de representantes o mediadores que decidan por él.

La comunicación como relación dialógica sin dominación, esto es, como necesidad radical, es, hasta el momento, un ideal, una utopía radical. Todavía no es, pero debe ser hecha. Lo será cuando y en la medida en que la sociedad permita que los individuos realicen las características de su esencia humana.

Romper el tipo de comunicación dominante-dominada para alcanzar una comunicación sin más, en la que al desaparecer las relaciones de subordinación y competencia con sus respectivos vínculos de sometimiento y de rivalidad, los individuos establezcan entre sí relaciones de asociación con vínculos de cooperación y de solidaridad, es la tarea prioritaria de cualquier acción y medio de comunicación popular. ¿Cómo se expresa esta tarea en Méxi

co?

Es preciso destacar aquí la labor que han venido realizando en el país algunos grupos organizados: urbano-marginados, feministas, ecologistas, pacifistas, homosexuales, indígenas, campesinos, etc. cuyas acciones están dirigidas a alentar y promover la participación de la sociedad civil en la toma de decisiones. Son acciones constantes, permanentes, pero silenciadas debido a la desinformación que priva en el ambiente. Con todo, tales grupos se expresan con fuerza en momentos y espacios coyunturales de manera que están abriendo nuevas posibilidades a la democratización del país y, por tanto, al cambio de las relaciones sociales.

Por otra parte, algunos medios de reciente creación se han abierto a la expresión de la sociedad civil: La Jornada, Proceso, Fem, Ithaca, Nexos, algunos programas de Canal 11, etc. Su contenido plural facilita la participación, la confrontación, el debate. Son medios con una penetración innegable en organizaciones, grupos y sectores social y políticamente independientes. Estos canales han venido a infundir un aire nuevo en el campo de la comunicación-información y a configurar y potenciar las aspiraciones y acciones de los nuevos grupos y sectores sociales. Pese a ello, el camino por recorrer en la democratización de los llamados medios de comunicación popular es aún largo.

Mención aparte merecen aquellos pequeños medios, sobre todo impresos, que se presentan como medios de comunicación popular. Por lo general, éstos adoptan una posición de clase. Con su mensaje central, latente o manifiesto, buscan mover los mecanismos psicológicos y emocionales de los lectores para convencerlos de la necesidad de crear la organización de masas que haga la revolución. Es básicamente un mensaje político que incita a la revolución.

lución política. Varias de estas publicaciones son voceros oficiales u oficiosos de sindicatos, organizaciones populares, partidos políticos, grupos estudiantiles o de intelectuales, etc. En este caso hay convicción y se ve la conveniencia de un cuestionamiento frontal contra el tipo de comunicación dominante-dominada, esto es, de responder a él contestatariamente.

Y la urgencia de la formación de una conciencia política es evidente. Lo que en dichas publicaciones no aparece con tanta evidencia, pero que también es urgente, es la toma de conciencia de que cualquier medida política que se adopte y cualquier revolución política que se logre tienen siempre una función vicaria, un papel de mediación. Como señala Mézáros, "la política puede definirse como la mediación (y, con sus instituciones como medios de esta mediación) entre el estado actual de la sociedad y el futuro" (9).

Es importante dejar en claro este punto porque sucede que al cargar el mensaje de contenido político, y perder de vista otras instancias, se corre el riesgo de absolutizar el discurso, la práctica y el mismo concepto políticos. Midiendo las cosas a partir de la absolutización de la político, lo que salga de esos parámetros es tildado de reaccionario y burgués o, en el mejor de los casos, de reformista y pequeñoburgués. Desde ese ángulo, quien exprese su disenso se "autocalifica" como anti-pueblo porque lo que urge por el momento es aglutinar a las masas. El debate, se dice, puede esperar.

La carga autoritaria de este tipo de discurso salta a la vista. Se cae justamente en lo que se critica. Se reproduce el discurso autoritario con un cariz izquierdizante. Al absolutizar lo político se deja de lado la necesidad de transformar también, y en forma simultánea, al hombre en sus relaciones sociales, y a partir de su vida cotidiana; se olvida la urgencia de que el hom

bre haga suya una nueva normativa ética que le permita elegir y decidir autónomamente qué hacer con su vida sin impedir, al mismo tiempo, la libre elección y decisión de otros.

En cuanto al ámbito en que circula el discurso, en este tipo de publicaciones éste pretende crear sus propios espacios en los sectores sociales más desprotegidos, englobando en ellos, prioritariamente, a las clases trabajadoras. Es un discurso exclusivamente clasista. Quien no está literalmente con él, está contra él y es un enemigo de clase. El manejo de ciertos temas tiene que chequear punto por punto con el de quienes sí conocen e interpretan los intereses y necesidades de las clases trabajadoras. Se construye, así, un sujeto artificial a la medida de los autores del discurso.

Al dogmatizar la clase social, para determinar a los destinatarios lo que se llama conciencia de clase pasa a cumplir la función de camisa de fuerza y de anteojeras: aquélla quita libertad de movimiento al agente político y al comunicador; éstas le reducen su ángulo visual. Sólo hará la revolución -se piensa- la clase trabajadora. Y cuanto más rápido, mejor. De ahí la necesidad de inducirle la conciencia de clase. El círculo se cierra enormemente cuando se dejan fuera de la posible acción revolucionaria a los integrantes de aquellos grupos, sectores, estratos sociales, etc. que llevan en sí necesidades radicales por cuya satisfacción luchan por una sociedad sin dominación.

Y la revolución, que por fortuna no depende de quienes proceden ahistóricamente es, en realidad, una urgencia, sobre todo en países que como México tienen una estructura socioeconómica esencialmente dispareja y desigual en relación a la satisfacción de necesidades, no digamos de las radicales, sino aun de aquéllas que se refieren a bienes puramente materiales: comida, habitación,

vestido, etc. Estas urgencias explican la tendencia de buena parte de estos órganos de comunicación popular por acelerar el paso hacia la organización y movimilización de las masas. Por supuesto que ésta es una de las metas, aunque no ciertamente sólo como una lucha política ni desde una perspectiva de clase. Estas medidas son exclusivistas y reducen sustancialmente la posibilidad de un éxito integral. La meta debe incluir también el rescate y la transformación de la individualidad, desde su vida cotidiana, así como la capitalización de la inconformidad de un sector pluriclasista provocada por las necesidades radicales insatisfechas.

En todo caso, en muchas de las acciones y medios independientes que hacen comunicación popular en México, la comunicación radical, esto es, aquella que está exenta de toda dominación, está expresada y es concebida en términos de pura carencia. El futuro se avizora sólo entre el blanco y el negro; o una cosa u otra; o la humanidad se libera ahora o se hunde. Por lo general, el futuro feliz, la nueva sociedad y el hombre nuevo, se vislumbran con pesimismo ante unas condiciones objetivas inamovibles, que se vuelven cada vez más desgarradoras debido al desarrollo de las fuerzas productivas, y en concreto de la tecnología apta para la comunicación, que es controlada, sin ninguna racionalidad social, por las clases dominantes. Aparece el catastrofismo, que en los medios y acciones de comunicación popular se expresa en una retórica de izquierda tan manipuladora y reforzadora de la dominación como la retórica de derecha.

Desde una postura radical, una revolución social total, que debe ser la meta última, no se produce de la noche a la mañana. Es preciso, por ello, pensar los minutos en términos de horas si se es capaz de aceptar que las transformaciones políticas son insuficientes, la historia lo confirma, si no van acompañadas de



transformaciones sociales de las formas de vida de los individuos. Y aquí conviene tomar en cuenta la historia de las revoluciones precedentes y la que hoy escriben las masas al margen de partidos, sindicatos y comunicadores de izquierda que desconocen el sentido de la historia. La revolución no es siempre posible ni depende de las organizaciones políticas sino que son consecuencia de determinados procesos históricos que es preciso tomar en cuenta para determinar las acciones que se deben realizar.

La razón de que los procesos de cambio que se puedan desencadenar en la vida cotidiana sean más lentos de lo deseable, radica en la estructura misma de las necesidades del hombre particular, esto es, de aquél hombre al que se le ha privado de su socialidad. Este nace y se desarrolla inserto en un ambiente que considera natural y al que es imposible cambiar. El hombre cotidiano asume, asimila, ese ambiente: hábitos, usos, costumbres y tradiciones y, ante la posibilidad de cualquier cambio, opta por la autoconservación: nada que le inquiete o le incomode. De ahí el pragmatismo que caracteriza su vida: actúa en razón de sus necesidades inmediatas, existenciales, y evita riesgos innecesarios que le puedan exponer al fracaso. Tiene, puede decirse, una existencia centrípeta y aunque viva en sociedad no es un ser comunitario.

El hombre particular prefiere la continuidad. Difícilmente acepta rupturas de su vida cotidiana. Menos si tales rupturas son violentas. Así son las cosas y ante ellas no se puede hacer nada. "Los hombres -sostiene Agnes Heller- no serán físicamente capaces -no lo serán nunca- de vivir problematizando y poniendo siempre en cuestión todo lo existente, lo dado en su totalidad; como tampoco podrán hacerlo sin tomar decisiones, en el ámbito de su

vida cotidiana, por recurso a categorías generalizadas, a analogías e impulsos. Creo que, en lo fundamental, la esencia de la alienación de la vida cotidiana no ha de buscarse en el pensamiento o en las formas de actividad de la vida diaria, sino en la relación del individuo con estas formas de actividad, así como en su capacidad o incapacidad para jerarquizar por sí mismo estas mismas formas; en su capacidad o incapacidad, en fin, para sintetizarlos en una unidad" (10).

Que el hombre particular logre alcanzar una relación consciente con su mundo dejando de vivir espontáneamente en él, que acepte cuestionar su vida cotidiana, que se decida a alcanzar el nivel socio-comunitario, aspectos todos que configurarían en él un nuevo modo de vida, es un proceso que le implica tiempo y esfuerzo. Si aun el hombre individual, es decir, a aquél que se relaciona conscientemente con la genericidad, le resulta difícil realizar plenamente la síntesis particularidad-individualidad y regir por él mismo su vida, cuánto más difícil, e imposible, será para el hombre particular que está atento únicamente a encontrar la satisfacción de las necesidades de su existencia particular y a autorreproducirse como tal en su vida cotidiana.

Esta situación nos da la idea de la dificultad e imposibilidad para transformar radicalmente, de un día para otro, la vida del hombre medio con sus necesidades y relaciones sociales. Los cambios rápidos en este terreno son, más bien, excepcionales y como tales no pueden ser fácilmente generalizables como modelos aplicables a todos los casos particulares. Es preciso por ello concebir las necesidades también como proyecto, y no como pura carencia, aceptando que la transformación de las formas de vida, conditio sine qua non, de una sociedad no jerárquica ni dual, es un proceso de larga duración, pero también a la larga el único recurso viable para el éxito total de ésta. Las consignas políti-

cas, aunque se las revista de contenido revolucionario, son insuficientes para convencer al hombre particular de la necesidad y urgencia de la revolución política y, más aún, de la revolución de las formas de vida. Aquí vence nuevamente el principio de realidad sobre las palabras.

El sustento material de las necesidades concebidas como proyecto, en este caso de la necesidad radical de comunicación, son las objetivaciones, las instituciones sociales. La existencia de éstas es necesaria para ir descubriendo las necesidades presentes en la sociedad actual y, con base en un valor al que se le confiere preeminencia sobre los demás, ir atisbando el sistema de necesidades que se desearía y las formas de satisfacción de las mismas. Esas objetivaciones pueden funcionar como capitalizadoras de lo que Bahro (11) llama intereses compensatorios: consumo material, diversiones pasivas, comportamientos egoístas, etc. propios del hombre particular, para transformarlos en intereses emancipatorios que promuevan el desarrollo multilateral de los individuos. Las objetivaciones sociales harían presente, sería al menos una posibilidad, la conciencia de las nuevas formas de satisfacción de las necesidades y la consiguiente praxis para lograrlo.

No bastan entonces las ideas y valores, se requieren también, y ahora en forma más apremiante, las objetivaciones "de contenido axiológico positivo" (12) que aprovechen los espacios de acción y la conciencia excedente, inutilizados en la sociedad jerarquizada y dual. Naturalmente que para ello es necesario una buena dosis de utopía radical, tanto para enjuiciar a la sociedad basada en relaciones de subordinación y competencia, como para permitir, y esto también es decisivo, que el pensamiento sea penetrado por el entusiasmo de lo que todavía no es, pero que, con base en necesidades radicales concretas, existentes, debe ser y debe ser hecho.

En páginas anteriores hemos abordado, aunque sea en forma breve, las experiencias de vida en la Polis ática y en el Renacimiento italiano. Lo hemos hecho no por un afán historicista y de arqueología, sino con el propósito de exhibirlos como dos períodos en los que la sociedad estuvo atravesada por la razón crítica, gracias a la cual fue posible acortar la distancia entre el desarrollo del hombre particular y el desarrollo del individuo como ser socio-comunitario. Agnes Heller señala que el abismo que separa a ambos desarrollos ha tenido distinta profundidad según las épocas y las capas sociales y cómo en los dos períodos que re señamos ese abismo se cerró casi totalmente, para ahondarse en el capitalismo "más allá de toda medida" (13).

Si cualquier esfuerzo por transformar a la sociedad ha de to mar como punto de partida el rescate de la individualidad, resul tará conveniente acudir a estas dos experiencias de épocas pas adas, no para pretender reproducirlas miméticamente, lo cual se- ría por lo demás, un absurdo, una utopía negativa, sino para asi milar sus elementos positivos referidos al presente. Los hombres de esos dos períodos debieron también haberse impregnado del en- tusiasmo concreto por lo que en su tiempo no era pero que debía ser hecho.

Con todo, en esos dos casos históricos, sobre todo en la Po- lis griega, no existía aún la separación entre sociedad y comuni dad, de manera que la autonomía del individuo no constituía mayor problema. Este apareció a medida que se fue desarrollando la so- ciedad burguesa con su sistema de clases claramente definidas. El individuo se encontró entonces en una relación casual con su cla- se, y se separó de su comunidad. En adelante, definir al hombre como ser social no implicaría reconocerlo necesariamente como ser comunitario. La historia moderna registra las experiencias lleva- das a cabo en la sociedad industrial por recuperar el valor comu-

nitario como una mediación necesaria en la relación del individuo con la sociedad. Recuérdense, si no, las experiencias de los utopistas del siglo pasado.

En fecha más reciente, la experiencia narrada por Makarenko muestra también al hombre actual en búsqueda de la comunidad donde pueda desarrollar sus capacidades individuales. A partir de la década de los sesenta se refuerza la tendencia a crear comunidades de contenido axiológico positivo en un esfuerzo por contrarrestar los efectos disgregadores de la sociedad industrial y tecnocrática. Por lo general, y justamente por ser una contrapropuesta de vida que sale de los parámetros socialmente aceptados, estas comunidades han tenido que enfrentarse a una situación conflictiva con la sociedad en su conjunto donde se han insertado: comunas de Berlín, Escuela de Barbiana, Comunidades Eclesiales de Base, Jóvenes Autónomos de Holanda, etc.<sup>+</sup>

La estructura misma de estas comunidades permite el desarrollo individual sobre la base de relaciones sociales de asociación, con vínculos de cooperación y de solidaridad, con sus repercusiones lógicas en la comunicación que aparece como una relación dialógica exenta de todo dominio.

En tales comunidades, en efecto, desaparece la instrumentalización del individuo por la comunidad o de ésta por aquél; existe la libertad del individuo para ingresar o abandonar la comunidad; la comunidad adopta ciertas normas éticas para juzgar y sancionar los actos violatorios a las mismas por parte del individuo; a éste se le brinda la oportunidad, mediante normas éticas lo suficientemente flexibles, para resarcir su falta; el indivi-

<sup>+</sup> Sobre esta última comunidad remitimos al lector al ensayo Antimilitarismo, Antifascismo y Solidaridad con América Latina de K. van der Voorn y Ben Duinewaarden, en Perfil de La Jornada, México, 27 de agosto de 1985.

duo encuentra un ambiente favorable para desarrollar sus capacidades según la jerarquía de valores establecida libremente por la comunidad y él fija, en definitiva, el modo concreto de actuar esos valores. De esa manera, la unidad funciona dentro de la pluralidad y de la más amplia heterogeneidad.

En el fondo, estas experiencias reflejan el anhelo de los hombres por realizar la comunidad, como una mediación para su libre desarrollo universal. Son también una respuesta al problema que plantean las relaciones enajenadas de comunicación propias de la sociedad industrial y tecnocrática. Y puesto que la necesidad radical de comunicación libre de dominio es objetivada en estas comunidades por individuos de distintos estratos, grupos y clases sociales, afecta también a lo que se llama comunicación popular.

Se trata, en efecto, de individuos que, desde distintas ideologías, tienen un denominador común: el cuestionamiento radical de la sociedad actual, asentada sobre relaciones de subordinación y competencia, y la lucha por la construcción de la sociedad autogestionaria del futuro que deberá asentarse necesariamente sobre relaciones de asociación. Pensamos que la estructura de esa nueva sociedad estará articulada por comunidades en las que la individualidad podrá desarrollar sus potencialidades, entonces más que ahora, por supuesto, satisfaciendo así sus necesidades radicales y estableciendo entre sí vínculos de cooperación y solidaridad y, por tanto, de comunicación igualitaria.

Por ahora estas comunidades son sólo un anticipo de nuevas formas de vida y por los valores positivos que las animan son susceptibles de ser generalizadas. En tanto esto no sucede, quienes luchan desde la comunicación popular han de desechar la utopía improductiva, en tanto no ha podido ser verificada en la práctica.

tica de que la toma del poder político trae aparejada la transformación de los modos de vida desde la misma vida cotidiana. Por nuestra parte afirmamos que la transformación de la vida cotidiana es la premisa para la emancipación humana, para la aparición del hombre nuevo.

### 3.2. La ruptura de la enajenación.

Hay momentos en la historia de los pueblos que sacuden fuertemente las conciencias; son aquellos momentos en los que las necesidades radicales, contenidas o reprimidas por mucho tiempo, afloran repentinamente en las palabras y acciones de las masas o de sus legítimos representantes. Se lucha y hasta se muere por lograr la satisfacción de esas necesidades y de momento el horizonte sólo se oscurece. Pero esa lucha y esa muerte denuncian la irracionalidad de una sociedad y de un individuo fragmentados y anuncian, partiendo de esa realidad, el futuro de libertad para el hombre. La nueva sociedad se atisba desde el presente. Son las utopías radicales que anuncian con entusiasmo "el reino de la libertad".

Lo mismo Martin Luther King (1963) en los momentos más álgidos de su lucha en favor de la integración racial en el país más poderoso de la tierra, que Salvador Allende (1972) en los momentos de su trágica muerte en defensa de la democracia, en una débil nación del Tercer Mundo, expresaron en forma de sueño, ideal y aspiración, esa necesidad radical de libertad que el capitalismo no puede satisfacer, pero que debe ser realizada.

"Tengo una visión -decía Luther King- una visión profundamente enraizada en el suelo americano. Veo un día en que sobre los

rojizas colinas de Georgia, los hijos de los antiguos esclavos y los hijos de los antiguos esclavistas, se sentarán todos juntos a la mesa de la fraternidad. Yo tengo la visión de un día, en que mis cuatro hijos pequeños vivirán en una nación donde no serán juzgados más por el color de su piel, sino por sus méritos. Esa es nuestra esperanza. Es con esta convicción que vuelvo al Suri; es ella que nos -permitirá arrancar a este océano de desesperación una gota de esperanza".

Y Salvador Allende: "Tengo fe en Chile y su destino. Superarán otros hombres de Chile este momento gris y amargo donde la traición pretende imponerse; sigan ustedes sabiendo que mucho más temprano que tarde, de nuevo abrirán las grandes alamedas por donde pase el hombre digno para construir una sociedad mejor".

Palabras cargadas de utopía que historizan la necesidad radical de libertad. Por el momento no es, pero debe ser en el futuro.

De Platón a nuestros días han sido muchos los pensadores que han expresado, desde distintas perspectivas, sus ideas en torno a una sociedad futura esencialmente diferente al tipo de organización social en que les ha tocado vivir. Ha surgido así la Utopía, término griego que en su traducción de lugar imaginario, sería un ejemplo de perversión lingüística cargado de intencionalidad política; se atribuiría a aquellas ideas que carecen de posibilidad de realización. Con todo, los pensadores que han elaborado un proyecto de utopía han dado al término un alcance conceptual diferente, despojándolo así de la univocidad que generalmente se le atribuye.

Hay, en efecto, una gran distancia entre el sentido que cobra la utopía en el modelo ideal de la república perfecta descrita por Platón y el sentido que los utopistas del Renacimiento imprimieron a sus proyectos de una nueva sociedad. En el primer caso



queda fuera toda posibilidad de realización de la idea expresada en el modelo teórico, en tanto que en el caso de los segundos, la utopía lleva implícita la posibilidad de realización de las propuestas teóricas, aunque esté condicionada a la intensidad de las acciones que se ejecuten para lograrla. Las diferencias conceptuales afloran también si se confronta la utopía renacentista con la de los utopistas reformistas o la de los revolucionarios del siglo XIX para quienes el contenido de posibilidad de la utopía se asentaba sobre la voluntad de transformación de las condiciones sociales, en este caso, del capitalismo.

De cualquier manera, sea que la utopía haya sido concebida por los pensadores como lo que pertenece al campo de lo imposible por principio o de lo imposible en principio, pero que en este último caso puede ser o debe ser hecho si se actúa adecuadamente y se da una voluntad de transformación, lo que importa tomar en consideración para saber si se trata de una utopía de valor positivo o negativo, es advertir si su formulación teórica es producto de un análisis y de una crítica de la totalidad social y si se presenta como una alternativa, en términos de factibilidad, para el cambio de las condiciones de existencia -que abarcan lo mismo las estructuras económico-políticas que la estructura de la vida cotidiana objetivo último a alcanzar por distintos caminos y métodos de acuerdo a los postulados teóricos y los matices ideológicos de sus autores.

La utopía tiene mucho de sueño y de ilusión, pero no siempre uno y otra son producto de la enajenación. Ambos pueden estar anclados, al menos eventualmente, en la realidad. Desde el psicoanálisis, Freud ha demostrado la importancia de la interpretación de los sueños como la clave para el conocimiento de la realidad del individuo, y en cuanto a la ilusión señala que "no necesariamente es falsa...irrealizable o contradictoria con la realidad"(14).

La validez o no validez de los elementos críticos o de la presentación como alternativa de una utopía estarán dados, entonces, por los nexos y la vinculación de esos dos factores con la realidad. Lo real ha de ser siempre el elemento fundante de cualquier teoría desde la que se propongan las herramientas teóricas para cambiar esa realidad.

Las limitaciones de las tesis utópicas propuestas hasta el siglo XIX, de las cuales Marx tomó algunos elementos, condenaron al fracaso las experiencias realizadas con las mejores de las intenciones. En términos generales, sus autores concibieron el mundo no a partir de la confrontación entre la realidad y el pensamiento, sino de la confrontación entre la fantasía y el pensamiento y de ahí lo endeble de sus teorías. La formulación de dicha teoría de lo real correspondió a Carlos Marx quien ya en 1845, en su conocida onceava tesis sobre Feuerbach, había escrito: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos al mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo" (15).

Con esta idea en mente, Marx empieza por formular, a partir del análisis de condiciones dadas, la teoría de la praxis. Fundamentada en lo real, esta teoría permitirá superar, con mucho, los proyectos y anticipaciones, productos en buena medida de la fantasía, del utopismo anterior.

Sabido es cómo Marx enfatiza el valor del trabajo como única posibilidad de realización del hombre universal. Sin embargo, en un régimen de producción en el que el trabajo y sus productos son apropiados por el capitalista y en el que el trabajador vende no su trabajo sino su fuerza de trabajo, el trabajador es colocado al nivel de las cosas, es cosificado y convertido en mercancía; es un trabajo enajenado, abstracto, extraño al hombre en tanto no lo expresa como tal.

Agnes Heller (16) hace ver la dificultad de ofrecer una definición de trabajo y señala que lo más que se puede hacer al respecto es describirlo por aproximaciones que permitan distinguir entre actividad laboral y no-trabajo. Marx ofrece, en efecto, varios conceptos de trabajo, cada uno de acuerdo a la intencionalidad crítica que se propone realizar sobre el régimen de producción capitalista y el ideal de trabajo que le contrapone. Marx habla, por ejemplo:

a) de actividad laboral o trabajo productivo cuando quiere referirse a aquel tipo de trabajo que supone un intercambio entre el hombre y la naturaleza y que se presenta como necesario para poder reproducir las condiciones materiales de existencia. En el capitalismo, el trabajo como actividad laboral no permite resaltar las diferencias entre la actividad propiamente humana y la actividad animal, debido a la degradación que aquélla padece al realizarse de manera mecánica y como un deber impuesto al hombre desde fuera, necesario sólo en la medida en que es un medio para satisfacer necesidades físicas. El ideal de trabajo propuesto por Marx plantea justamente lo contrario, esto es, que la producción esté en función de las necesidades humanas.

b) del trabajo que dentro de la división del trabajo, resulta socialmente necesario y que al implicar esfuerzo y concentración adquiere un carácter diferente al juego. En el capitalismo, el trabajo como necesidad social aparece sólo en el mercado de manera que la división del trabajo se ve como una ley natural con lo que se garantiza la producción y reproducción de las relaciones de clase en la sociedad. El ideal en esta perspectiva de Marx es el de una sociedad en la que si bien la producción seguirá siendo "el reino de la necesidad", la división del trabajo no será ya más vista como una ley natural y no será, por tanto, fuente de la estratificación social.

c) del trabajo asalariado que como tal se opone al capital, produce plusvalía y enajena las facultades del hombre; el objeto producido y el sujeto productor son absorbidos, apropiados por otros, con lo que el sujeto es privado de sus objetivaciones. Marx piensa, por el contrario, en una sociedad cuyo ideal sea que la riqueza social no se presente como algo hostil a quienes la producen, sino que llegue a todos por igual.

d) Jürgen Habermas habla del trabajo como acción racional respecto al fin instrumental, en donde ni la actividad laboral ni la estructura económica están subordinadas a las preferencias de valor previamente discutidas por la sociedad en su conjunto. La acción sería racional en la medida en que expresara el valor seleccionado a partir de la interacción -comunicación- de los sujetos. Esta categoría crítica ha sido formulada con base en el ideal de la democracia de los iguales, una sociedad que permita la participación de todos en una comunicación libre de todo dominio y que haga factible la determinación en común de los valores que deben guiar la organización del trabajo y la distribución de la riqueza social con el fin de lograr la satisfacción de las necesidades.

En estas aproximaciones al trabajo se encuentra latente un ideal de trabajo, esto es, aquél que promueva el desarrollo de todas las facultades humanas, que resulte agradable al hombre y que deje libre curso a la creatividad, a tal grado que el trabajo se convierta para él en la primera necesidad de la vida. Lo que sucede en las actuales sociedades capitalistas y poscapitalistas es justamente lo contrario: el trabajo sigue esquivándose como una plaga y la posibilidad de considerarlo como la primera necesidad de la vida es un privilegio reservado a unos pocos; las más de las veces, para la inmensa mayoría, el trabajo sigue exhibiendo su carácter represivo, carácter adquirido históricamente, por-

que su realización está basada en relaciones de subordinación y competencia que llevan implícito el dominio de unos sujetos por otros.

El fin supremo de la producción capitalista es la ganancia; lo demás ha de girar en torno a este principio y someterse. Es éste la fuente de la perversión de valores en el capitalismo. Veamos:

El principio de que el fin justifica los medios se estatuye como norma moral última y de ahí que los medios se conviertan en fines y éstos en medios. Ante esto, no extraña que el hombre particular se valga del otro hombre para conseguir la satisfacción de sus fines privados, que la producción se realice sin una finalidad social, sino en función de la plusvalía y de que las relaciones sociales se lleven a cabo bajo el signo de lo monetario, esto es, como oportunidades para alcanzar objetivos privados de hombres particulares.

Más aún, en el capitalismo todo se mide en términos de canti-dad y no de calidad. El dinero como unidad de poder y de prestigio social estatuye como centro de los afanes del hombre la necesidad cuantitativa de posesión; se es rico cuando se poseen muchas cosas, y las cosas se obtienen con dinero; 'tanto vales, cuanto tie-nes', reza el adagio popular. El dinero representa la suma de la riqueza social.

Con ello, la necesidad de tener, desplaza a la necesidad de ser. Tanto el trabajador como el capitalista se ven sometidos a la dinámica de la tenencia: el capitalista en su insaciabilidad por tener cada vez más y el trabajador en su desgaste por obtener al menos el mínimo de cosas, y por supuesto de dinero, para sobrevivir.

La necesidad de posesión, engendra la necesidad de poder; quien posee muchas cosas, ejerce poder sobre los demás. Y de aquí, la irracionalidad del capitalismo conduce a la necesidad de ambicionar la posesión de más cosas y de mayor poder. Esta dinámica lleva irremediabilmente al empobrecimiento máximo del ser del hombre.

En palabras de Marx, estas ideas quedan expuestas de la siguiente manera: "Dentro de la propiedad privada,... todo hombre especula con crear al otro, una nueva necesidad para obligarle a un nuevo sacrificio, para colocarlo en una nueva relación de dependencia e inducirle a un nuevo modo de disfrute y, por ende, de ruina económica. Cada cual trata de crear una fuerza esencial extraña sobre el otro, para encontrar en ello la satisfacción de su propia egoísta necesidad. Con la masa de los objetos aumenta, por tanto, el reino de los entes extraños que sojuzgan al hombre, y cada nuevo producto es una nueva potencia del fraude mutuo y del mutuo despojo. El hombre se empobrece tanto más como hombre, necesita tanto más del dinero, para apoderarse de la esencia ajena, y la potencia de su dinero disminuye precisamente en razón inversa a la proporción en que aumenta la medida de la producción; es decir, sus necesidades crecen a medida que aumenta el poder del dinero. La necesidad del dinero es, por tanto, la verdadera necesidad que ésta produce. La cantidad del dinero, se convierte cada vez más en su única cualidad poderosa; y así como reduce toda esencia a su abstracción, se reduce en su propio movimiento como esencia cuantitativa. Su verdadera medida es la falta de medida, lo desmesurado. Incluso subjetivamente se manifiesta esto, en parte, en el sentido de que la extensión de los productos y las necesidades se convierten en especulativo y constantemente calculador esclavo de apetencias inhumanas, refinadas, antinaturales e imaginarias: la propiedad privada no sabe convertir la tosca necesidad en una necesidad humana; su idealismo es la figura-

ción, la arbitrariedad, el capricho". (17)

En el régimen de producción capitalista, centrado en la ganancia y en la eficacia de los costos, todos los sentidos del hombre se han reducido al sentido de la tenencia. Pero, "la esencia humana tuvo necesariamente que verse reducida a esta pobreza absoluta para poder alumbrar de su entraña su riqueza interior" (18), para encontrar motivos para luchar por una palingenesis, como afirma Vasconcelos, entendida como "una solución en lo colectivo" (19).

El cuerpo social enfermo produce sus propios anticuerpos. Es, en efecto, la misma sociedad capitalista "la que provoca la manifestación de las necesidades radicales produciendo de este modo sus propios sepultureros; necesidades que son parte constitutiva orgánica del 'cuerpo social' del capitalismo, pero de satisfacción imposible dentro de esta sociedad y que precisamente por ello motivan la praxis que trasciende la sociedad determinada" (20).

La misma enajenación de las necesidades produce, en forma de necesidades radicales que deben ser satisfechas, la conciencia de esa enajenación. Las necesidades radicales se presentan como un deber, como fuerzas objetivas impulsoras de la transformación radical de la sociedad, pero un deber colectivo en cuanto que la lucha por su satisfacción deben librarla todos los portadores de las mismas. Se conjuntan así las necesidades radicales como elementos de transformación y la praxis revolucionaria de los portadores de esas necesidades, lo que hace de la transformación un proceso que debe darse necesariamente.

Este proceso necesario conducirá a la superación del capitalismo y a la aparición de una nueva sociedad fundada en un nuevo tipo de propiedad. Marx lo expresa de la siguiente manera: "El monopolio del capital se convierte en grillete del régimen de producción que ha crecido con él y bajo él. La centralización de los

medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Esta salta hecha añicos. Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados. El sistema de apropiación capitalista que brota del régimen capitalista de producción, y por tanto la propiedad privada capitalista, es la primera negación de propiedad privada individual, basada en el propio trabajo. Pero la producción engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Es la negación de la negación. La cual no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una propiedad individual que recoge los progresos de la era capitalista: una propiedad individual basada en la 'cooperación' y en la posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo" (21).

Más adelante Marx dirá que al aumentar la masa de la miseria y de la opresión, crecerá también la rebeldía de la clase obrera, motivada justamente por las necesidades radicales, por lo que la superación del capitalismo no se presenta como una ley inexorable, como una ley natural, sino alentada por las necesidades radicales.

Con base en su análisis de lo real, en condiciones dadas, Marx elabora su teoría sobre la nueva sociedad algunos de cuyos rasgos fundamentales podrían sintetizarse en los siguientes:

- . Valoración de las necesidades con base en las cuales se repartirá la fuerza y el tiempo de trabajo, modificándose así la estructura de las necesidades.
- . La economía estará sujeta al sistema de necesidades humanas y de acuerdo a ellas los hombres podrán participar de la riqueza social.



- . Dentro del conjunto de necesidades, el lugar prioritario será ocupado por las necesidades referidas a las actividades superiores y no por las necesidades de bienes materiales.
- . La producción seguirá siendo el 'reino de la necesidad' y sobre él estará fincado el 'reino de la libertad', pues la economía estará subordinada a objetivos verdaderamente humanos.
- . El hombre dejará de ser un medio para el otro y se convertirá en un fin en sí mismo.
- . La riqueza del género y del individuo coincidirán plenamente para conformar el 'hombre rico'.

La lucha contra el capitalismo expresa, ha expresado siempre, la búsqueda y el anhelo de todos los movimientos sociales de masas por construir una sociedad verdaderamente humana. Muchas veces ese anhelo permanece en la penumbra, se expresa en formas de lucha limitadas o es reprimido física o espiritualmente, pero no desaparece del todo porque es constitutivo del ser humano. Es un anhelo de superación de las formas de vida opresivas y de las estructuras sociales que impiden al hombre expresar su vida libremente, con espontaneidad.

La revolución de este orden de cosas debe ser total porque no se trata de romper sólo la enajenación económica. La conciencia de enajenación que genera la misma conciencia enajenada no conduce sólo ni principalmente a una lucha por tener más o por lograr un mejor nivel de vida o mejores salarios, sino al reconocimiento "de que las relaciones sociales están extrañadas, de lo que se sigue (o constituye su base) la necesidad de superar la alienación, de transformar de modo revolucionario las relaciones sociales y de producción extrañadas y en general la necesidad de crear relaciones no alienadas" (22).

Los hombres expresarán su vida, como objetivación de su ser, cuando existan las condiciones propicias para que la riqueza social no sea tenida en propiedad privada sino en propiedad individual, de tal manera que haya el suficiente espacio, previa la desaparición de las relaciones propietario-propiedad, para las relaciones de cooperación entre los individuos; cuando gracias al desarrollo de las fuerzas productivas, la producción de riqueza dependa más del trabajo intelectual que del trabajo físico; cuando la división del trabajo sólo subsista como un asunto meramente técnico; cuando la producción, al estar determinada por las necesidades humanas y no por la efectividad de los costos, permite la humanización de la necesidad del tiempo libre, del ocio, y de la necesidad de universalidad.

Son éstas algunas premisas necesarias para la desaparición del hombre como ser egoísta y fragmentario y para el surgimiento del hombre productivo, del hombre nuevo. "Si tomamos -escribe Marx- al hombre como hombre y su actitud ante el mundo como una actitud humana, vemos que sólo podemos cambiar amor por amor, confianza por confianza; etcétera. Quien quiera gozar del arte necesita ser un hombre artísticamente culto; quien desee influir sobre otros hombres tiene que ser un hombre que ejerza sobre ellos una influencia realmente estimulante y propulsora. Cada una de las actitudes del hombre ante el hombre y ante la naturaleza tiene que ser una determinada manifestación de su vida individual real, una manifestación que corresponde al objeto de su voluntad. Quien experimente amor sin ser correspondido, es decir, sin que su amor provoque el amor del ser amado, quien por medio de su manifestación de vida como amante no sea, al mismo tiempo, un ser amado, sentirá que su amor es impotente, una fuente de desdicha" (23).

Si de lo que se trata, pues, es de revolucionar no sólo las estructuras sociales sino también al hombre y sus formas de vida, se comprende la insuficiencia de tres tipos de lucha que aun que fueran exitosas no harían sino "cambiar todo para que todo siga igual" (Lampedusa) como lo exhibe magníficamente Luchino Visconti en su película El Gato Pardo. Nos referimos aquí a:

. La insuficiencia de la lucha por la elevación o por la igualdad de los salarios para mejorar los niveles de vida. Marx es muy claro al respecto. Adopta una posición contraria a Proudhon y desaprueba una y otra medida. Su objetivo va más allá: reivindicar al hombre como ser humano. La meta es superar cualquier tipo de dominio del capital: privado o estatal. Por ello señala al respecto que la simple elevación del salario no sería otra cosa que "una mejor remuneración de los esclavos, que no conferiría su función y dignidad humanas ni al obrero ni al trabajo"(24). En cuanto a la igualdad de salarios, ésta "no haría más que convertir la relación entre el obrero actual y su trabajo en la relación hacia el trabajo de todos los hombres. Se concebiría la sociedad como un capitalista abstracto" (25). Porque resulta que lo que es enajenado es el mismo trabajo asalariado, propiciador de las relaciones sociales enajenadas de subordinación y de competencia, reafirmadoras del hombre mercancía y negadoras del hombre como ser humano.

Dado que el trabajo asalariado propicia necesidades radicales, el blanco de la lucha en orden a una transformación radical de la sociedad, es justamente el régimen salarial. Mientras la producción esté en función de la valorización del capital y de la división del trabajo, las necesidades seguirán siendo necesidades enajenadas y las relaciones sociales permanecerán fetichizadas, porque el capitalismo sólo es capaz de satisfacer aquéllas necesidades cuya satisfacción entra dentro de su lógica de posesión, poder,

ambición .

Con razón señala Agnes Heller que la lucha contra el trabajo sólo puede tener sentido cuando se trata del trabajo asalariado, pues su aniquilación significaría "el fin de una situación en la que los hombres son obligados a desempeñar tareas en las que no consiguen expresar sus propias capacidades y en las que no pueden disponer de los productos de ese trabajo" (26).

. La insuficiencia de las medidas legislativas a partir de las cuales se pretende garantizar el derecho de las mayorías a la satisfacción de necesidades de toda índole: derecho al trabajo, a la salud, a la vivienda, a la recreación, a la información, a la comunicación, etc. (en este sexenio México ha sido muy pródigo en este renglón), sin modificar la estructura social y las relaciones sociales que de ella se desprenden. En un reciente ensayo por demás interesante, Habermas (27) se refiere al fin de la utopía sobre la que se asienta el Estado social. Tal utopía postula que las relaciones de trabajo deben superar su heteronomía sea por la vía legislativa sea por la de las negociaciones colectivas; con ello se aseguraría el compromiso del Estado social y la pacificación del antagonismo de clase. Con estos procedimientos se busca producir con medios burocráticos nuevas formas de vida. Estas no han aparecido porque se ha dejado intocado el trabajo asalariado. La sociedad industrial sigue ejerciendo su gestión administrativa sobre el mundo de la vida mediante el control del dinero y del poder. La utopía del Estado social, vigente hasta la década de los sesenta, demostró, a partir de la década siguiente, que la dinámica del sistema económico capitalista invalida cualquier medida de esta naturaleza. Quienes luchan por la preservación e integridad de los estilos de vida (movimientos regionalistas) y por la transformación de las gramáticas de las formas de vida (movimientos feministas y ecologistas), esto es, todos los disidentes

de la sociedad industrial, dice Habermas, han de oponer la solidaridad al dinero y el poder. El fracaso de esa utopía ha hecho, según Habermas, que los acentos utónicos se desplacen del contento de trabajo al de comunicación. Los movimientos anti-sociedad industrial se unen y luchan; se comunican entre ellos. "En la mayoría de los casos estas luchas permanecen latentes: se mueven en el microámbito de las comunicaciones cotidianas, pero de cuando en cuando se condensan en discursos públicos y en intersubjetividades de nivel superior. En tales escenarios pueden formarse espacios públicos autónomos que después entren en comunicación si se hace un uso autoorganizado de medios de comunicación" (28).

. La insuficiencia de la lucha por la sola socialización de los medios de producción y la consiguiente abolición negativa de la propiedad privada, como si la enajenación fuera sólo el producto de un hecho puramente económico. La simple socialización de los medios de producción no garantiza el desarrollo del individuo como ser libre y universal. La historia de las sociedades poscapitalistas es un ejemplo palpable. Han aparecido ahí nuevas formas de dominio y de control social y siguen manteniendo su estructura jerarquizada y dual con base en el principio legitimador de 'sociedades libres' e 'igualitarias' pero, en la práctica, sin individuos libres. "La abolición de la propiedad privada inaugura un sistema social esencialmente nuevo solamente si los individuos libres, no 'la sociedad', se convierten en los amos de los medios de producción socializados" (29).

En una revolución total que garantice la nueva calidad de la vida, las estructuras de poder no son, por supuesto, intocables. Las transformaciones radicales suponen la desaparición de las estructuras jerárquicas de la sociedad como determinantes de las relaciones de dominio. No hay, ciertamente, sociedad sin Estado ni

Estado sin poder. Ubicados, sin embargo, en la perspectiva de las necesidades radicales, se impone la consideración del Estado y del poder de una forma cualitativamente diferente al poder como dominio. En otras palabras, en relación con la satisfacción de las necesidades radicales, el estado y el poder deben cobrar un nuevo contenido; de lo que se trata es de poner esas dos objetivaciones al servicio de una nueva racionalidad: el desarrollo del individuo y, por ende, de la comunidad. Estado y poder deben de democratizarse con el objeto de que dejen de ser instrumentos de explotación y de opresión.

La democratización del Estado y del poder responde hoy a una necesidad radical de las masas. En el caso de América Latina esto es palpable, como lo ha expresado lúcidamente Pablo González Casanova. "Lo nuevo en México y en América Latina -señaló- no es la combinación de la democracia electoral y de la participativa, sino la forma en que la combinación ocurre sobre la base de una exigencia real y maravillosa: el pueblo quiere el poder...<sup>†</sup> La lucha por la democracia hoy es una lucha por el poder... lo que el pueblo está exigiendo con sus organizaciones más representativas y lúcidas es mejorar los sistemas de poder y su posición en ellos. No quiere sólo espacios políticos en un vacío de poder. Quiere por lo menos una parte del poder. A veces se conforma con ir tomando parcelas, territorios de poder. Y cuando se lo niegan, como ocurrió en Nicaragua-quiere todo el poder y lo obtiene- como en Nicaragua, o con tregua o sin tregua quiere el poder, como en El Salvador o Chile" (30).

En una sociedad socialista democrática de contenido, aunque socialismo y democracia no sea mas que una tautología, el ejercicio del poder no puede concebirse en términos de dualismo: gobernantes-gobernados, jefe-súbdito, etc., sino como participación autogestionaria de todos a partir de la discusión y el debate que

<sup>†</sup> El subrayado es nuestro

permitan llegar al consenso. Este planteamiento no hace sino llevarnos de nuevo al concepto de necesidades radicales entendidas como proyecto, dado que el poder como autogestión no es un asunto que pueda lograrse de la noche a la mañana, sino que es un proceso de larga duración porque su consecución y ejercicio demandan la transformación simultánea del individuo.

Lo anterior incluye, por supuesto, un replanteamiento de las tareas correspondientes a cada una de las instancias socializadas: familia, escuela, iglesia, medios de comunicación, etc. Agnes Heller se pregunta con razón "¿Cómo imaginar el desarrollo del consenso si los ciudadanos del Estado no están acostumbrados, desde su infancia, a participar activamente en las decisiones comunitarias, a discutir racionalmente?" (31). Debemos aclarar al respecto que no se trata aquí de caer en el educacionismo, vale decir, de pretender hacer de la educación la panacea de los problemas sociales, sino de la formación y del desarrollo de la conciencia individual, con un contenido crítico, a partir de la imposibilidad de encontrar satisfactores a las necesidades radicales dentro de las actuales sociedades jerárquicas fascinadas por el ejercicio patológico del poder, para adherirse conscientemente a la lucha por la superación de esas estructuras.

Una muestra de esa fascinación patológica por el poder como dominio, pero también del despertar de la razón crítica y de la praxis revolucionaria de un sector cada vez más amplio de cristianos que conciben el poder en otros términos, la encontramos en la Iglesia-institución. Tomamos este caso como ejemplo, debido a la importancia del papel que esa institución sigue desempeñando en nuestros países de América Latina, cuyos regímenes son legitimados por las altas jerarquías eclesióásticas a través de su influencia sobre las masas cristianas, mayoritarias aún en este continente.

El teólogo Brasileño Leonardo Boff, en su libro Iglesia: carisma y poder, a raíz del cual ha sido acremente censurado y castigado por las autoridades religiosas de su iglesia, hace ver cómo toda institución está ligada al poder y tiende a ontocratizarse<sup>+</sup>, esto es, "a transformarse en sistema de poder y de represión contra la creatividad y la crítica" (32). Es lo que sucedió a la Iglesia-institución que, a partir de Constantino no sólo no cambió el orden preexistente de poder, sino que lo asumió y se adaptó a él abandonando así el contenido revolucionario del Evangelio. Con el tiempo este poder se absolutizó a tal grado que la Iglesia-Institución ha pretendido siempre que "la razón abdique de su función crítica para ser mero instrumento del sistema"(33). (Por cierto, no han faltado teólogos que han resaltado el paralelismo entre la centralización y absolutización del poder en la Iglesia y en el Partido Comunista de la Unión Soviética).

Ante una situación así parecería que nada se puede hacer. Con todo el poder, aun el de la Iglesia-institución, presenta resquicios en los que puede florecer la crítica e incubar la protesta. Es lo que está sucediendo con la llamada Nueva Iglesia que ha empezado a surgir, desde hace algunos años, en las zonas periféricas de los países del Tercer Mundo y particularmente en América Latina. Los sectores cristianos (estudiantes, campesinos, obreros, capas medias, indígenas, profesionistas, etc.) que van tomando conciencia de sus necesidades insatisfechas en el seno de la Iglesia aliada a las estructuras de poder, o hecha poder ella misma, crean, a partir de un análisis de la realidad, sus propios espacios u organizaciones, Comunidades Eclesiales de Base, en los que se encuentran "la verdadera creatividad y libertad frente al poder" y releen su fe no con los ojos del Centro de poder, sino con los de quien se ubica al margen del poder-dominio y se coloca en la línea del poder-servicio.

+ El subrayado es nuestro.



Las acciones represivas del Centro no se hacen esperar; y surge el conflicto: La base escucha al centro "para cuestionarse acerca de la verdad de su propia interpretación evangélica; pero, en caso de estar crítica y profundamente convencida de su camino, deberá tener el coraje de ser desobediente" (34). El poder de la Iglesia-institución, que ella postula como de origen divino, está siendo hoy fuertemente cuestionado no desde los centros de poder internacional, sino desde los países de la periferia y, más aún, no desde los sectores o clases ilustradas que se postulan cristianas, sino desde los grupos de base -independientemente de la clase o estrato social a que se pertenezca- que con su praxis demandan la desaparición de las estructuras jerárquicas y duales: Iglesia-mundo, sacerdote-laico, varón-mujer, religión-política, etc. A pesar y por encima de las disposiciones autoritarias de la Iglesia-institución los grupos cristianos formados críticamente no rehuyen el conflicto y, desde su fe, dan su aporte a la lucha contra el sistema de privilegios imperante en sus respectivos países de América Latina.

El poder no es todopoderoso; tiene también sus puntos débiles que es necesario atacar para desmontar el aparataje represivo que impide a los ciudadanos la toma de decisiones por consenso.<sup>+</sup> El camino por la formación crítica de la conciencia para llegar a este punto es largo, pero un sector de la sociedad lo está intentando porque frente al fracaso, al menos parcial, de las últimas experiencias revolucionarias históricas, aumenta la convicción de que "sólo podremos decidir en conjunto si aprendemos a vivir los unos con los otros" (35).

Frente a la mutilación y fragmentación del individuo y de la sociedad propiciadas por cualquier tipo de sociedad jerárquica, resulta prioritaria la lucha por la transformación de las rela-

<sup>+</sup> Foucault habla de los "puntos de resistencia" que operan a lo largo del tejido social en forma paralela a las relaciones de poder y que hacen posible la revolución (Foucault, Michel.- Historia de la sexualidad: 1, La Voluntad de saber. Siglo XXI, Editores, México, 1984, pp. 116-118).

ciones sociales que mantienen enajenadas las formas de vida, una lucha que tenga como objetivo último la construcción del socialismo.

El socialismo con las características antes reseñadas permitirá la recomposición de la sociedad y el individuo fragmentados, pues supone la superación de la enajenación que a través del desarrollo del sentido de tenencia, esto es, de las necesidades enajenadas de posesión, de poder y de ambición, mantiene secuestrados los sentidos físicos y espirituales del hombre. En el comunismo, por el contrario, "el hombre se apropia su ser omnilateral de un modo omnilateral y, por tanto, como hombre total. Cada una de sus relaciones humanas con el mundo, la vista, el oído, el olfato, el gusto, la sensibilidad, el pensamiento, la intuición, la percepción, la voluntad, la actividad, el amor, en una palabra, todos los órganos de su individualidad, como órganos que son directamente en su forma órganos comunes, representan, en su comportamiento objetivo o en su comportamiento hacia el objeto, la apropiación de éste; la apropiación de la realidad humana, su comportamiento hacia el objeto, es la confirmación de la realidad humana" (36).

Frente al hombre fragmentario del régimen de producción capitalista, un hombre egoísta, se erige el hombre total del comunismo o de la sociedad de productores asociados, un hombre humano, es decir, societal, que goza sensualmente porque sus "sentidos y cualidades se han hecho humanos, tanto subjetiva como objetivamente... La necesidad o el goce han perdido por tanto, su naturaleza egoísta y la naturaleza su mera utilidad, al convertirse ésta en utilidad humana" (37).

El hombre fragmentario es un ser dual; en él se contraponen materia y espíritu, razón y sentimiento, imaginación y realidad, sociedad e individuo; es, en todo caso, el hombre de dos reinos, para usar el título de la película de Fred Zinneman, que gusta

y desgasta día a día su existencia ante el conflicto, y la consiguiente tensión, provocado por ese dualismo. El hombre total, por el contrario, tiende a ser un hombre unitario en cuanto que barrunta o explicita claramente la artificialidad del conflicto y la irracionalidad de la tensión que genera. La realización de esa tendencia, lo natural en una situación normal, será sólo posible en un período histórico y en una sociedad que permitan el desarrollo de comunidades integradas por individuos capaces de decidir por ellos mismos y plenamente articuladas entre sí. El hombre total entiende: contra el exacerbado racionalismo, que "el corazón tiene sus razones que la razón no comprende"; contra el realismo positivista, que la imaginación es "la loca de la casa" y contra el espiritualismo irracional, que el hombre es "un espíritu encarnado". En suma, el hombre total es aquel de quien dijera Pascal que "el hombre supera infinitamente al hombre".

La recomposición radical del hombre, la vuelta a su universalidad, supone pues la reapropiación de su capacidad para objetivar se a través de lo que hace, esto es, que el hombre llega a ser hombre rico cuando se relaciona humanamente con su mundo objetivo. Tal es el sentido de la comunidad como necesidad radical para que el individuo de la especie coincida, se conforme con el género, se autorrealice como ser natural social, gracias a la interacción y la comunicación. "La actividad social y el goce social -señala Marx- no existen, en modo alguno, solamente en forma de una actividad común directa y de un directo goce común, aunque la actividad común y el goce común, es decir, la actividad y el goce que se manifiestan y exteriorizan directamente en la comunidad real con otros hombres, se harán sentir siempre allí donde aquella expresión directa de lo social tenga su fundamento y sea adecuada a su naturaleza en la esencia de su contenido" (38).

¿Cómo alcanzar la superación positiva de la enajenación de la sociedad fragmentada y del individuo mutilado y fragmentario? La lucha por la elevación de los salarios, por la expedición de medidas legislativas que consagren algunos derechos de los individuos y por la socialización de los medios de producción ha demandado un costo social incalculable y la realidad objetiva ha terminado por imponerse siempre sobre la acción subjetiva; aun cuando ésta haya sido coronada por el éxito, éste ha sido siempre transitorio y aparente. Las relaciones sociales enajenadas han obtenido la victoria sobre la victoria política ahí donde ésta se ha dado. Aun en los casos en los que la lucha ha contado con la participación activa y consciente de las masas, llegado el triunfo con la toma del poder y sus primeros disfrutes, el desengaño llega de nuevo a partir del reflujo de esas mismas masas y de la vuelta a la normalidad de su vida cotidiana anterior.

La vida cotidiana había sido, y sigue siendo en esos momentos de triunfo, un terreno ignorado por su pequeñez tanto por la filosofía y la antropología como por la política. Desde una mirada retraspectiva se descubre claramente su importancia e influencia sobre las esferas superiores de la actividad humana: economía, política, cultura. El dejar intocada la vida cotidiana permite un nuevo reforzamiento del poder, con la consiguiente jerarquización y dualismo de la sociedad en su conjunto. Las aspiraciones a la realización del hombre total, del hombre nuevo, cede de nuevo su lugar a la realidad del hombre fragmentario, mutilado. El sistema de necesidades permanece intacto y, desde el nuevo poder constituido, se promete repetidamente que éstas serán satisfechas en un futuro inmediato. Sin precisar los tiempos, el incumplimiento de la promesa hace aparecer nuevas expectativas cuyos portadores son acusados de revisionistas.

De esa manera, podemos afirmar que no toda revolución política

trae consigo necesariamente una revolución social como lo demuestra, por ejemplo, el caso de la Revolución Francesa o la Revolución Rusa, aunque también lo contrario es cierto, a saber, que no toda revolución social implica una revolución política como fue el caso del cristianismo. Revolución política y revolución social son, por separado, condiciones necesarias pero no suficientes. La suficiencia de una y otra dependerá de su acompañamiento mutuo.

La lucha por la superación positiva de la enajenación supone ciertamente las medidas y acciones políticas, tanto más válidas en aquellas formaciones sociales en las que las posibilidades de encontrar satisfactores, no ya a las necesidades radicales sino aun a las necesidades existenciales y cuantitativas, son nulas o escasas. En tales condiciones la revolución política se impone como una necesidad impostergable; oponerse a tales medidas es simplemente ahistórico y fuera de toda proporción. Vale aquí el refrán de que 'primero es ser y después cómo ser'. Con todo, el cómo ser es igualmente importante que el ser, porque implica el modo de vida. La satisfacción plena de sólo las necesidades cuantitativas puede ser tan frustrante y enajenante como la situación anterior. En ambos casos el hombre es considerado sólo como un ser físico con puras necesidades cuantitativas; de ahí por qué lo relativo del concepto 'países desarrollados-países subdesarrollados'; en unos y otros las necesidades radicales quedan insatisfechas.

Por lo anterior, y desde una perspectiva de las necesidades radicales, hemos de plantear la urgencia de que toda revolución política sea acompañada de una revolución social, es decir, de una transformación de las formas de vida de los individuos. "No es solución -sostiene Agnes Heller- querer transformar primero el mundo y los sistemas institucionales creyendo que nuestra personalidad cambiará automáticamente, así como no es racional pensar que cambiando nuestra personalidad el mundo podrá transfor-

marse después. Estos dos procesos sólo pueden realizarse sincrónicamente y, quiero subrayarlo, de forma espontánea" (39).

La toma del zócalo por los ejércitos campesinos villistas y zapatistas, los asaltos al Palacio de Invierno, al Cuartel Moncada o al Bunker de Somoza no suceden todos los días, pero ahí donde esto tenga lugar, las masas y sus legítimos representantes no han de caer en la fascinación del poder, movimiento importante dentro del proceso revolucionario porque hace posible la emancipación política, pero al mismo tiempo insuficiente porque no garantiza per se la emancipación humana. Más que la primera, esta última ha de entenderse como un proceso "lento y molecular" en el sentido de su permanencia y continuidad antes y, con mayor razón, después de la toma del poder.

Vistas así las cosas, la política ocupa y desempeña un papel vicario, una mediación, en relación a la revolución de los modos de vida tal como éstos aparecen en la vida cotidiana y como repercuten en las esferas superiores de la actividad humana. Sólo la revolución social total pondrá de cabeza a la actual sociedad jerarquizada y dual y revolucionará y restructurará radicalmente las necesidades, anteponiendo la calidad a la cantidad, los fines a los medios, el ser al tener, etc. esto es, someterá las necesidades cuantitativas a las cualitativas y con ello, la particularidad quedará sometida también a la individualidad para conformar al hombre rico en su universalidad.

Puede argüirse que las afirmaciones aquí formuladas son, desde el punto de vista de la ciencia, utópicas y que no se dan las condiciones objetivas para llevar adelante tales propuestas. Es cierto. Hay utopía. Pero bien dice Habermas que "cuando los oasis utópicos se secan, se difunde un desierto de trivialidad y de desconcierto" (40). ¿Por qué la utopía, como aquí la hemos venido en

tendiendo, y el sueño, el anhelo y la ilusión han de ser siempre enajenación? La ciencia, y la razón calculadora e instrumental que la sustentan, no es utopía y, sin embargo, ¿a qué extremos de enajenación ha llevado a los hombres? Los planes estilo Camelot, los proyectos como el de Iniciativa de Defensa Estratégica (SDI) o Guerra de las Galaxias son producto de este tipo de ciencia que se ha vuelto contra el hombre. En cuanto a las condiciones objetivas, los individuos han de ir creándolas a partir del momento en que se decidan a vivir comunitariamente una vez que hayan configurado y seleccionado su propia concepción del mundo en orden a una transformación radical de la realidad, mediante su participación política.

No se trata, por supuesto de acabar con la ciencia, pero sí de pensar en una nueva científicidad animada por una buena dosis de utopía radical y sustentada en una razón crítica que promueva y libere al hombre. Esta nueva científicidad que sugerimos debe ser también radical y emparentarse con la poesía. Tan importante puede ser, en determinadas circunstancias, la intuición del poeta como la hipótesis del científico.

Sobre el tema que nos ocupa, en palabras del poeta: "No hay soledad inexpugnable. Todos los caminos llevan al mismo punto: la comunicación de lo que somos. Y es preciso atravesar la soledad y la esperanza, la incomunicación y el silencio para llegar al recinto mágico en que podemos danzar torpemente o cantar con melancolía; mas en esa danza o en esa canción están consumados los más antiguos ritos de la conciencia; la conciencia de ser hombres y creer en un destino común" (41). En palabras del científico: "la substancia propia, la más antigua tendencia de la conciencia excedente se expresa en intereses emancipatorios" que se resumen en "la elevación del individuo el plano de la vida comunitaria de la sociedad" (42).

¿Cuál es un programa de la utopía radical, que puede ser recogido por los agentes y medios de comunicación popular, para alcanzar la comunidad y con ello la comunicación dialógica sin dominio? Es un programa de lucha contra la enajenación de las relaciones sociales. De nuevo el poeta (43) tiene la palabra:

. Nuevas relaciones de producción en las que la sociedad "resuelva las necesidades de la vida y las necesidades determinen la producción".

. Nuevas formas de trabajo en las que el hombre objetive su esencia como trabajador y que "sea repartida la riqueza nacional todos por igual".

. Nuevas formas de ser y de vivir en las que el hombre pueda libremente danzar, cantar, llorar, reír, soñar, hacer cultura, porque "Uno no vale por lo que quita, sino por lo que da a los demás". "La vida es subversiva" y "El amor es el agitador".

En suma:

"Un régimen social justo que  
 asegure que jamás retornará  
 el régimen de la desigualdad social"

Porque, y tal es el sentido de la comunidad como necesidad radical:

"No hemos nacido para ser peones  
 ni para ser patrones  
 sino para ser hermanos  
 sino para ser hermanos hemos nacido.



La teoría de Marx permite ver el sentido profundamente humano que tendrá la sociedad futura que él llama socialismo o sociedad de productores asociados que todavía no es, pero debe ser. Marx nunca empleó el término utopía para aplicarlo a sus teorías en el sentido en que lo habían entendido los utopistas anteriores o con temporáneos suyos. Con todo, podemos decir que el elemento unificador de los distintos conceptos de trabajo que él plantea es la intencionalidad crítica que conlleva cada uno de ellos y que es planteada desde un ideal, como utopía radical en este caso, que por partir de lo real permite fundamentar y servir de guía a la praxis humana para transformar la realidad. De ahí la factibilidad de la alternativa: la respuesta a la sociedad basada en relaciones de subordinación y competencia, esto es, de dominación, está en la sociedad de -socios fincada en relaciones de asociación con vínculos de cooperación, en la que el hombre es rico por lo que es y porque se relaciona humanamente con su mundo.

Sobre el carácter utópico de la teoría marxiana, Heller señala: "Engels ha hablado orgullosamente de la evolución del socialismo de la utopía a la ciencia. Hoy no puede negarse que esa ciencia contiene no pocos elementos utópicos. Pero como ha escrito Ernst Bloch, existen utopías productivas e improductivas. Aquello que en las ideas de Marx sobre la 'sociedad de los productores asociados' y acerca del sistema de necesidades de los individuos asociados es en tantos aspectos utópicos si lo referimos a nuestro presente y a nuestras posibilidades de acción, no por ello es menos productivo: instituye una norma con la que podemos medir la realidad de nuestras ideas y su valor, mediante la que podemos determinar la limitación de nuestras acciones: expresa la más bella aspiración de la humanidad madura, aspiración que pertenece a nuestro ser" (44).

## CONCLUSIONES

El Renacimiento rescató el valor de la individualidad. Esta expresaba el conjunto de procesos sociales que daban inicio a una nueva época histórica. La Revolución Francesa, por su parte, hizo hincapié en este punto y logró plasmar jurídicamente los derechos del hombre y del individuo. Sin embargo, al consolidarse la producción capitalista, el valor de la individualidad se convirtió en individualismo al privilegiar el mundo y los valores privados del hombre abstracto, aislado, separado, de su mundo exterior.

El capitalismo, en efecto, magnifica al máximo la autonomía del individuo y el éxito personal y las sociedades poscapitalistas impiden la libertad y segan la autoconfianza del individuo al hablar de sociedad en abstracto. En el primer caso, el individuo aislado; en el segundo, la colectividad. En ninguno de los dos el individuo social. Distinta manifestación del mismo proceso de enajenación. Nada de individualidad social ni de reciprocidad. Ni una ni otra existen si no hay confrontación y respeto, a partir de una relación consciente, con la autonomía de lo otro. Impedido en ambos casos para desempeñarse como individuo social, menos lo podrá hacer como individuo comunitario.

¿Cuál sería, ante esta situación, el papel de los individuos y grupos preocupados por hacer comunicación popular en México?

. Uno de los partidos de izquierda en México, lanzó, en la última campaña electoral, la siguiente consigna: "Arriba los de abajo". Parafraseando esta consigna quisiéramos afirmar aquí que quienes hacen y promueven la comunicación popular han de considerar

como tarea prioritaria contribuir a la superación positiva de la enajenación y a la emancipación humana empezando por poner arriba lo de abajo, esto es, lo que afirma al hombre como tal, pero que en las condiciones actuales está oprimido: el trabajo, la individualidad, la vida cotidiana, las necesidades radicales, etc.

Está oprimido. Pero aun en esas condiciones de enajenación, y quizás por ello, hay espacios abiertos y fértiles, y una carga espiritual que Bahro llama conciencia excedente, suficientes para suscitar los ideales reales, de los que habla Agnes Heller, es decir, los individuos capaces de pensar y actuar como si vivieran en una sociedad democrática de contenido. Tal conjunto de ideales reales, cada vez en mayor número, y con su respectivo ideal por superar la insatisfacción de la vida cotidiana, son quizás el equivalente actual a lo que los profetas del Antiguo Testamento llamaban el resto de Israel: individuos fieles a sus ideales en medio de los conflictos y contradicciones que les plantea un ambiente adverso.

Afirmamos, por ello, que sólo el individuo está capacitado para llevar adelante la empresa de luchar por la superación de la enajenación, pues le implica riesgos y conflictos y sólo él tiene motivaciones superiores a las estrictamente particulares. Sólo el individuo está capacitado para hacer de su trabajo no un medio para su autoconservación y subsistencia física, sino un fin en sí, su primera vocación y necesidad. Sólo el individuo autoconsciente lucha por un trabajo que le permita objetivarse no sólo como homo economicus, sino principalmente como hombre que trabaja y juega, que ríe y llora, que sueña, se ilusiona y crea. Sólo el individuo entiende que de lo que se trata no es sólo de vivir mejor materialmente, aunque en el contexto de los países del Tercer Mundo ésta es una urgencia inaplazable, sino de

humanizar la vida en su conjunto a partir de la satisfacción de todas las necesidades de manera que pueda alcanzar su pleno desarrollo universal.

Consideramos entonces que la revolución no consiste exclusivamente en las transformaciones del mundo objetivo, sino que abarca también, y en forma simultánea, y radical, la transformación de los sujetos desde su misma vida cotidiana. Desde ahí, la lucha se ha de centrar contra toda forma de propiedad privada y apropiación sea en el terreno de la economía, de la ciencia, del arte y de la misma sexualidad.

Consideramos que la tarea de cada individuo y grupo social empeñados en la transformación radical de la sociedad exige de ellos como primer paso, pero sólo como tal, la comprensión clara del alcance del trabajo enajenado, en su aspecto de trabajo asalariado, fuente y origen de las relaciones sociales reificadas. Tal comprensión ha de llevar al convencimiento de la necesidad y urgencia de una lucha constante y permanente en orden a la humanización del proceso de trabajo, como conditio sine qua non de las relaciones interhumanas de asociación con vínculos de cooperación y solidaridad.

Sólo el trabajo productivo, esto es, libre, es susceptible de ser gozado y de convertirse para el hombre en actividad vital. En él el hombre puede desarrollar armónicamente todas sus potencialidades, elegir libremente las actividades de su preferencia en orden a crear mayor riqueza social, a sentirse comprometido activamente en todo su ser como productor y consumidor. Es el trabajo como un fin en sí el único camino para desatar las fuerzas oprimidas y reprimidas hasta ahora en el hombre: la creatividad, la imaginación, el llanto del varón, la capacidad de lucha de la mujer, etc. y para objetivarse como individuo li

bre y universal. Pero juntamente con la reconstitución del trabajo se requiere también la reconstitución de las relaciones sociales que permitan la aparición de nuevos modos de vida y nuevas formas de hacer cultura; el arte, la ciencia, los contactos sociales, las relaciones sexuales como origen, y consecuencia a la vez, de una vida cotidiana no enajenada, rica, auténtica, en la que el hombre pueda comunicarse también libremente, sin prejuicios y ambiciones, con el otro hombre. Sólo nuevos modos de vida reconstituirán al hombre fragmentario y aislado y le darán la posibilidad de desplegar su esencia humana.

El desarrollo de esos nuevos modos de vida requiere de comunidades elegidas libremente por el individuo, respetuosas de la forma en que éstos desean realizar sus valores, comprometidas políticamente, en revisión y renovación permanente y articuladoras de la sociedad en su conjunto. En ellas el individuo puede desarrollar, en mayor o menor medida su multilateralidad, dependiendo de cada comunidad, y establecer relaciones de asociación con vínculos de cooperación con el otro. No se trata, pues, de cualquier tipo de comunidades sino de aquéllas cuyo contenido axiológico asegure el desarrollo de la esencia humana del individuo como ser socio-comunitario.

El proceso de transformación simultánea de los mundos objetivo y subjetivo no se da, por tanto, de la noche a la mañana ni se produce en el vacío. Es un proceso lento porque implica ir hasta lo más radical del hombre y de la sociedad, y molecular porque a él se van agregando los individuos conscientes de la situación de opresión que padecen en cualquier sociedad jerarquizada y dual y porque gradualmente se van conquistando espacios en la sociedad. Pero es también un proceso que sólo puede consolidarse cuando y en la medida en que el individuo hace consciente la necesi-

dad de la comunidad que le permita reestructurar su realidad, su mundo, y que le sostenga en sus proyectos personales de vida, en tre ellos el de establecer relaciones verdaderamente humanas y, por tanto, relaciones de comunicación libre y sin dominación, con la naturaleza, con los demás hombres y consigo mismo.

Pero justamente porque el proceso de transformación de los mundos objetivo-subjetivo es de larga duración, que requiere de la actividad autoconsciente del individuo, debe empezar aquí y ahora, desde el interior mismo de las condiciones de enajenación generalizada. Es preciso, por ello, no esperar el derrocamiento del Estado burgués ni la instauración de un nuevo orden social. ¡Que los muertos entierren a los muertos! Simultánea a la lucha política contra las estructuras sociales injustas es la lucha con tra las relaciones sociales reificadas. Ellas son el primer y principal obstáculo para el establecimiento de la comunidad y el gran ruido o interferencia para la comunicación dialógica sin dominación.

. La comunicación popular tiene otra tarea primordial que de be atender. El pueblo hoy, traspasa las clases sociales. No las excluye, pero tampoco se reduce a ellas. Particularmente en los tiempos recientes. Las masas han irrumpido en la historia. Nuevos procesos sociales con nuevos protagonistas. La lucha política por la revolución les pertenece. No es tarea de un puñado de iluminados, ni exclusiva de los partidos políticos tradicionales, ni siquiera de una sola clase social. Es preciso, por ello, tomar en cuenta, el sentido de la historia para abrirse, descubrir y valo rar los símbolos que movilizan a las masas como sujetos de la his toria; símbolos que pueden resultar incomprensibles e inaceptables para quienes conciben peyorativamente a la masa, pero que para ella articulan y dan sentido a su actuar.

Instituciones, partidos, sindicatos, movimientos, y entre ellos las organizaciones que hacen y promueven la comunicación popular, son sólo mediaciones, instrumentos; han de revisar por ello sus contenidos y estrategias de lucha si no quieren verse rebasados por el fenómeno de la irrupción de las masas en la historia. ¿Hasta qué punto la indiferencia del pueblo, de la masa, ante los partidos de izquierda y de otras instituciones no se origina, en buena medida, en la pretensión de éstos de querer encerrarlas en clisés insuficientes para expresar los procesos que ellas desencadenan y las demandas que plantean?

Toda mediación e instrumento político ha de ser permeable a las exigencias de las mayorías, que ahora es la masa heterogénea, cuya movilización depende de su capacidad (de las mediaciones e instrumentos) para articularse con la sociedad civil que, en nuevos movimientos sociales, experimenta día a día profundos cambios culturales. Han aparecido también nuevos espacios de lucha y nuevas formas de organización que sugieren una reestructuración a fondo de las formas tradicionales de acción política de los partidos, movimientos y, en nuestro caso, de los comunicadores sociales.

Ante estas nuevas potencialidades transformadoras, aún no aprovechadas suficientemente, se requiere de la superación de por lo menos tres actitudes arraigadas en ciertos sectores de izquierda en México. Si de lo que se trata es de trabajar con las masas y no sobre o para las masas, es preciso desechar todo dogmatismo que impida abrirse a los demás pretendiendo erigir en única verdad el proyecto propio, sea individual o de grupo; todo proyecto ha de ser sometido a la crítica abierta, franca, permitiendo el debate sobre el mismo, así como su bondad ha de ser validada por la praxis.

En segundo lugar, un trabajo con la masa implica una superación de cualquier maniqueísmo que impida conocer y aceptar, cuando ello sea necesario, el punto de vista teórico y las acciones concretas de los otros sin temor a contaminarse. La asepsia ideológica, política o cultural no hace sino impedir o retrasar la revolución. Si la mira es la llegada al socialismo por la vía de mocrática y no por decreto o por un voluntarismo fuera de la historia, ello requiere de la participación también democrática de las mayorías, como potencial transformador, a partir de la aceptación del pluralismo cultural que debe caracterizar al nuevo movimiento de masas.

Finalmente, pero no por ello menos importante, se requiere también relativizar el inmediatismo entendido como la conquista pronta del poder político para satisfacer de inmediato las necesidades existenciales de las masas. Tal objetivo se da por supuesto. Sin embargo, la revolución social total va más al fondo, a la transformación de los modos de vida y de las relaciones sociales que permita la satisfacción de las necesidades radicales al mismo tiempo que las existenciales. No se trata, entonces, de asaltar el bunker o el palacio de gobierno, aunque tampoco se excluye, sino de ir cambiando simultáneamente la vida. Y desde abajo.

Con todo lo que antecede queremos decir que el control de los procesos sociales debe estar en manos de las masas y no de los dirigentes de los instrumentos y mediaciones de lucha, llámense sindicatos, partidos, Estado y, por supuesto, comunicadores sociales. La masa, el pueblo, no cree ya en "representantes". En tanto no se sumen al movimiento de masas, heterogéneas en sus valores e ideales, corren el riesgo de exponer al instrumento a cometer, por miopía, el mismo error de la Iglesia del siglo XIX, único organismo de masas de entonces. Las masas trabajadoras entendieron



que estaban siendo controladas por una institución que ya no las "representaba"; no al menos en ese momento. Y las masas se fueron: prescindieron de su "vanguardia". El que esta apostasía no se repita con los partidos, sindicatos, comunicadores sociales, etc. depende, en gran parte, de la capacidad de éstos para "arriesgar su vieja existencia como institución por una renovación espiritual" como afirma Bahro.

No son, pues, las declaraciones o las consignas las que determinan el carácter revolucionario de cualquiera de estas medias o de un grupo, estrato o clase sociales. Tal carácter lo determinan, más bien, desde la praxis misma, los contenidos, el grado de conciencia y las necesidades que aquéllos expresan en sus programas. De ello dependerá su credibilidad y ascendiente en las masas.

. Estas consideraciones nos llevan a pensar en tercer lugar, en la pluralidad de la comunicación popular en cuanto a los ideales que encarne, los medios que utilice y los protagonistas que la realicen.

Quienes hacen hoy comunicación popular han de centrar sus esfuerzos no sólo ni principalmente en salvaguardar el patrimonio cultural del pasado: lo popular-indígena-campesino, sino también en leer los valores culturales del presente: lo popular-urbano-masivo. El comunicador ha de hacer tal lectura desde la experiencia viva de las masas, desde la situación y óptica de éstas. Un discurso desde fuera de los procesos sociales protagonizados por las masas, aunque no controlados por ellas, resultará por demás ineficiente y manipulador. Lo primero en cuanto que tendrá poca o nula aceptación por parte del receptor; lo segundo por cuanto pretenderá, por encima de las rectas intenciones del emisor, ejercer control sobre los valores y procesos sociales,

sea de los que se consideran valores de la identidad nacional, sea de aquéllos que se refieren a las masas y nuevos grupos sociales.

Los nuevos grupos, sectores, estratos, tienen cada uno sus propios ideales que los comunicadores sociales han de aceptar sobre la base de que en una revolución radical cabe la pluralidad de ideales y valores cuando éstos se orientan hacia el socialismo, entendido como superación de toda forma de enajenación. Se trata, entonces, de permitir que cada individuo esté en posibilidad de realizar su propio proyecto de vida dentro de una comunidad que influirá después en la totalidad social.

La aceptación de esta pluralidad de ideales por parte del comunicador social exige de él una actitud abierta que se inicia ría con el doble papel de educador-educando. La asunción de ese doble papel supone, a la vez, la superación de cualquier manifestación de dogmatismo, maniqueísmo e inmediatez, así en el discurso como en relación a los medios que utilice. Por lo pronto, el discurso del comunicador ha de ser una exploración-interpelación a lo popular-urbano-masivo y dejarse explorar-interpelar también desde ahí. La idea de Gramsci sobre el intelectual orgánico tendría mucho que decir al respecto.

El comunicador ha de aceptar también la pluralidad en relación a los medios que utilizará en el desempeño de su tarea. Se valdrá de medios propios del grupo a que pertenezca, pero sin excluir tampoco a priori los espacios disponibles y aprovechables en los medios oficiales y privados. Cuestión de discernimiento. Por lo demás, habría que pensar no sólo en los grandes medios tecnológicos, sino también en aquéllos que el pueblo-masa utiliza como canales ordinarios -no necesariamente deformados- para su comunicación: fiestas, danzas, teatro, reuniones infor-

males, etc. plenos de valor simbólico en los que el pueblo plasma, objetiva, su ser.

En cuanto a los protagonistas, la comunicación popular no puede reducirse a una sola clase, sector o grupo sociales. Ella tiene un protagonista plural, esto es, todos aquellos sujetos de los distintos grupos, sectores, clases, estratos, etc. con necesidades insatisfechas; a quienes estén interesados en la emancipación humana a través de la búsqueda de la realización individual de la esencia humana sociocomunitaria y a quienes, en una comunicación democrática, luchan por la transformación radical de la sociedad. Lo popular es hoy lo masivo-heterogéneo, orientado, al menos temdencialmente, hacia la misma meta, que aquí identificamos con el socialismo.

No cabe la menor duda de que la llamada comunicación popular tiene, desde esta perspectiva, una gran importancia para las fuerzas democratizadoras en cualquier tipo de régimen social existente. Su eficacia, hoy, dependerá, sin embargo, de la capacidad de los agentes de comunicación popular para: a) adoptar una actitud abierta, crítica y autocrítica, dispuesta a confrontar los esquemas teóricos con la realidad, principal fuente de conciencia. Por encima de la voluntad de los comunicadores, de sus imágenes y palabras, está siempre la experiencia viva de los hombres. Esta confrontación con la realidad permitirá clarificar y precisar el aparato conceptual de la comunicación popular y sus alcances sociales. b) emprender acciones tendientes a transformar radicalmente las estructuras jerarquizadas y duales de la sociedad con sus relaciones sociales de subordinación y competencia, promoviendo simultáneamente la transformación de los modos de vida desde la esfera misma de la vida cotidiana. c) impulsar todo proyecto que, orientado al socialismo, se presente como una posibi-

lidad para que el individuo se realice como ser socio-comunitario y haga consciente su papel en la historia, independientemente de su pertenencia a un grupo, clase o estrato sociales.

La meta es, pues, una sociedad socialista democrática en la que los hombres puedan desarrollar relaciones de asociación con vínculos de cooperación y solidaridad y en la que la comunicación recupere su propia naturaleza y dinámica dialógica y libre de toda dominación, comunicación que será también popular-masiva en cuanto que quienes la realicen se reconocerán parte del pueblo-masa, y no de una élite. Tal sociedad y tal comunicación todavía no son, pero deben ser. Por el momento, el comunicador ha de dejarse invadir por el entusiasmo concreto que le permita ir haciéndola en route.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

## CAPITULO I.

1. Ferruccio Rossi Landi, El lenguaje como trabajo y como mercado. Monte Avila Editores, Caracas, 1972, p. 52.
2. José Emilio Pacheco, en Aguilera Díaz, Gaspar, La lucidez del desastre, La Jornada Libros, No. 11, México, 30 de marzo de 1985.
3. Antonio Pasquali, Comunicación y Cultura de Masas, Monte Avila, Editores, Caracas, 1976, p. 43.
4. Carlos Marx, Manuscritos económico-filosóficos de 1844, Enlace-Grijalbo, México, 1985, p.p. 158-159.
5. Ibid., p. 159.
6. Agnes Heller, Teoría de las necesidades en Marx, Ediciones Península, Barcelona, 1978, p. 95.
7. Platón, Diálogos, (Teetetes), Editorial Porrúa, México, 1962, p. 301.
8. Susana Becerra y L. Lorenzano, Origen y devenir materialista-histórico de los procesos de comunicación, en Revista de Estudios del Tercer Mundo, Vol. 3, México, 1980, p. 105.
9. Antonio Pasquali, Op. cit. p. 57.
10. Agnes Heller, Para cambiar la vida, Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1981, p. 146.
11. Gabriel García Márquez, La imaginación en la creación artística en América Latina, en Sábado, suplemento cultural de Uno más Uno, México, 4 de agosto de 1984/353.
12. Ibid.
13. María Moliner, Diccionario de uso del español, Gredos, S.A. Madrid, 1971, (Vol. 2).
14. Nicos Poulantzas, Las clases sociales, en Las clases sociales en América Latina, Siglos XXI Editores, México, 1979, p.103.

15. Antonio Gramsci, Literatura y vida nacional, Juan Pablo Editor, México, 1976, p. 240.
16. Gerog Lukács, Historia y conciencia de clase, Grijalbo, México, 1969, p. 74.
17. Agnes Heller, Para cambiar la vida, Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1981, p. 141.
18. Ibid., p. 16.
19. Sobre "verdaderas" y "falsas necesidades" en Revista EL VIEJO TOPO, Barcelona, noviembre 1980, p. 40.
20. Carlos Pereyra, El sujeto desarmado, en Revista El buscón, No. 11/12, México, 1984, p. 29.
21. Máximo Simpson, Comunicación Alternativa: Dimensiones, límites, posibilidades, en Comunicación Alternativa y Cambio Social, UNAM, México, 1981, pp. 117-115.
22. Michel Foucault, Vigilar y castigar, Siglo XXI, Editores, México, 1978, p. 223.
23. Ibid., p. 225.
24. Ibid., p. 201.
25. Ibid., p. 201.
26. Armando Cassigoli, Sobre la contrainformación y los así llamados medios alternativos, en Comunicación Alternativa y Cambio Social, UNAM, México, 1981, p. 37.
27. Ibid., p. 30
28. Gilberto Gimenes, Notas para una teoría de la comunicación popular, en Revista Christus, México, Año 43, No.517,dic.1978,p.25.
29. Elias Canetti, Masa y poder, Muchnik Editores, Barcelona, 1982,p. 13.
30. Ibid., p. 17.
31. Jesús Martín Barbero, Pueblo y masa en la cultura: de los debates y los combates, Universidad del Valle, Cali, Colombia, (mimeo), p. 9.

32. Angel Mercado, Las masas, protagonistas del futuro, en Perfil de la Jornada, México, 10 de abril de 1985, p. 15-18.

33. Ibid., p. 18.

34. Elias Canetti, Op. cit., p. 13.

35. Angel Mercado, Op. cit. p. 15.

## CAPITULO II.

1. Federico Engels, El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre, Publicaciones Cruz, S.A., México, 1977, p. 3'

2. Ferruccio Rossi Landi, El lenguaje como trabajo y como mercado, Monte Avila Editores, Caracas, 1972, p. 21.

3. Carlos Marx, Manuscritos económico-filosóficos de 1844, Enlace-Grijalbo, 1985, p. 82.

4. Platón, Diálogos (Cratilo), Editorial Porrúa, S.A., México, 1979, p.269.

5. Carlos Marx, Op. cit. p. 73.

6. Ibid., p. 76.

7. Ibid., p. 78.

8. Ibid., p. 79.

9. Ibid., p. 80.

10. Ibid., p. 80.

11. Ibid., p. 82.

12. Ibid., p. 82.

13. Henry David Thoreau, Walden, Premiá Editora, S.A. (Col. La nave de los locos), México, 1977, p. 55.

14. Carlos Marx, El Capital, Fondo de Cultura Económica, México, 1978. Vol. I, p. 356.

15. Ibid., p. 367.
16. Ibid., p.p. 546-547.
17. Roger Garaudy, La alternativa, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1973, p. 61.
18. Agnes Heller, Para cambiar la vida, Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1981, p. 161.
19. Jürgen Habermas, en Villanueva, Luis F., Introducción a la Teoría de la comunicación de J. Habermas, en Comunicación y Teoría Social (Antología) UNAM, México, 1984, p. 293.
20. Fritz Pappenheim, La enajenación del hombre moderno, Ediciones Era, México, 1981, p. 99.
21. Jerry Farber, El estudiante es un negro, en El libro hippie Grijalbo, Buenos Aires, 1969, p. 186 ss.
22. Lucien Goldman, Crítica y dogmatismo en literatura, citado por Rodolfo Bohoslavsky en Psicopatología del vínculo profesor-alumno: el profesor como agente socializante, en Revista de Ciencias de la Educación, Rosario, Rep. de Argentina, 1975.
23. Gerard Vincent, El crepúsculo de las Ilusiones, en Le Monde Diplomatique (en español), México, enero 1979 (No. 1, Año I), p.36.
24. Ibid., p. 36.
25. Carlos Marx, Manuscritos... p. 92.
26. Henri Lefebvre, El inventario (Obras...), A., Peña Lillo Editor, Buenos Aires, 1959, p. 149.
27. Agnes Heller, Sociología de la vida cotidiana, Península, Barcelona, 1977, p.19.
28. Ibid., p. 65.
29. Henry D. Thoreau, Op. cit., p. 11.
30. Ibid., p. 223.
31. Agnes Heller, Op. cit. p. 72.
32. Ibid., p. 20.



33. Henri Lefebvre, Crítica de la vida cotidiana (Obras), A. Peña Lillo Editor, Buenos Aires, 1959, p. 277.
34. Agnes Heller, *Ibid.*, p. 97.
35. Jesús M. Barbero, Retos a la investigación en comunicación en América Latina (mimeo), pp. 7-8.
36. M.B. Kedrov y A. Spirkin, La ciencia, Grijalbo, México, 1968, p. 25..
37. Carlos Marx, Manuscritos... p. 126.
38. El capital, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, t.1, p. 514.
39. Carlos Marx y Federico Engels, La sagrada familia, Grijalbo, México, 1967.
40. Carlos Marx, Manuscritos... p. 116.
41. *Ibid.*, p. 117.
42. Agnes Heller, Sociología de la vida cotidiana, Península, Barcelona, 1977, p. 55.
43. Werner Jaegger, Paideia: Los ideales de la cultura griega, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 12.
44. Agnes Heller, El hombre del renacimiento, Península, Barcelona, 1980, p. 402.
45. *Ibid.*, p. 73.
46. Carlos Marx, Manuscritos... p. 81.
47. Luis Lorenzano, Observaciones para una teoría de la comunicación educativa, ILCE, México, s.f., p. 12 (mimeo).
48. Agnes Heller, *Op. cit.* p. 341.
49. Agnes Heller, Para cambiar la vida, Grijalbo, Barcelona, 1985, p. 165.
50. Itsván Mészáros, La teoría de la enajenación en Marx, Era, México, 1970, p. 175.

51. Agnes Heller, Op. cit. p.p. 159-160.

### CAPITULO III.

1. Carlos Marx, Manuscritos económico-filosóficos de 1844, Enlace-Grijalbo, México, 1985, p. 131.
2. Ibid., p. 124.
3. Ibid., p. 82.
4. Herbert Marcuse, Marx y el trabajo alienado, Carlos Pérez Editor, Buenos Aires, 1969, p. 11.
5. Agnes Heller, Para cambiar la vida, Grijalbo-Crítica, Barcelona, 1981, p. 141.
6. Rudolf Bahro, Por un comunismo democrático, Editorial Fontamare, Barcelona, 1981, p. 43-44.
7. Ibid., p. 45.
8. Itsván Mészáros, La teoría de la enajenación en Marx, Ediciones Era, México, 1978, p. 170.
9. Ibid., p. 119.
10. Agnes Heller, La revolución de la vida cotidiana, Editorial Materiales, Barcelona, 1979, p. 199.
11. Rudolf Bahro, Op. cit. p. 45.
12. Agnes Heller, Historia y vida cotidiana, Grijalbo, Barcelona-México, 1972, p. 118.
13. Ibid., p. 66.
14. Sigmund Freud, El porvenir de una ilusión (Obras...), Amorrortu, Buenos Aires, 1982, t. 21, p. 31.
15. Carlos Marx, Tesis sobre Feuerbach (Apéndice), Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 229.
16. Agnes Heller, La revolución de la vida cotidiana, Edit. Materiales, Barcelona, 1979, pp. 53-57.

17. Carlos Marx, Manuscritos... pp. 131-132.
18. Ibid., p. 119.
19. José Vasconcelos, Letanías del atardecer, Clásica Selecta-Editora Librera, México, 1959, p. 15.
20. Agnes Heller, Teoría de las necesidades en Marx, Ediciones Península, Barcelona, 1978, p. 106.
21. Carlos Marx, El Capital, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, Vol. I, pp. 648-649.
22. Agnes Heller, Op. cit. p. 113.
23. Carlos Marx, Manuscritos... p. 160.
24. Ibid., p. 86.
25. Ibid., p. 86.
26. Agnes Heller, Para cambiar la vida, p. 147.
27. Jürgen Habermas, El fin de una utopía, en La Jornada Semanal, Año 1, No. 23, México, 25 de febrero de 1985.
28. Ibid., p. 3.
29. Herbert Marcuse, Op. cit. p. 27.
30. Pablo González Casanova, El nuevo concepto de democracia en América Latina, Sábado, México, 22 de diciembre de 1984.
31. Agnes Heller, Para cambiar la vida, p. 152.
32. Leonardo Boff, Iglesia: carisma y poder, Ensayos de eclesiología militante, s/f, s/l, (para uso interno), p. 94.
33. Ibid., p. 101.
34. Ibid., p. 120.
35. Agnes Heller, Op. cit. p. 152.
36. Carlos Marx, Manuscritos... p. 118.
37. Ibid., p. 119.

38. Ibid., p. 117.
39. Agnes Heller, Op. cit., p. 173.
40. Jürgen Habermas, Op. cit.
41. Pablo Neruda, Discurso pronunciado por el poeta al recibir el premio Nobel de Literatura.
42. Rudolf Bahro, Op. cit. p. 46.
43. Ernesto Cardenal, Canto Nacional, Ediciones Carlos Lohló, Buenos Aires, México, 1973, pp. 49-54.
44. Agnes Heller, Teoría de las necesidades en Marx, Ediciones Península, Barcelona, 1978, p. 158.

B I B L I O G R A F I A

1. Bahro, Rudolf.- Por un comunismo democrático, Ed. Fontamara, Barcelona, 1981.
2. Barbero, Jesús Martín.- Pueblo y masa en la cultura: de los autores y los combates, Universidad del Valle, Cali, Col., (mimeo).
3. Becerra, Susana y L. Lorenzano.- Origen y devenir materialista-histórico de los procesos de comunicación, en Revista de Estudios del Tercer Mundo, Vol. 3, México, 1980.
4. Boff, Leonardo.- Iglesia: Carisma y poder, Ensayos de eclesio-  
logía militante, s/f, s/l, (para uso interno)
5. Canetti, Elias.- Masa y poder, Muchnik, Editores, Barcelona, 1982.
6. Cardenal, Ernesto.- Canto Nacional, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, México, 1973.
7. Cassigoli, Armando.- Sobre la contrainformación y los así llamados medios alternativos, en Comunicación Alternativa y Cambio Social, UNAM, México, 1981.
8. Engels, Federico.- El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre, Publicaciones Cruz, México, 1977.
9. Farber, Jerry.- El estudiante es un negro, en El libro hippie, Grijalbo, Buenos Aires, 1969.
10. Foucault, Michel.- Vigilar y castigar, Siglo XXI Editores, México, 1978. Historia de la Sexualidad, Siglo XXI Editores, México, 1984.
11. Freud Sigmund.- El porvenir de una ilusión (Obras...), Amorrortu, Buenos Aires, 1982, t. 21, p. 31.
12. Garaudy, Roger.- La alternativa, Ed. Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1973.
13. García Márquez, Gabriel.- La imaginación en la creación artística en América Latina, en Sábado No.33, México, 4 de agosto de 1985.

14. Gimenes, Gilberto.- Notas para una teoría de la comunicación popular, en Christus, Año 43 No. 517, México, diciembre de 1978.
15. Goldman, Lucien.- Crítica y dogmatismo en Literatura, citado por Rodolfo Bohoslavsky en Psicopatología del vínculo profesor-alumno: el profesor como agente socializante, en Revista de Ciencias de la educación, Rosario, Rep. de Argentina, 1975.
16. González Casanova, Pablo.- El nuevo concepto de democracia en América Latina, en Sábado, México, 22 de diciembre de 1984.
17. Gramsci, Antonio.- Literatura y vida nacional, Juan Pablo Editor, México, 1976.
18. Grass, Günther.- La libertad regalada, en La Jornada Semanal, Año 1, No. 48, México, 18 de agosto de 1985.
19. Habermas, Jürgen.- en Luis F. Villanueva Introducción a la teoría de la comunicación de J. Habermas, en Fernández Christlieb, Fátima y Margarita Yepes, Comunicación y teoría social, UNAM, México, 1984.
20. El fin de una utopía, en La Jornada Semanal, Año 1, No. 23, México, 25 de febrero de 1985.
21. Heller, Agnes.- Teoría de las necesidades en Marx, Ediciones Península, Barcelona, 1973.
22. Para cambiar la vida, Ed. Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1981.
23. Sociología de la vida cotidiana, Ediciones Península, Barcelona, 1977.
24. El hombre del renacimiento, Ediciones Península, Barcelona, 1979.
25. La revolución y la vida cotidiana, Editorial Materiales, Barcelona, 1979.
26. Historia y vida cotidiana, Grijalbo, Barcelona-México, 1972.

27. Jaegger, Werner.- Paideia: Los ideales de la cultura griega, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
28. Kedrov, M.B. y A. Spirkin.- La ciencia, Grijalbo, México, 1968.
29. Lefebvre, Henri.- Crítica de la vida cotidiana (Obras), A. Peña Lillo, Editor, Buenos Aires, 1959.
30. Lorenzano, Luis.- Observaciones para una teoría de la comunicación educativa, ILCE, México, s/f, (mimeo).
31. Lovera, Sara.- El desafío de un nuevo feminismo, en Perfil de la Jornada, México, 9 de agosto de 1985.
32. Lukács, Georg.- Historia y conciencia de clase, Grijalbo, México, 1969.
33. Marcuse, Herbert.- Marx y el trabajo alienado, Carlos Pérez Editor, Buenos Aires, 1969.
34. Marx, Carlos.- Manuscritos económico-filosóficos de 1844, Enlace-Grijalbo, México, 1985.
35. El capital, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
36. Marx, Carlos y Federico Engels.- La sagrada familia, Grijalbo, México, 1967.
37. Mercado, Angel.- Las masas protagonistas del futuro, en Perfil de la Jornada, México, 10 de abril de 1985.
38. Mészáros, Itsván.- La teoría de la enajenación en Marx, Ediciones Era, México, 1970.
39. Mohner, María.- Diccionario de uso del español, Gredos, S.A., Madrid, 1971.
40. Neruda, Pablo.- Discurso pronunciado por el poeta al recibir el Premio Nobel de la Paz.
41. Pacheco, José Emilio.- En Aguilera Díaz, Gaspar, La lucidez del desastre, en La Jornada Libros, No. 11, México, 30 de marzo de 1985.
42. Pappenheim, Fritz.- La enajenación del hombre moderno, Ediciones Era, 1981.

43. Pasquali, Antonio.- Comunicación y cultura de masas, Monte Avila Editores, Caracas, 1976.
44. Pereyra, Carlos.- El sujeto desarmado, en Revista El buscón, No. 11/12, México, 1984.
45. Platón.- Diálogos (Teetetes), Editorial Porrúa, México, 1962.
46. Poulantzas, Nicos.- Las clases sociales, en Las clases sociales en América Latina, Siglo XXI Editores, México, 1979.
47. Reed, John.- México insurgente, Ediciones Ariel, Barcelona, 1971.
48. Rossi Landi, Ferruccio.- El lenguaje como trabajo y como mercado, Monte Avila Editores, Caracas, 1972.
49. Roth Philip.- De la intimidad y el baluarte (entrevista a Milán Kundera), en La Jornada Semanal, Año 1, No. 43, México, 14 de julio de 1985.
50. Simpson Grinsberg, Máximo.- Comunicación alternativa: Dimensiones, límites, posibilidades, en Comunicación alternativa y cambio social, UNAM, México, 1981.
51. Thoreau, Henry David.- Walden, Premiá Editores, S.A., México, 1977.
52. Vasconcelos, José.- Letanías del atardecer, Clásica Selecta-Editora Librera, México, 1959.
53. Vincent, Gérard.- El crepúsculo de las ilusiones, en Le Monde Diplomatique (en español), No. 1, Año 1, México, enero de 1979.
54. Voorn, Karin Van der y Ben Duine Waarden.- Antimilitarismo, antifascismo y solidaridad con América Latina, en Perfil de la Jornada, México, 27 de agosto de 1985.
55. Woldenberg, José.- La universidad un túnel, en La Jornada, Año 1, No. 350, México, Sábado 7 de septiembre de 1985.