

Marta Rizo García
Coordinadora

Filosofía
y
Comunicación
Diálogos, encuentros y
posibilidades

Directorio

Rodrigo Medina de la Cruz
*Gobernador Constitucional del
Estado de Nuevo León*

José Antonio González Treviño
*Secretario de Educación del Estado
de Nuevo León y Presidente de la
H. Junta Directiva del CECyTE, N.L.*

Luis Eugenio Todd Pérez
*Director General del Colegio de
Estudios Científicos y Tecnológicos
del Estado de Nuevo León (CECyTE,
N.L.)*

Personal del CAEIP

Ismael Vidales Delgado
Editor

Linda Estrada Rodríguez
*Preedición, formatación y
diseño de portada*

Rosa Aidé Pérez Alcocer,
Jessica Alejandrina
González Contreras
*Revisión y corrección de
textos*

Autores

*Marta Rizo García (Coord.)
Leonarda García Jiménez
Vivian Romeu Aldaya
Roberto Aguirre Fernández de Lara
Carlos E. Vidales Gonzáles
Tanius Karam Cárdenas*

Portada

Fotografía de la coordinadora de la obra, Marta Rizo García

Filosofía y Comunicación. Diálogos, encuentros y posibilidades

CECYTE, N.L.-CAEIP, Andes N° 2720, Colonia Jardín
CP 64050, Monterrey, N. L., México. Teléfono 0181-83339476
Telefax 0181-83339649 e-mail: centroinv@gmail.com
Primera edición: mayo de 2012
Colección. Altos Estudios N°. 36

ISBN: 978-607-7516-55-2



Impreso en Monterrey, N. L., México
Distribución gratuita. Prohibida su venta. Se autoriza la reproducción con
fines educativos y de investigación, citando la fuente. La versión
electrónica puede descargarse de la página www.caeip.org

Índice

Presentación / 9

Primera parte: El diálogo entre la filosofía y la comunicación

Capítulo I. El diálogo entre la filosofía y la comunicación. Lecturas y posibilidades. Marta Rizo García / 11

- 1.1 Dos campos de conocimiento en diálogo / 11
 - 1.1.1. Algunas pinceladas sobre la historia del pensamiento filosófico / 12
 - 1.1.2. Breve bosquejo de la historia del pensamiento comunicacional / 15
- 1.2. La comunicación en el espacio filosófico / 17
 - 1.2.1. Lecturas filosóficas de la comunicación / 18
 - 1.2.2. Un apunte sobre la filosofía de la comunicación desde la perspectiva de la ontología y la ética / 25
- 1.3. Los *porqués* de una obra sobre Filosofía y Comunicación / 31
- 1.4. Bibliografía / 36

Segunda parte: Ser, Sujeto, Tiempo y Conocimiento. Exploración de algunos tópicos filosóficos en el campo de la comunicación

Capítulo II. Lo humano como paradigma complejo de la acción interactiva. Una apuesta ontológica para la comunicología posible. Leonarda García Jiménez / 41

- 2.1. Introducción / 41
- 2.2. La información como magnitud básica del cosmos: la interacción como fuerza productora y reproductora de vida / 43

- 2.3. El problema de la palabra metafórica en el humanismo retórico / 49
- 2.4. La propuesta de Vico como vía de aprehensión de la interacción simbólica: la importancia del contexto histórico, la imaginación y el *verum factum* / 52
- 2.5. A modo de conclusión / 57
- 2.6. Bibliografía / 59

Capítulo III. Intersubjetividad y comunicación. El encuentro alter-ego como eje conceptual para pensar la relación entre filosofía y pensamiento comunicacional. *Marta Rizo García* / 61

- 3.1. Presentación / 61
- 3.2. Aproximación histórica al concepto de intersubjetividad. De la intersubjetabilidad trascendental a la intersubjetividad mundana / 62
 - 3.2.1. De la primera Fenomenología a la Sociología Fenomenológica / 66
- 3.3. Comunicación e interacción en el pensamiento de Alfred Schütz / 73
 - 3.3.1. Hacia una definición socio-fenomenológica de la comunicación / 76
- 3.4. Intersubjetividad, comunicación e incomunicación / 78
- 3.5. Cierre sintético / 81
- 3.6. Bibliografía / 83

Capítulo IV. Diálogo y sujeto. Apuntes para una discusión sobre la teleología de la comunicación humana. *Vivian Romeu Aldaya* / 85

- 4.1. Introducción / 85
- 4.2. Sujeto, subjetividad e interpretación: el papel de la comunicación y el lenguaje en la construcción del sujeto / 86
- 4.3. Propuesta conceptual para pensar la naturaleza dialógica de la comunicación humana / 92
- 4.4. Diálogo y autorreflexión. Propuesta para una discusión necesaria / 96
- 4.5. Bibliografía / 98

Capítulo V. Tiempo y comunicación humana. La temporalidad como organizadora de la situación comunicativa. Roberto Aguirre Fernández de Lara / 103

- 5.1. Introducción / 103
- 5.2. Tiempo y comunicación como fenómenos del universo / 103
- 5.3. La reflexión filosófica sobre el tiempo / 106
 - 5.3.1. La experiencia subjetiva del tiempo en la tradición filosófica / 106
 - 5.3.2. La temporalidad en la vivencia subjetiva de la comunicación humana / 109
 - 5.3.3. La averiguación psicológica sobre la vivencia del Tiempo / 110
- 5.4. Tiempo y lenguaje / 111
 - 5.4.1. El Tiempo como organizador de la situación comunicativa humana / 111
 - 5.4.2. La progresión de la temporalidad en el evento de habla / 112
- 5.5. Simetría temporal y variedad estimular en la comunicación humana / 113
- 5.6. Conclusiones / 118
- 5.7. Bibliografía / 120

Capítulo VI. Comunicación, semiosis y conocimiento. Una mirada semiótica y comunicativa a la construcción de conocimiento. Carlos E. Vidales Gonzáles / 123

- 6.1. Introducción / 123
- 6.2. Los fundamentos semióticos para la formulación de un punto de vista particular: el observador, la observación y el conocimiento / 126
- 6.3. Semiótica y Biosemiótica: la semiosis como la base de una forma de observar el conocimiento / 134
- 6.4. Bibliografía / 139

Capítulo VII. ¿Existe un pensamiento latinoamericano de la comunicación? Reflexiones desde la filosofía y la cultura.

***Tanius Karam Cárdenas* / 143**

- 7.1. Algunos ejes temáticos en el pensamiento latinoamericano / 143
- 7.2. El pensamiento latinoamericano en el bosquejo de los enfoques para el estudio de la comunicación / 148
- 7.3. Algo sobre ideales y aspiraciones en el pensamiento comunicacional latinoamericano / 152
- 7.4. Para la discusión / 155
- 7.5. Bibliografía / 159

Acerca de los autores / 163

PRESENTACIÓN

Todo libro tiene una historia. Y éste no es la excepción. *Filosofía y comunicación. Diálogos, encuentros y posibilidades* nace del interés por el ámbito de la teoría de la comunicación, por un lado, y por la necesidad de establecer vínculos entre los estudios de la comunicación y otras áreas de conocimiento afines, por el otro. El origen de la obra está en los trabajos realizados por el Grupo hacia una Comunicología Posible (GUCOM, México) durante el periodo 2003-2009. En estos años, el GUCOM, formado por nueve académicos de universidades de México, España y Colombia, trabajó en la sistematización de la historia del pensamiento comunicacional, así como en la propuesta de construcción de una ciencia general de la comunicación. En el primer frente de trabajo, la denominada comunicología histórica, se propusieron nueve fuentes científicas históricas de la ciencia de la comunicación: la sociología funcionalista, la sociología cultural, la sociología crítica, la economía política, la psicología social, la sociología fenomenológica, la lingüística, la semiótica y la cibernética. La exploración de la sociología fenomenológica, la fuente de corte más filosófico, fue desarrollada por la autora de esta obra, quien ha continuado explorando las relaciones -establecidas o por establecer- entre el pensamiento filosófico y el campo de la comunicación.

El vínculo entre la filosofía y la comunicación no es claro y no ha despertado mucho interés académico en el campo de la comunicación. Ello se ve en la relativamente escasa producción académica sobre este tema. Si bien existen algunas aproximaciones a la denominada Filosofía de la Comunicación, algunas veces equiparada al ámbito de la Teoría de la Comunicación, *Filosofía y Comunicación. Diálogos, encuentros y posibilidades*, se desmarca de esta perspectiva. Y lo hace porque no busca tanto proponer una Filosofía de la Comunicación, sino más bien explorar las

posibilidades de diálogo que presentan los dos campos de conocimiento, la Filosofía y la Comunicación. Así entonces, la comunicación no es vista sólo como objeto de conocimiento filosófico, sino sobre todo como un espacio conceptual y académico que requiere de miradas distintas para complejizar sus propuestas teóricas. Aquí hemos optado por revisar algunas de estas posibilidades, a partir de corrientes filosóficas como la ontología, el existencialismo, las filosofías del diálogo, la fenomenología y la semiótica, y con énfasis en nociones tales como el sujeto, el diálogo, el tiempo y el conocimiento.

Los seis textos que conforman *Filosofía y Comunicación. Diálogos, encuentros y posibilidades*, pueden ser leídos de forma independiente, pues cada uno de ellos presenta una clave de lectura para establecer diálogos entre la Filosofía y la Comunicación. Pero también pueden ser concebidos como una unidad, toda vez que en todos ellos subyace una idea: la necesidad de hacer dialogar estos dos campos de conocimiento con el fin de complejizar el concepto de comunicación, que a menudo ha sido reducido a visiones simplistas que lo asocian únicamente con la comunicación mediada. El interés, por lo tanto, es contribuir a la discusión conceptual en torno a la comunicación humana, y la Filosofía, creemos, ofrece interesantes y sugerentes propuestas para ello.

-Marta Rizo García
México, D.F., mayo de 2012

Primera parte

*El diálogo entre la filosofía y la
comunicación*

CAPÍTULO I. EL DIÁLOGO ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA COMUNICACIÓN. LECTURAS Y POSIBILIDADES

Marta Rizo García

“De todo se puede hacer filosofía:
no hay ámbito de la experiencia que escape a la
reflexión filosófica, y tanto mejor si el campo ya
ha sido arado por una de las ciencias humanas.”

- Pareyson, L. 1998

1.1. Dos campos de conocimiento en diálogo

La relación entre filosofía y comunicación ha sido bastante explorada desde el pensamiento filosófico contemporáneo, y no tanto así desde las llamadas Ciencias de la Comunicación, que en el mejor de los casos han reflexionado teóricamente sobre su propia especificidad como campo de conocimiento y han debatido asuntos teóricos y epistemológicos relacionados con la construcción del saber comunicativo. ¿Es la comunicación un objeto de conocimiento filosófico? ¿Ofrece la filosofía una mirada específica sobre los fenómenos comunicativos? ¿Cómo dialogan las miradas filosófica y comunicativa? ¿Tienen algo en común? Éstas y otras preguntas guían las presentes páginas, en las que se presenta un mapa general en torno a las relaciones entre estos dos campos de estudio: la Filosofía y la Comunicación.

Someter a diálogo dos campos de conocimiento con historias tan dispares es ciertamente riesgoso. La filosofía tiene más de 2000 años de historia; la comunicación escasamente un centenar. La filosofía traspasa las fronteras de su propio campo y se sitúa como un ámbito que va más allá de lo académico y lo científico; su racionalidad es

distinta a la de las ciencias sociales, puesto que su conocimiento es ontológico¹. La comunicación a penas se está institucionalizando como campo académico. La filosofía es reconocida y legitimada como “el arte de pensar”. La comunicación, en el mejor de los casos, es reconocida como un campo de conocimiento cuyo objeto de estudio -la comunicación- es compartido por otros campos de conocimiento, sobre todo vinculados a las ciencias sociales. La Filosofía se asocia comúnmente con las Humanidades, aunque trasciende cualquier intento de ubicación en áreas específicas del saber. La Comunicación se asocia con un saber-hacer empírico, mientras que “la filosofía se presenta como un conocimiento trascendental de la realidad, ya que permite trascender el plano objetivo del ente y, así, comprender el ser y su proyección” (Ure, 2010: 32)².

Esta disparidad obliga a realizar, antes que cualquier otra cosa, un breve bosquejo que permita al lector ubicar sendos campos de conocimiento.

1.1.1. Algunas pinceladas sobre la historia del pensamiento filosófico

Plantear la historia de la filosofía es una empresa inabarcable. Son muchas las versiones que tenemos de ella, muchas las propuestas de organización del pensamiento filosófico en etapas, genealogías, mapas, etc. En este breve bosquejo nos proponemos únicamente ofrecer un mapa general en torno a qué es la filosofía y cómo se ha

¹ En palabras de Ure (2010:31), “La filosofía no es un saber construido sobre el método empírico ni un saber práctico orientado a mejorar estándares profesionales. Se trata de un saber teórico, que por cierto repercute en el modo de vida, pero que se propone específicamente comprender el sentido”. Así, toda vez que el conocimiento de la naturaleza de la cosa es útil en tanto la interpretación del ser requiere la mediación del ente, es viable la pregunta filosófica por la naturaleza de la comunicación.

² La distinción entre filosofía y ciencia queda de manifiesto en la siguiente aseveración de Heidegger (1999:31-32): “La ciencia es conocimiento del ente y no conocimiento del ser”.

desarrollado el pensamiento filosófico a lo largo de su extensísima historia.

El término filosofía viene del griego, de la unión de “*filos*” (amor) y “*sofía*” (sabiduría). De ahí que en términos muy genéricos, la filosofía pueda definirse como el amor a la sabiduría. Sin tomar en cuenta el denominado pensamiento pre-filosófico (situado en China, India y Roma, entre otros lugares), se considera que son los griegos los que por primera vez empezaron a formular de manera profunda preguntas sobre su entorno. La filosofía, desde entonces, se hace preguntas últimas sobre el hombre y el mundo. Preguntas que, al no tener fines pragmáticos (como sí los tienen la mayoría de las ciencias), se convierten en un fin en sí mismas. En este tenor, puede afirmarse que la filosofía es el campo del saber más importante para el ser humano, pues a decir de Francis Bacon, su origen radica en la satisfacción de las necesidades humanas. Como amor a la sabiduría, la filosofía es una ciencia inconclusa, una ciencia que no cesa, que no puede llegar a verdades absolutas, pues está en constante movimiento y cambio. Como ciencia que aspira a la totalidad, la filosofía se pregunta por la existencia, por el conocimiento, por la verdad, por la moral, por la belleza, por la mente, por el lenguaje. Se distingue de la religión y del misticismo por poner al centro los argumentos provenientes de la razón, y se distancia también de las ciencias experimentales porque no investiga de manera empírica ni con fines prácticos, sino con base en métodos *a priori* como la especulación, la interpretación y el análisis conceptual.

Aunque son muchas las clasificaciones que se han planteado sobre las distintas ramas de la filosofía, una de las que goza de mayor legitimidad es la que divide a la filosofía en la metafísica (aquella que busca investigar la naturaleza, estructura y principios fundamentales de la realidad en general); la gnoseología (cuya preocupación básica es el estudio del origen, la naturaleza y los límites del conocimiento humano); la lógica (que estudia los principios de la inferencia válida); la ética (que estudia la moral, la virtud, el deber y la felicidad, entre otros temas); y la estética (el estudio de la belleza). De estas ramas se desprenden

áreas específicas del conocimiento filosófico, centradas en aspectos concretos como la lógica, el lenguaje y la mente, por citar algunos.

Un punto aparte merece la ontología, que como se verá posteriormente, es un área particularmente interesante para comprender los aportes de la filosofía a la comunicación. Y es que plantear el estudio de la comunicación en el nivel filosófico lleva a enfrentarse a cuestiones clásicas y centrales para la ontología, tales como la relación esencia-existencia y sustancia-accidente.

Aunque es prácticamente imposible abarcar a cabalidad la historia de la filosofía, suele considerarse que el pensamiento filosófico ha transitado por, al menos, las siguientes etapas: la filosofía antigua (con Grecia al centro); la filosofía medieval (desde la caída del imperio romano y hasta el Renacimiento); la filosofía renacentista (que se desarrolló entre los siglos XV y XVI); la filosofía moderna (que abarca los siglos XVII y XVIII); la filosofía del siglo XIX (cuyas corrientes principales fueron el idealismo, el existencialismo, la filosofía analítica y la fenomenología, entre otras); y la filosofía contemporánea o del siglo XX (con la continuación de la fenomenología, el estructuralismo y el postestructuralismo al centro)³.

Como veremos posteriormente, es en las filosofías del siglo XIX y las contemporáneas o del siglo XX donde se desarrolla pensamiento en torno a la comunicación y temas afines, con reflexiones sobre el ser y el lenguaje al centro.

³ Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1985), plantea que la filosofía antigua, es decir, el pensamiento griego, desarrolló el pensamiento hasta la idea, mientras que la filosofía medieval y la filosofía moderna o contemporánea (ambas de matriz germánica o cristiana) concibieron al pensamiento como espíritu.

1.1.2. Breve bosquejo de la historia del pensamiento comunicacional

Aunque el campo de la comunicación tiene a penas cien años como espacio académico institucionalizado, no es empresa menor plantear su historia. Y no lo es porque son muchas las versiones que tenemos de él. Por ello, más que presentar una historia del pensamiento comunicacional (que en sentido estricto inició mucho antes de la existencia de la comunicación como espacio académico institucional), presentamos algunas propuestas de formas de organización del pensamiento comunicacional.

La denominación plural “ciencias de la comunicación” pone en evidencia el carácter interdisciplinario de este campo de conocimiento, su construcción con base en objetos que pueden ser mirados por muchas disciplinas. Y entonces, la Ciencia de la Comunicación, ¿no estudia, aborda y comprende el mundo desde un enfoque particular?, ¿no tiene un espacio conceptual que lo distingue de otros campos científicos y a partir del cual genera conocimiento?, ¿es sólo un objeto de estudio que se puede abordar desde varios enfoques? La falta de definición teórica de la ciencia de la comunicación ya se ha puesto en evidencia en varias ocasiones, y desde hace varias décadas. Por ejemplo, según John Peters (1986:528), “la comunicación ha llegado a ser definida no conceptual sino administrativamente. Cada departamento, escuela o universidad recrea el área según su propia imagen. La teoría fracasa como principio de definición, como fracasa también el intento de determinar la comunicación como un objeto distinto”. Esta idea se inserta en el debate acerca de la autonomía y entidad disciplinaria de la comunicación, que tiene su origen en los años sesenta, en las reflexiones de autores como Wilbur Schramm, entre otros. Según Schramm⁴ “la comunicación no es una disciplina académica, en el sentido en que se designa a la física o a la economía, sino más bien una disciplina de encrucijada en la

⁴ Citado en Lazar (1996:5).

que son muchos los que pasan, pero pocos los que se quedan”.

Una revisión de la historia del pensamiento en comunicación pone de manifiesto el carácter fundamentalmente socio-céntrico de esta disciplina, puesto que desde sus inicios ha sido la sociología la que ha jugado un papel primordial en el abordaje de los fenómenos comunicativos. Ya la Escuela de Chicago, durante la primera mitad del siglo XX, desarrollaba un enfoque general de la teoría social, subrayando el papel de la comunicación en la vida social. Sin embargo, ninguno de los *padres fundadores* del pensamiento sobre comunicación forma parte de esta escuela: Paul Lazarsfeld (1944), matemático-sociólogo, principal exponente de la investigación sobre audiencias y efectos de los medios; Kurt Lewin (1958), psicólogo social, estudioso de los problemas de la comunicación de grupo; Carl Hovland (1958), psicólogo experimental, especialista en el estudio de la formación de actitudes; y Harold Lasswell (1948), politólogo, dedicado al estudio de la propaganda y la creación de actitudes colectivas.

La revisión de algunas propuestas de organización del pensamiento sobre la comunicación puede ayudar a comprender cómo ha sido organizado el campo académico de la comunicación en cuanto a sus propuestas teóricas. La constitución fragmentaria del campo académico de la comunicación hace necesario observar dicho campo a partir de sus configuraciones cognoscitivas, es decir, de las estructuras de conocimiento que han organizado su producción académica.

Judith Lazar (1996) apunta directamente a la consideración de las fuentes teóricas que han contribuido a la creación de la ciencia de la comunicación. Según la autora, estas fuentes serían las siguientes: cibernética, antropología, psicología, semiología y estructuralismo. Otra propuesta es la de Bernard Miège (1996), quien considera a la cibernética, el funcionalismo, el estructuralismo lingüístico, la sociología de la cultura y la psicología como corrientes fundadoras del pensamiento comunicacional. Por su parte, Armand Mattelart (1997) considera que la sociología funcionalista está en el

origen de la teoría de la comunicación, sobre todo a partir de los trabajos de la *Mass Communication Research*; también destaca la importancia de la teoría matemática de la información de Shannon y Weaver (1948), la economía política, la teoría crítica, el estructuralismo lingüístico, los estudios culturales y la sociologías interpretativas e intersubjetivas. Otro autor, Robert T. Craig (1999), señala que la comunicación ha sido construida con base en siete tradiciones teóricas: retórica, semiótica, fenomenológica, cibernética, socio-psicológica, sociocultural y crítica.

En las propuestas de organización del pensamiento sobre la comunicación planteadas en el párrafo anterior aparece una primera hipótesis: el pensamiento filosófico en el campo de la comunicación se reduce casi exclusivamente a la presencia de abordajes cercanos a la fenomenología y la hermenéutica.

1.2. La comunicación en el espacio filosófico

La separación entre ciencias y humanidades permea la historia del pensamiento en occidente. La comunicación parece estar en la encrucijada: aunque suele ser ubicada del lado de la ciencia, bebe también de los aportes de las humanidades: “Existe una separación, una distancia, una tensión, entre la Filosofía y la Ciencia desde el siglo XIX, en este dilema de opciones y posturas, la comunicación tiende a caer del lado de la ciencia, pero también cae en ocasiones del lado de la filosofía” (Galindo, 2008:3).

En este tenor, nos parece importante ofrecer un panorama en torno a lo que la filosofía ha planteado sobre la comunicación como objeto de pensamiento. Para ello, en un primer momento retomamos un artículo de Jesús Galindo (2008) en el que el autor revisa la presencia de la voz “comunicación” en varios diccionarios especializados de filosofía, para posteriormente plantear algunas reflexiones en torno al diálogo, real y posible, entre sendos campos de conocimiento. Y en un segundo momento, trazamos algunas rutas de reflexión para pensar la comunicación desde una

óptica filosófica sobre todo proveniente de la ontología, pero también con aportes de la ética.

1.2.1. Lecturas filosóficas de la comunicación

La mayoría de libros sobre historia de la filosofía no le dan un lugar relevante a la reflexión sobre la comunicación hasta bien entrado el siglo XX. Incluso, aún en el siglo XXI hay obras sobre historia del pensamiento filosófico donde la comunicación no aparece como asunto central sobre el que valga la pena hablar (Galindo, 2008).

El autor revisa la presencia de la comunicación en algunos diccionarios de filosofía, con el fin de ofrecer algunas respuestas posibles a la pregunta en torno a si existe pensamiento sobre la comunicación en la historia del pensamiento filosófico.

El primer diccionario referido es el de Ferrater Mora (1984), en el que la comunicación aparece en el apartado dedicado a la filosofía del lenguaje, a la filosofía de la lingüística y a la semiótica. Ferrater Mora aborda los que considera los dos principales aspectos de la comunicación: el lingüístico y el existencial. “Los lingüistas sostienen que toda comunicación es, en el fondo, transmisión de información y, por consiguiente, transferencia de símbolos, de modo que la llamada comunicación existencial tiene que ser asimismo simbólica. Los existencialistas, por otra parte, mantienen que toda comunicación lingüística y simbólica se da dentro de un contexto existencial, dentro de una actitud, de una situación, de un horizonte, etc.” (Ferrater Mora, 1984. Citado en Galindo, 2008:7).

Sobre el aspecto lingüístico de la comunicación, el filósofo profundiza en torno a la comunicación lingüística como sinónimo de la transmisión de información, que tiene, cuando menos, dos formas fundamentales: la semántica y la pragmática. Afirma que la mayoría de filósofos que se preocuparon por la comunicación desde el punto de vista lingüístico se interesaron especialmente por nociones como signo, *denotatum* de un signo e intérprete del signo. Otros

filósofos se interesaron por la naturaleza del discurso y por los posibles tipos de discurso. En lo que se refiere a la visión existencialista de la comunicación, Ferrater Mora toma en cuenta, fundamentalmente, las aportaciones de Karl Jaspers. Según Jaspers, la comunicación existencial se halla en el límite de la comunicación empírica, que se manifiesta en diferentes grados: como conciencia individual coincidente con la conciencia de pertenencia a una comunidad; como oposición de un yo a otro; y como aspiración a una trascendencia objetiva. Así, la comunicación existencial tiene lugar entre seres que son sí mismos y no representan a otros. Sólo en tal comunicación, el sí mismo existe para el otro sí mismo en el mundo. Ser sí mismo no es ser aisladamente, sino serlo con otros sí mismos en libertad.

Otros autores importantes para dar cuenta de las aproximaciones existenciales a la comunicación son Jean Paul Sartre y Martin Buber. Para Sartre, el lenguaje no es un fenómeno sobrepuesto al ser-para-otro: es originalmente el ser para otro, es decir, el hecho de que una subjetividad se experimente a sí misma como objeto para otros. Por su parte, Buber distinguió entre comunicación, comunión y participación: la primera es simbólica y propia de la vida social; la comunión es intrapersonal e implica la reciprocidad en la relación yo-tú; y la tercera es una penetración en la realidad primaria.

Lo anterior da cuenta de que la comunicación no es un tema importante en la agenda filosófica del Diccionario de Ferrater Mora. Las referencias a la comunicación se reducen a algunos comentarios sobre los aportes de la lingüística a teorías sobre la transmisión de la información, por un lado, y al papel de la fenomenología de corte existencialista en la definición de la organización simbólica del mundo social en el que los seres humanos adquieren conciencia de sí y de los otros, por el otro.

El segundo diccionario que retoma Jesús Galindo es el de Nicola Abbagnano (1966). En esta obra se incluye un apartado sobre la comunicación, fenómeno que aparece como indisociable de las relaciones humanas. Afirma el autor que los filósofos usan el concepto de comunicación

para referirse a las relaciones humanas como relaciones de participación recíproca o de comprensión. Por lo tanto, el término viene a resultar sinónimo de co-existencia o de vida con los otros e indica el conjunto de modos específicos que puede adoptar la coexistencia humana, modos en los que queda a salvo una cierta posibilidad de participación o de comprensión. El filósofo rescata una definición de comunicación que no reduce el fenómeno al simple contacto físico.

Para Abbagnano, la importancia de la comunicación en la filosofía contemporánea se debe a tres factores principales: 1) El abandono de la noción romántica de conciencia infinita de sí, en la cual el uso de nociones como espíritu absoluto, que implican la identidad de todos los hombres, inutiliza el concepto mismo de comunicación interhumana; 2) El reconocimiento de que las relaciones interhumanas implican la alteridad entre los hombres mismos y sus relaciones posibles; y 3) El reconocimiento de que tales relaciones no se agrupan en un segundo momento a la realidad ya constituida entre las personas, sino que la constituyen como tal.

Por lo anterior, el concepto de comunicación, afirma Abbagnano, tiene presencia en diversas filosofías, de las cuales se recuperan las de Heidegger, Jaspers y Dewey, tres propuestas cercanas al existencialismo y que, por tanto, se centran en la comunicación como capacidad de relación inherentemente humana. Para Heidegger, el concepto de comunicación debe ser entendido en un amplio sentido ontológico, esto es, como una comunicación existencial. En esta comunicación, los sujetos se construyen unos con otros, y por tanto, la comunicación es, en esencia, el co-encontrarse y el co-comprender (Heidegger, 1962). Por su parte, Jaspers (1958), parte de una crítica de las visiones que sobre la comunicación han propuesto ciencias empíricas como la psicología, la sociología o la antropología. Según Jaspers, éstas se limitan a considerar las relaciones humanas y no las posibles. Y para Jaspers la comunicación es, precisamente, posibilidad de relaciones. Por último, Dewey (1848) comparte con Heidegger y Jaspers que la comunicación constituye

esencialmente la realidad humana; la considera como una forma especial de la acción recíproca de la naturaleza y cree, por lo tanto, que puede o debe ser estudiada a través de la investigación empírica.

El Diccionario de Abbagnano se plantea con un criterio más sociológico. De ahí que el autor aborde el concepto de comunicación desde la aproximación a la coexistencia social, a la vida con los otros. La comunicación aparece vinculada con la interacción, con las relaciones interhumanas, como espacio de posibilidades basado en vínculos horizontales.

El último diccionario revisado por Galindo (2008) es el de Miguel A. Quintanilla (1985). Este diccionario dedica también varias páginas a la voz “comunicación”. En ellas se parte de una primera y fundamental diferencia entre la teoría de la información, donde la comunicación queda reducida a la funcionalidad cuantificable, y la teoría filosófica de la comunicación, donde ésta aparece como algo irreductible por cuanto condicionante de la interacción humana. Afirma el autor que en la Filosofía se sustituye el término general comunicación por su equivalente filosófico, el discurso: pues si el hombre se halla siempre ya en intercomunicación, es en el discurso donde la comunicación del hombre se convierte en comunicación humana propiamente tal.

Quintanilla considera que el proceso de comunicación se constituye en la relación entre un emisor y un receptor sobre la base de una transmisión de información. Comunicar es comunicar información, lo que convierte a todo proceso comunicacional en un proceso selectivo. El emisor ha de elegir unas señales o signos para transmitir su información, y a su vez, el receptor ha de seleccionar la información en una respuesta efectiva correspondiente. Este proceso se verifica sobre el baremo de un vehículo o médium lingüístico. La mediación lingüística es entonces en la condición de la comunicación, que aparece como un procedimiento correlacional de codificación lingüística (*encoding*) por parte del emisor y de decodificación lingüística (*decoding*) por parte del receptor. Pero, para

Quintanilla, más importante para la Filosofía es afirmar que toda comunicación logra su verificación en el descifrado. Descifrar es interpretar, y por lo tanto el proceso de comunicación es un proceso intersubjetivo de interpretación. El código es la mediación objetiva-subjetiva de la comunicación y ello permite formular una teoría crítica del sentido: éste no emerge en cuanto sentido humano (antropológico) en la mera inmediatez irrelata de estímulo-respuesta, sino en su mediación interpretativa o, como diría Peirce, en y por la referencia al código en cuanto regla o norma convencional basada en un consenso y convenio intersubjetivo que define a la comunicación como comunicación específicamente humana. Por último, plantear una teoría crítica de la comunicación genera, según Quintanilla, algunos problemas filosóficos importantes. Si la comunicación se funda en la mediación de unos códigos definidos como convencionales, entonces la propia acción de verdad y lo que ella implica de posibilidad crítica válida también parece tambalearse. La verdad queda revisada como verdad convenida y consentida, interpretada en cuanto tal, es decir, intersubjetivamente verificada: la verdad es tal en la comunicación interhumana y, por tanto, hace referencia esencial a nuestros pactos, querer, deseos y, en última instancia, necesidades; con ello la verdad aparece en su renitencia y la realidad humana como verdad relativa, pero precisamente entonces como objetiva.

El planteamiento de la comunicación que se desprende de las páginas de este diccionario propone una posible teoría crítica de la comunicación como hermenéutica pragmática. Quintanilla descalifica la teoría de la información y aquellas aproximaciones que ven a la comunicación como mera transmisión de información. Partiendo de la relación entre codificación y decodificación, el autor aborda el problema de la interpretación humana, determinante en la comunicación. Para ello, se apoya en la lingüística, la antropología y la semiótica, y plantea una propuesta emancipatoria de la comunicación, donde ésta aparece estrechamente vinculada con la libertad humana.

A partir de la revisión del tratamiento de la comunicación en los tres diccionarios especializados en Filosofía, Jesús Galindo (2008) plantea interesantes consideraciones para poner en diálogo los dos campos de conocimiento. El punto de partida básico para ello es que existe una distancia notable entre el sentido de la comunicación en la filosofía del siglo XX y el pensamiento filosófico antecedente. Otro elemento básico que permea las reflexiones de Galindo es la relación entre las lecturas filosóficas de la comunicación y los tres ejes básicos, en torno a los cuales se estructura la propuesta del Grupo hacia una Comunicología Posible⁵: las fuentes científicas históricas de la ciencia de la comunicación o Comunicología (sociología funcionalista, sociología fenomenológica, sociología crítica, sociología cultural, psicología social, economía política, semiótica, lingüística y cibernética); las cuatro perspectivas epistemológicas (positivismo, fenomenología-hermenéutica, dialéctica y sistémica); y las cuatro dimensiones de la Comunicología (difusión, interacción, expresión, estructuración).

En este contexto, en el diccionario de Ferrater Mora aparecen la lingüística, la semiótica y la cibernética. También tienen presencia de alguna forma la psicología social y la sociología fenomenológica. Por otra parte, aparecen todas las epistemologías, salvo la dialéctica, y las dimensiones comunicológicas de la difusión y la interacción son las más explícitas. La lectura filosófica de la comunicación planteada en este diccionario pone más énfasis en la acción y en el proceso de intercambio de información entre seres humanos. Por su parte, en el diccionario de Abbagnano aparece la filosofía fenomenológica como central, aunque también tienen presencia el pragmatismo y la semiótica. Las epistemologías mayormente referidas son la fenomenológica

⁵ Las propuestas del grupo están recogidas en las siguientes obras, entre otras: 1) Galindo, Jesús (coord.) (2008) *Comunicación, Ciencia e Historia. Fuentes científicas históricas hacia una comunicología posible*, McGraw Hill, Madrid; 2) Galindo, Jesús (coord.) (2011) *Comunicología posible. Hacia una ciencia de la comunicación*, Universidad Intercontinental, México.

y la sistémica. Toda vez que se observa a la comunicación como constructora de la realidad social, la dimensión comunicológica más presente en la obra de Abbagnano es la estructuración, aunque por la referencia a la comunicación como esencia de las relaciones humanas también observamos la presencia de la interacción. La definición de comunicación que emerge de este diccionario pone en el centro a la comprensión, la participación recíproca, la coexistencia y la vida con los otros. Por último, en el diccionario de Quintanilla se aprecia mayor similitud con la propuesta del Grupo hacia una Comunicología Posible. Las fuentes con mayor presencia son la semiótica, la cibernética, la lingüística, la sociología crítica, la sociología cultural y sociología fenomenológica. La epistemología hermenéutica es la más notoria en la lectura filosófica de la comunicación que recupera Quintanilla y las dimensiones comunicológicas más presentes son la interacción y la estructuración.

Las conclusiones a las que llega Jesús Galindo (2008: 34-35) son, de forma sintética, las siguientes: 1) La relación entre comunicación y filosofía debe analizarse en el pensamiento filosófico del siglo XX; 2) La fenomenología existencialista es la corriente que más ha aportado a una lectura filosófica de la comunicación; 3) Existen dos posiciones básicas de la filosofía frente a la comunicación: una filosofía que ensaya una visión de la comunicación en un diálogo directo con el conocimiento de su tiempo, la ciencia, buscando comprensión del asunto a partir de su propia época; y una filosofía que mira a la comunicación desde una tradición que no corresponde a lo contemporáneo, sino que mira lo contemporáneo desde el siglo XIX; 4) En su relación con la comunicación, el lenguaje es el gran tema de la filosofía del siglo XX. Por lo anterior, puede decirse que “el espacio conceptual de la comunicación parece ser una consecuencia de la centralidad del interés del pensamiento filosófico y científico del siglo veinte en el lenguaje” (Galindo, 2008:37).

1.2.2. Un apunte sobre la filosofía de la comunicación desde la perspectiva de la ontología y la ética

“Si bien la filosofía no fue del todo ajena a la problemática de la comunicación, no hay figuras que la hayan tratado de manera articulada y satisfactoria. El existencialismo y la hermenéutica son las corrientes que más se interesaron por la cuestión, intentando destacar el plano ontológico del diálogo” (Ure, 2010:17). He aquí el centro de la cuestión: la mirada filosófica de la comunicación debe ser una mirada que ponga el acento en lo ontológico, en el ser, en la esencia dialógica de lo humano.

Mariano Ure (2010) plantea que existen dos formas de ver filosóficamente a la comunicación: la sociolingüística, también denominada derivada o expresiva; y la ontológica, también conocida como originaria o existencial. En ambos casos, pero de forma mucho más clara desde la perspectiva ontológica, la concepción filosófica de la comunicación trasciende el mero intercambio de significados, para instalarse en una dimensión en la que las personas comprometen su propia existencia. En este sentido, la dimensión ontológica de la comunicación concibe a ésta como el medio para vencer el solipsismo y orientarse en el mundo.

La ontología se ocupa del ser. Y la comunicación sin duda alguna está sujeta al modo de ser. La ontología de la comunicación “se preocupa por revertir el olvido del ser en la práctica comunicativa (...) esto implica indagar si la comunicación cumple el sentido del ser, que quiere entregarse, y si la comunicación, en su realización pragmático-lingüística, cumple su sentido en la orientación hacia el ser” (Ure, 2010: 39).

Junto a los aportes de la ontología, a los que se regresará posteriormente, la filosofía se interesó por la comunicación desde lo que se conoce como filosofía del lenguaje, que puso el lenguaje en el centro de las investigaciones filosóficas para determinar cómo es posible el pensamiento y de qué manera es expresable la experiencia. En esta corriente filosófica existen al menos dos tradiciones,

que a menudo presentan reflexiones encontradas. Por un lado, está la tradición analítica, que se interesa por las reglas de juego para el uso del lenguaje y los mecanismos de fijación de los significados; por el otro, está la tradición de corte existencialista, que por su interés en la exploración de las distintas posibilidades de ser-en-el-mundo tiene sin duda relación con las aproximaciones ontológicas. Interesa, entonces, poner énfasis en esta filosofía del lenguaje de corte ontológico, que concibe al lenguaje como mediador entre el hombre, el intérprete y la realidad. Para Ricoeur (1978), por ejemplo, el lenguaje está abierto al ser en tanto es capaz de indicarlo y comunicarlo a otros. El milagro de la comunicación es factible gracias a que lo comunicado es justamente lo noético, es decir, el ser intencional.

Para las ciencias de la comunicación y la filosofía del lenguaje, afirma Ure (2010), la investigación sobre los procesos comunicativos se reduce al plano lógico-gramatical y, en última instancia, al pragmático. “Hay comunicación, por ende, en la medida en que un contenido conceptual explícito es transmitido de un emisor a un receptor y esto produce un efecto en su conducta (...) sólo es comunicable lo que es codificable, es decir, pensable a través del lenguaje” (Ure, 2010:35). Pero hay que ir más allá, afirma el autor, y concebir como verdadera comunicación únicamente a “aquella en la que los interlocutores se apropian del sentido del ser y de la coexistencia, y no meramente de un contenido inteligible” (Ure, 2010:36).

La perspectiva ontológica define la comunicación existencial como la dimensión de intercambio (entre humanos) que supera lo signico, el interés pragmático y la mera transmisión de experiencias de mundo, para culminar en la maduración ontológica de la persona. En esta definición la relación es central: mi ser yo mismo depende del vínculo con el otro. Como afirma Ure (2010:85), “el hombre se realiza *por y en* la comunicación. Una vez establecido el diálogo originario, posibilitado por el derivado -la conversación-, los hablantes ya no son los mismos. Allí adquieren un plus ontológico”.

Pero, ¿qué hace posible a la comunicación? La respuesta de la ontología es muy clara: la realidad verifica la posibilidad. “Si se produce un intercambio lingüístico y esto repercute en el comportamiento social del individuo, es porque el acercamiento entre los interlocutores era posible. Y, ¿por qué era posible? Porque ambos comparten un *espacio común*” (Ure, 2010:43). Por tanto, la comunicación es posible por la similar colocación ontológica de las personas. El mismo autor señala que “comunicar implica un tránsito, un fluir de uno hacia otro -o de uno hacia muchos e inversamente de muchos hacia uno-, por lo que su entidad consiste en el acto de unir. La comunicación, de hecho, es una circulación: de significados, por un lado, y del ser bajo ciertas condiciones con esos significados, por otro” (Ure, 2010:43).

La principal condición subjetiva que hace posible la existencia de la comunicación es el ejercicio de la alteridad, que implica superar el solo reconocimiento cognoscitivo del otro: implica abrirse al otro, transgredir el propio yo que sale del sí mismo en su involucramiento con el otro. Por lo tanto, para que exista comunicación debe haber apertura ontodialógica de la persona y ejercicio de la alteridad. Ello tiene que ver con la aproximación existencialista propuesta por Buber, para quien la comunicación no es sólo el proceso de emisión y recepción de significados, sino que sobre todo es “el proceso de intercambio de dones personales en el que los interlocutores desnudan su interioridad” (Buber, 1998: 34).

Queda claro, entonces, que la concepción existencial u ontológica de la comunicación se centra en su dimensión originaria. En toda relación de comunicación se produce un encuentro intersubjetivo en el que la interioridad de los participantes es entregada al resto. Allí hay verdadera transmisión, pero a diferencia de lo que proponen las aproximaciones informacionales-lingüísticas y pragmáticas-relacionales, lo transmitido es el ser, por más que para ello sea necesario el soporte del “hacer” y del “decir”. En este sentido, la comunicación existencial es la circulación del ser,

pues “el ser no puede *ser* más que siendo-los-unos-con-los-otros” (Nancy, 1996:19).

Un aspecto básico de este modelo es la interdonación, entendida por Martin Buber como el encuentro intersubjetivo en el que hablante y oyente (yo y tú) desnudan su interioridad y entregan los tesoros más profundos de su ser. Así, lo intercambiado es el ser con el don de uno mismo. O dicho de otra manera, la comunicación se desarrolla entre el yo y el tú, pero lo que circula es el ser. Mientras que “el éxito del nivel lingüístico se mide de acuerdo con el entendimiento, y el del pragmático según la eficacia, en el onto-relacional cuenta la adquisición de un plus ontológico (...) una vez terminado el diálogo los hablantes ya no son los mismos; salen de él transfigurados, reconvertidos ontológicamente” (Ure, 2010:57)⁶.

Siguiendo a Nancy, el plus ontológico adviene cuando el yo descubre y realiza el sentido de la existencia, que no es otro que cumplir el sentido del ser en el nosotros. Dialogar es, por tanto, promocionar al otro. “La interdonación no se cumple allí donde hay asimetría” (Ure, 2010:58).

Las aproximaciones ontológicas a la comunicación tienen antecedentes en las aproximaciones fenomenológicas de autores como Alfred Schütz. El autor, en “Making music together” (1996), afirmaba que la comunicación excede lo lingüístico: comunicar es el acto por el cual el yo transfiere una vivencia, que da lugar a la apropiación de esa experiencia por el tú en su tiempo interno. Pero Schütz no daba cuenta de que el puro intercambio puede darse de forma fría e interpersonal, y en la interdonación, desde la óptica de la ontología, ese intercambio debe ir acompañado del interés por otro. La interdonación, por tanto, no puede realizarse sin la decisión de reconocer al otro, que se concreta gracias a la atención, el respeto y el interés.

⁶ Esta aseveración ya fue realizada por Gadamer, entre otros autores protagonistas del denominado giro hermenéutico en la filosofía. Para Gadamer (1995:230 y ss), “allí donde se logra realmente una conversación, los interlocutores ya no son exactamente los mismos cuando se separan. Están más cerca el uno del otro. Hablar es un hablar-conjunto, y esto crea algo común”.

En los párrafos anteriores se anticipan algunas ideas sobre la relación entre la ontología y la ética. Para la ética, como para la ontología, la comunicación buena es la comunicación verdadera. Puesto que el hombre se realiza *por* y *en* la comunicación, ésta cumple su sentido en la promoción del otro. Su tarea consiste en emancipar, y la emancipación a la que aspira la comunicación buena es la que corresponde a la libertad positiva, es decir, a la libertad para y no a la libertad de (Ure, 2010).

La pregunta ética adquiere peso porque “comunicar es siempre un *riesgo*” (Fabris, 2004:13). “Se puede establecer con precisión cuándo comienza y cuáles son las razones que llevan al yo y al tú a entrar en contacto, pero es imposible prever con plena certeza cuándo acabará o qué dirección tomará. Lo dicho puede ser malinterpretado y, entonces, generar una distancia aun mayor entre los hablantes. Pero también puede esconder una voluntad manipuladora. Con una u otra intención, los resultados de la conversación son impredecibles” (Ure, 2010:125). Por ello, la pregunta ética sobre la comunicación “se interesa por la comunicación acontecida, para apreciar si fue buena o mala, y a partir de allí proyectar las futuras situaciones de habla” (Ure, 2010: 126). El autor afirma que “buena será la comunicación si corresponde a su naturaleza -forjadora de vínculos y no desmanteladora-, a su necesidad -orientada a la intensificación de la relación con el ser- y a sus condiciones -reconocimiento del otro en cuanto otro-.” (Ure, 2010:127-128).

Para analizar si un acto comunicativo es bueno o malo, si alcanza el grado de lo moral o se circunscribe a lo conveniente, hay que tener en cuenta el contenido, la forma y la intención. En la propuesta ética de la comunicación de Habermas, la práctica discursiva tiene que seguir cuatro principios: nadie que pueda hacer una contribución relevante puede ser excluido de la participación; a todos se les dan las mismas oportunidades de hacer sus aportaciones; los participantes tienen que decir lo que opinan; la comunicación tiene que estar libre de coacciones tanto internas como externas, de modo que las tomas de posición

con un sí o con un no ante las pretensiones de validez susceptibles de crítica únicamente sean motivadas por la fuerza de convicción de los mejores argumentos (Habermas, 1999:76).

Así, sólo desde las condiciones subjetivas enunciadas anteriormente y sobre la base de la libertad, “la comunicación deja de ser una herramienta de poder para transformarse en una herramienta de servicio cuando responde a un genuino interés por el otro” (Ure, 2010:265).

Para la perspectiva ontológica, la humanización del mundo no está sujeta a cualquier acto de comunicación, sino al diálogo que conduce al involucramiento, en el cual los interlocutores asumen la respuesta como responsabilidad por el otro. La ontoética, en este tenor, apunta a que el sentido de la comunicación trasciende los bienes sociales obtenibles gracias a los intercambios informacionales con fines pragmáticos para instalarse en la verdad.

En conclusión, la coexistencia, el ser-con-otros, es un encuentro ontológicamente enriquecedor que ayuda a la persona a vencer su soledad y a satisfacer sus deseos de relación, algo que ya fue enunciado por Buber y Jaspers⁷, entre otros autores. En la comunicación se intercambian tanto bienes sociales como bienes ontológicos: los primeros pueden ir orientados al entendimiento; y los segundos tendrían que ver con la personalización, atendiendo a la propuesta de la comunicación ontológica, que pone el acento en la presencia del ser en la comunicación.

⁷ Según Jaspers (1958:458), “la sumisión del otro por obediencia a mí no me deja encontrarme a mí mismo; su dominio sobre mí, tampoco. Sólo en el mutuo reconocimiento llegamos a ser ambos nosotros mismos. Sólo juntos podemos alcanzar lo que cada uno quiere alcanzar”.

1.3. Los *porqués* de una obra sobre Filosofía y Comunicación

La comunicación está en todo, acompaña todo tipo de actividad humana. Allí donde esté el hombre, habrá comunicación. Por lo tanto, es válida y pertinente la pregunta filosófica sobre la comunicación, y como ya se ha mostrado en el apartado anterior, la filosofía es capaz de brindar un significativo aporte a la comprensión del fenómeno comunicativo. Por ello mismo, es válido y pertinente ofrecer una mirada reflexiva en torno a las relaciones entre los dos campos de conocimiento que dan título a esta obra. A continuación, los antecedentes que justifican tal pertinencia.

El Grupo hacia una Comunicología Posible trabajó de 2003 a 2009 con la intención de fundamentar una ciencia de la comunicación, la Comunicología. Las estrategias fueron varias: en un primer momento, se realizó una revisión bibliográfica de las obras fundamentales para el pensamiento en comunicación a lo largo de la historia⁸; en un segundo momento se trabajó la historia de la ciencia de la comunicación, de la cual surgió la propuesta de las nueve fuentes científicas históricas de la comunicología⁹; la tercera y última fase de los trabajos se centró en la construcción epistemológica de la Comunicología, derivada de las nueve fuentes detectadas en la fase anterior¹⁰.

⁸ Producto de esta fase es la siguiente obra: Galindo, Jesús; Karam, Tanius y Rizo, Marta (2005) *Cien libros hacia una comunicología posible. Ensayos, reseñas y sistemas de información*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

⁹ Producto de esta fase se generaron las siguientes obras: 1) Galindo, Jesús (coord.) (2008) *Comunicación, ciencia e historia. Fuentes científicas históricas hacia una comunicología posible*, McGraw Hill, Madrid. 2) Galindo, Jesús y Rizo, Marta (coords.) *Historia de la comunicología posible. Las fuentes de un pensamiento científico en construcción*, Universidad Iberoamericana León-Puebla, León-Puebla, México. 3) Galindo, Jesús (coord.) (2010) *Sociología y comunicología. Historias y posibilidades*, Universidad Católica de Salta, Salta, Argentina.

¹⁰ La obra producto de los trabajos de esta tercera fase es la siguiente: Galindo, Jesús (coord.) (2011) *Comunicología posible. Hacia una ciencia de la comunicación*, Universidad Intercontinental, México.

El trabajo realizado da cuenta de la poca presencia de la perspectiva filosófica en el campo de la comunicación, afirmación que permite justificar la pertinencia de esta obra. Justificación que también se hace evidente en otros trabajos realizados por algunos miembros del grupo, tales como la revisión de manuales de teorías de la comunicación¹¹ o la propuesta de abordaje de las teorías de la comunicación desde una perspectiva semiótica que trasciende lo realizado desde el campo de la comunicación¹². Así, la relación entre la filosofía y la comunicación es un campo fértil que puede dar lugar a muchas reflexiones de interés para sendas disciplinas. La centralidad de la comunicación en las sociedades cotidianas, los cambios en el espacio y en el tiempo derivados de nuevas formas de comunicación, la comunicación como base de las sociedades democráticas, entre otros temas, dejan entrever que la comunicación debe seguirse pensando, con formas de aproximación más complejas que permitan abordajes distintos a los socio-céntricos y a los asociados con el saber-hacer empírico que ha caracterizado al campo durante gran parte de su historia. La filosofía, sin duda, es una matriz de pensamiento que ofrece esta posibilidad.

El título de la segunda parte de esta obra, de voluntad introductoria y divulgadora, es bastante explícito: “Ser, sujeto, tiempo y conocimiento. Exploración de algunos tópicos filosóficos en el campo de la comunicación”. Se trata de ofrecer al lector algunas reflexiones en torno a los temas más recurrentes de la Filosofía de la Comunicación, es decir, de presentar un recorrido por las principales aristas de reflexión que nos ofrece la concepción filosófica de la

¹¹ Ver Rizo García, Marta (2005) “La Teoría en el campo académico de la comunicación. Análisis de manuales de teoría de la comunicación desde la propuesta de la Comunicología Posible”, en Martell, Lenin; Rizo, Marta; Vega, Aimée (2005) *Políticas de comunicación social y desarrollo regional en América Latina*, Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (AMIC), México, pp. 185-223.

¹² Ver Vidales Gonzáles, Carlos (2010) *Semiótica y teoría de la comunicación*, Tomos I y II, Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Nuevo León, Monterrey, México.

comunicación planteada en los apartados anteriores. Esta segunda parte está conformada por seis textos. Los autores, provenientes de México y España, abordan tópicos de interés tanto para un pensamiento filosófico interesado en la comunicación como para un pensamiento comunicacional interesado en los abordajes filosóficos de los fenómenos comunicativos. El ser, el sujeto, el tiempo y el conocimiento son los cuatro grandes ejes en torno a los cuales se articulan las aproximaciones que nos ofrecen los autores de los seis capítulos. La elección de los textos no es baladí: las aproximaciones filosóficas que mayor interés han mostrado en la comunicación son las existencialistas-ontológicas (con el ser, el diálogo y el tiempo en el centro), y las encaminadas a los estudios del lenguaje (como principal vehículo de construcción de conocimiento sobre el mundo). En todos los casos, la comunicación es vista como un fenómeno intrínseco a lo humano que va mucho más allá del uso de dispositivos para la transmisión de información.

Los textos han sido organizados bajo el criterio conceptual que da título a esta segunda parte de la obra. En “El mundo visto desde la comunicología: por una nueva perspectiva de análisis para la era de la información”, Leonarda García Jiménez, de la Universidad de Murcia (España), plantea una ontología de la disciplina comunicativa. Este estudio, a decir de la autora, puede ser útil para comprender la ontogénesis comunicológica y esbozar, con ello, las peculiaridades de la mirada comunicativa. García Jiménez plantea una ontología basada en la palabra, dado que es ésta una construcción simbólica capaz de generar y articular los procesos de interacción (de intercambio de información) más complejos del cosmos.

Por su parte, Marta Rizo García, de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, en “Intersubjetividad y comunicación. La relación alter-ego como fundamento de la comunicación”, plantea una lectura sintética de las aportaciones que ofrece la filosofía, sobre todo en su vertiente fenomenológica, a la conceptualización de la comunicación. Ésta aparece entendida como el encuentro intersubjetivo, el vínculo, la puesta en común. A lo largo del

texto, la autora presenta la genealogía del concepto de intersubjetividad, para posteriormente explorar con más detalle las concepciones de comunicación e interacción en la trayectoria socio-filosófica de Alfred Schütz, representante máximo de la sociología fenomenológica.

Siguiendo con el sujeto en el centro, el texto “Diálogo y sujeto en la comunicación humana”, de Vivian Romeu Aldaya, de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, reflexiona sobre el diálogo como proceso donde ocurre intercambio de información significativa que posibilita el impulso de los procesos de construcción de la subjetividad. El texto de Romeu contribuye a la discusión sobre la comunicación humana como proceso de comunicación pública, pero también individualizado, ético y transformador, desarrollando la idea de que las relaciones de sentido gestadas durante el diálogo no sólo constituyen el punto de partida de la comunicación, sino también el germen de la autorreflexión como fin último de la misma.

De las reflexiones sobre el ser y sobre el sujeto como constructor de sentidos por medio de relaciones intersubjetivas, se llega al cuarto capítulo de esta segunda parte, “El horizonte temporal de la comunicación”, de Roberto Aguirre Fernández de Lara, mexicano radicado en Barcelona. El autor toma como eje de reflexión la categoría de tiempo, de importancia indudable para el pensamiento filosófico, y también válida para comprender científicamente a la comunicación humana. Aguirre propone la temporalidad como organizadora de toda situación comunicativa y parte de considerar que el tiempo precede a la comunicación, y ambos, a la especie humana. El autor presenta un acercamiento sintético a la reflexión filosófica y científica acerca del tiempo, reitera la necesidad de concebir a la temporalidad como un esquema organizador de las situaciones comunicativas, y concluye con el desarrollo de un modelo de evento comunicativo humano desde el criterio de la organización espacio-temporal del mismo.

El centro de interés del siguiente texto se halla en el papel semiótico de la comunicación en los procesos de construcción de conocimiento. En “Una mirada semiótica y

comunicativa a los procesos de construcción de conocimiento”, Carlos Vidales Gonzáles, de la Universidad de Guadalajara, plantea como punto de partida los elementos centrales de la propuesta de Peirce de una ciencia de los signos, para presentar posteriormente algunos de los nuevos desarrollos de la semiótica, tales como la biosemiótica. La propuesta de Vidales integra a la semiosis y la comunicación como elementos para observar la emergencia y la construcción misma del conocimiento.

Por último, Tanius Karam, de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, en “¿Existe un pensamiento latinoamericano de la comunicación?”, plantea una reflexión en torno a la interrogante de si existen premisas transversales que puedan encontrarse en distintos autores, corrientes, escuelas y espacios, para fundamentar una teoría comunicacional en la región latinoamericana. El objetivo general del ensayo es clarificar lo que por “latinoamericano” se entiende dentro de los estudios de comunicación, y mostrar las principales preocupaciones que articulan la producción académica en este ámbito.

La propuesta global de la obra no es otra que la de ofrecer algunas lecturas posibles sobre tópicos que pueden, interesar a la reflexión científica sobre la comunicación, así como han interesado a diferentes perspectivas filosóficas a lo largo de la historia. Queda en manos de los lectores el hacerse más y mejores preguntas en torno a las relaciones entre la filosofía y la comunicación.

1.4. Bibliografía

- Abbagnano, Nicola (1966). *Diccionario de filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Buber, M. (1998). *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós.
- Craig, Robert T. (1999). "Communication Theory as a Field". En *Communication Theory*, 9 (2), Mayo, pp. 119-161. [http://www.stes-apes.med.ulg.ac.be/Documents_electroniques/MET/MET-COM/ELE%20MET-COM%20A-8191.pdf], Consultado el 02/10/2011.
- Dewey, J. (1948). *La experiencia y la naturaleza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fabris, A. (2004). *Etica della comunicazione interculturale*. Pregassona, Suiza: Europress.
- Ferrater Mora, José (1984). *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza.
- Gadamer, H. G. (1995). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- Galindo, Jesús (coord.) (2008). *Comunicación, ciencia e historia. Fuentes científicas históricas hacia una comunicología posible*. Madrid: McGraw-Hill Interamericana.
- Galindo, Jesús (2008). "Filosofía y Comunicología. Exploración general para un programa posible de estudios", en *Razón y Palabra*, Núm. 64, año 13. ITESM, [<http://www.razonypalabra.org.mx/N/n64/actual/jgalindo.pdf>], Consultado el 18/08/2011.
- Galindo, Jesús (coord.) (2010). *Sociología y comunicología. Historias y posibilidades*, Salta (Argentina): Universidad Católica de Salta.
- Galindo, Jesús (coord.) (2011). *Comunicología posible. Hacia una ciencia de la comunicación*, México: Universidad Intercontinental.
- Galindo, Jesús y Rizo, Marta (coords.) (2008). *Historia de la comunicología posible. Las fuentes de un pensamiento científico en construcción*, León-Puebla (México): Universidad Iberoamericana León-Puebla.
- Gallino, Luciano (1995) *Diccionario de sociología*. México: Siglo XXI.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós.
- Hegel, G. (1985). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1962). *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1999). *Introducción a la filosofía*, Madrid: Cátedra.

- Jaspers, K. (1958). *Filosofía*, Puerto Rico-Madrid: UPR-Revista de Occidente.
- Lazar, Judith (1996). *La ciencia de la comunicación*, México: Publicaciones Cruz.
- Mattelart, A. y Mattelart, M. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*, Barcelona: Paidós.
- Miège, Bernard (1996). *El pensamiento comunicacional*, México: UIA.
- Nancy, Jean-Luc (1996). *Ser singular plural*, Madrid: Arena Libros.
- Pareyson, L. (1998). *Essere Libertá ambiguitá*, Milán: Mursia.
- Peters, John D. (1986) "Institutional Sources of Intellectual Poverty in Communication Research", en *Communication Research*, 13, 4, pp. 527-559.
- Quintanilla, M. A. (dir.) (1985). *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca, Sígueme.
- Ricoeur, P. (1978). *Filosofía a linguaggio*, Milán: Guerini.
- Rizo, Marta (2005). "La Teoría en el campo académico de la comunicación. Análisis de manuales de teoría de la comunicación desde la propuesta de la Comunicología Posible", en Martell, Lenin; Rizo, Marta; Vega, Aimée (2005) *Políticas de comunicación social y desarrollo regional en América Latina*, México: AMIC, pp. 185-223.
- Rizo, Marta (2008). "La Sociología Fenomenológica como fuente científica histórica de una Comunicología posible", en Galindo, Jesús (Coord.) (2008) *Comunicación, ciencia e historia. Fuentes científicas históricas hacia una comunicología posible*, Madrid: McGraw-Hill Interamericana, pp. 43-107.
- Schramm, Wilbur (comp.) (1975). *La ciencia de la comunicación*, Roble: México.
- Schütz, A. (1996). "Making music together", en Schütz, A., *Frammenti di fenomenologia della musica*, Milán: Guerini.
- Ure, Mariano (2010). *Filosofía de la comunicación en tiempos digitales*, Buenos Aires: Biblos.
- Vidales, Carlos (2010). *Semiótica y teoría de la comunicación* Tomos I y II, Monterrey (México): Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Nuevo León.

Segunda parte

*Ser, Sujeto, Tiempo y Conocimiento.
Exploración de algunos tópicos
filosóficos en el campo de la
comunicación*

CAPÍTULO II. LO HUMANO COMO PARADIGMA COMPLEJO DE LA ACCIÓN INTERACTIVA. UNA APUESTA ONTOLÓGICA PARA LA COMUNICOLOGÍA POSIBLE¹³

Leonarda García Jiménez

2.1. Introducción

La ontología de la comunicación¹⁴ es el estudio de la esencia del ser comunicativo, aquello que caracteriza a la mirada con la que la comunicología analiza el mundo. Esta cuestión, enmarcada en la filosofía de la ciencia, ha sido poco explorada en las ciencias de la comunicación. Históricamente, las reflexiones filosóficas (a pesar de la Escuela de Frankfurt) y sobre todo reflexiones en torno a la ontología (filosofía de la ciencia) han tenido una menor presencia en la investigación en comunicación que otros campos del saber como la sociología (Escuela de Chicago), psicología y ciencia política (teorías de efectos funcionalistas), antropología (estudios de carácter etnográfico), economía (economía política de la comunicación) o los estudios sobre la cultura (estudios culturales). Además, el originario carácter pragmático del campo en Estados Unidos, junto con la histórica

¹³ Este capítulo nació como respuesta al intercambio que tuvo lugar durante el módulo que impartí en el “V Seminario hacia una Comunicología Posible”, Universidad Autónoma de la ciudad de México, julio 2009. Agradezco las sugerencias y críticas allá recibidas. Tengo también que agradecer enormemente la ayuda que me han prestado Pedro Jesús Teruel y Ma. Dolores García Giménez durante los primeros pasos en la elaboración de este capítulo.

¹⁴ La ontología reflexiona acerca de la onto-génesis de la investigación en ciencias de la comunicación, los supuestos que se asientan en su misma base. Esta cuestión la he desarrollado más ampliamente en otro lugar (García Jiménez, 2008a).

fragmentación y la emergencia en la universidad de nuestros estudios más asociados a los medios que a la comunicación en general, ha hecho que la reflexión ontológica sea una de nuestras tareas pendientes.

Por ello, este capítulo desarrolla una propuesta ontológica basada en la palabra y valedera para la comunicología¹⁵, es decir para una teoría general de la comunicación capaz de explicar la producción y reproducción de las especies y el universo mediante el intercambio de información -la información como magnitud básica del cosmos al igual que la gravitatoria o la electromagnética- (Chalmers, 2003). ¿Por qué la palabra (metafórica)? Porque se trata de una construcción simbólica capaz de generar y articular los procesos de interacción (de intercambio de información) más complejos del cosmos. Además, la palabra, ontogénesis de la investigación en comunicación, permitirá pre-parcelar una disciplina comunicológica que podrá ser conocida y comprendida, dado que de acuerdo con Vico “el conocimiento depende del conocimiento de las causas, por lo que sólo podemos conocer aquello que en algún sentido causamos, producimos o hacemos” (Rockmore, 2000:194), como es el caso de la comunicación.

La (capacidad de) palabra permitirá plantear a la persona humana, concretamente su distintiva clase de interacción simbólica, como paradigma complejo de la interacción entre los seres vivos: “Ser hombre quiere decir ser simultáneamente cosa, planta, animal y espíritu, pero todo ello de forma unitaria” (Stein, 2007:47). Esto quiere decir que la esencia de la disciplina comunicativa sería el problema de la palabra que implica a la vez la problemática de la interacción humana -paradigma de los procesos interactivos a un nivel más general,- a un nivel cosmológico. Por tanto, se propone el humanismo retórico, que comienza por el problema de la palabra, como una posible base común para la investigación en comunicación.

¹⁵ La comunicología es un proyecto que es posible. En este sentido, destaca la iniciativa del Grupo hacia una Comunicología Posible (GUCOM).

Para dar respuesta a estas cuestiones, he organizado el presente trabajo de la siguiente manera: en primer lugar (apartado 2), desarrollaré la idea de que la información es una magnitud básica del cosmos (en pie de igualdad con la fuerza gravitatoria o la electromagnética) dado que es el principio a través del que se producen y reproducen las especies. Así, de entre todas las interacciones de los seres vivos, es la humana (simbólica y no regida únicamente por pautas mecánicas) la que presenta un mayor grado de complejidad y es por ello que la presento como un válido paradigma para la investigación en comunicación, caracterizada por la heterogeneidad de sus tradiciones de pensamiento¹⁶. De ahí que en el apartado tercero, me centraré en el problema de la palabra metafórica como paradigma de la interacción compleja, es decir, humana. La corriente de pensamiento que se ha hecho eco de esta problemática ha sido el humanismo retórico. Por último (apartado 4), desarrollo la propuesta de Giambattista Vico, padre del constructivismo y el humanismo retórico, filósofo del siglo XVII que presentó un paradigma alternativo al racionalismo cartesiano y que apunta algunas de las cuestiones que hoy debe contemplar la investigación en comunicación.

2.2. La información como magnitud básica del cosmos: la interacción como fuerza productora y reproductora de vida

La interacción como intercambio de información es la acción que explica la reproducción y mantenimiento de los distintos niveles vivos que integran el cosmos. Ahora bien, las diferentes interacciones entre los seres que conforman el

¹⁶ Craig y Muller (2007) apuntan siete, concretamente: retórica, semiótica, fenomenológica, cibernética, socio-psicológica, sociocultural y crítica. De manera similar, la obra *Comunicación, ciencia e historia* (Galindo et al., 2008) recoge las siguientes: funcionalista, crítica, cultural, economía política, fenomenología, psicología social, semiótica, lingüística y cibernética.

universo no operan sistemáticamente en el mismo nivel ontológico. La información estaría en todos los niveles, sí, aunque los procesos de intercambio de información en los mundos vegetal, animal, humano y cosmológico no serían perfectamente equivalentes dado que pertenecen a niveles ontológicos diferentes. Es decir, no compiten en un mismo nivel explicativo, pues si bien en todos tiene lugar la acción interactiva, su naturaleza y finalidades son sustancialmente distintas (en todos los casos el significado; en lo humano, además, el sentido). Así, la interacción entre los seres vivos produce el significado, por lo que aquí la información es entendida como los datos que son intercambiables en el proceso. En la interacción humana, única en la que además del significado emerge el sentido (Vidales, 2011), la información tiene una naturaleza más compleja, dado que también es construida simbólicamente (información como dato y como construcción simbólica al mismo tiempo). Además, la emergencia del sentido es lo que posibilita la aparición del fenómeno comunicativo. Esta dimensión simbólica es lo que provoca que la interacción humana sea la que presenta mayores niveles de complejidad del cosmos. Y, por tanto, en este capítulo será conceptualizada como paradigma de la interacción entre los seres vivos.

En general, la evolución del universo puede ser explicada a la luz del intercambio de información (interacción), lo que implica concebir a la información como una magnitud básica del cosmos. La interacción sería la pauta/principio que explicaría la producción y reproducción de los diferentes niveles que integran el universo, sería la pauta que explicaría la evolución de los sistemas vivos a lo largo de la historia de la humanidad.

La interacción entre los seres vivos es la acción que reproduce el significado y, por tanto, se trata de una acción básica que mantiene y reproduce las especies. Ahora bien, la interacción humana es la única en la que, además del significado y el sentido, el intercambio de información se produce de manera auto-consciente, reflexiva y voluntaria. Esto quiere decir que el sujeto inicia (o mantiene) el proceso como resultado de una elección, por lo que la interacción

humana no es exclusivamente una reacción automática regida por leyes (cuestión que sí podría ser atribuida a animales o plantas); emerge aquí con fuerza la idea de la libertad (como libre elección) característica del hombre (Stein, 2007:62). La emergencia del sentido es entendida como una acción que, además de naturaleza informativa, tendría una naturaleza comunicativa, dado que el sentido que resulta de la interacción humana es lo que posibilita que en un momento determinado podamos hablar de comunicación, o lo que es lo mismo, de entendimiento. Es en esta posibilidad de sentido donde se encuentra la comunicación. Por lo que no toda interacción produciría sentido (comunicación-entendimiento), pero sí que toda comunicación se produciría como consecuencia de la interacción humana.

Por eso mismo, la interacción humana es un paradigma que presenta un mayor nivel de complejidad que la interacción entre los sistemas vivos, porque en ella, además de la información (significado), tiene lugar la comunicación (sentido). Así, la interacción humana se presenta como la clave definitoria de la ontología comunicológica que incluye las pautas interactivas que explican la evolución del mundo social, natural y cosmológico.

La comunicación como realización de lo humano es la metáfora que serviría para explicar la comunicación como realización de la vida. La comunicación es el dato ontológico definitorio del hombre (García Jiménez, 2008a), pero esta cuestión trascendería hasta el nivel social, de ahí que se haya definido a la sociedad como un proceso comunicativo más, ya que es gracias a la acción de esta naturaleza por la cual el orden social se mantiene y reproduce, mediante la integración de las relaciones simbólicas dentro de la estructura social (Carey, 2009:XII).

Pues bien, la información (que en el nivel humano es simbólica y es lo que hace posible la comunicación) supera el nivel humano y societal para llegar a convertirse en el principio que explica la reproducción y supervivencia de los sistemas vivos, es decir, la información como principio del

cosmos. De lo humano a lo cosmológico pasando por lo social.

Supongo que en este punto la pregunta básica sería responder a por qué es el ser humano el único ser vivo capaz de establecer el sentido en sus interacciones. La respuesta será la mayor complejidad que presenta el alma humana. Apunta Stein (2007) la existencia de las almas¹⁷ vegetativa, animal y humana (retomando la diferenciación que empezara Aristóteles y siguiera también Santo Tomás de Aquino), donde el hombre es el único que reúne todos los estadios posibles puesto que es simultáneamente cosa, planta, animal, espíritu y todo ello de forma unitaria. Por tanto, se presenta como un microcosmos en el que se unen todos los estadios.

De esta forma, el alma vegetativa, en general, está caracterizada por la falta de conciencia y la ausencia de apertura hacia dentro (sólo presenta apertura hacia fuera, es decir, es capaz de responder a los estímulos externos). Por el contrario, las almas animal y humana están abiertas hacia fuera, pero también hacia dentro, dado que son ambas sensitivas, cuerpos “sintientes” que experimentan estímulos externos y que también se sienten a sí mismos.

El alma animal está dotada de sentido y posee vida interior: “Los fenómenos expresivos animales nos revelan alegría y tristeza, furia y miedo, es decir, toda una escala de emociones o movimientos anímicos, una real vida del alma, que nos interpela y con la que entramos en íntimo contacto” (Stein, 2007:56). Se distingue hacia abajo del alma vegetativa, que todavía no es sensitiva; y hacia arriba del alma humana, que también es sensitiva, pero cuya apertura no solamente es sensitiva. Porque para el hombre, la doble experiencia de la que es capaz (interna y externa) se configura como una sola unitaria -engloba a las dos a la vez-, experiencia bidimensional-unitaria que es exclusivamente humana. De esta forma, se revela como un organismo de estructura muy

¹⁷ El alma es el principio vital interno: “Tener alma quiere decir poseer un centro interior en el que se percibe cómo entrechoca todo lo que viene de fuera” (Stein, 2007: 55).

compleja, como un todo vital en continuo proceso de hacerse y deshacerse. Además, esta doble experiencia favorece que en la percepción sensorial los hombres “podemos experimentar interiormente en nosotros mismos qué quiere decir ese percibir sensitivo y ese actuar reactivo. Disfrutamos de esta posibilidad porque no somos seres meramente sensitivos, sino que también estamos dotados del conocimiento espiritual” (Stein, 2007:89).

Como vemos, el alma humana es la única reflexiva y autoconsciente que experimenta las impresiones sensibles no como puros estímulos sensoriales, sino revestidas de una configuración objetiva e inscritas en la estructura de un mundo sensorialmente perceptible compuesto de cosas: “Vemos los colores como cosas de colores, oímos los sonidos como procedentes de cosas capaces de emitirlos” (Stein, 2007:89). No se trata solamente de ser, sino de saber sobre mi ser y mi vida, tomar conciencia y comprender mis propias circunstancias. Supone un ordenar el material sensible acumulado a través de la experiencia en una misma estructura, emergiendo el entendimiento (conmigo mismo y con el otro), el sentido que hemos visto en el anterior apartado. Este intelecto nos lleva a la reflexión (volver al pasado), a la abstracción (poner de relieve la estructura formal de las cosas) y a inferir supuestos desde el pasado con respecto al futuro.

Por tanto, los rasgos distintivos de la persona humana, y su consiguiente interacción, pueden ser resumidos en: individualidad/pluralidad, responsabilidad, intencionalidad/iniciativa, libertad y anhelo de trascendencia. La individualidad es ontológicamente la nota que imprime especificidad y exclusividad al alma humana con respecto a sus congéneres, adquiriendo con ello un nuevo sentido que no posee ninguna otra criatura. Arendt (2006:22) define a esta condición como pluralidad, dado que “nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”, de tal manera que la pluralidad humana tiene el doble carácter de igualdad y distinción.

Acerca de la responsabilidad, sería posible decir que cuando el hombre no desarrolla sus capacidades específicas, sus potencialidades -lo que nos puede llevar a la no realización de la persona según Buber (1990:90)-, aparte de justificar esta carencia por la incidencia de factores externos, decimos que él es el responsable de lo que ha llegado a ser o no ser. El hombre es un animal condicionado por los propios rasgos de la existencia (la vida, natalidad, mortalidad, mundanidad, etc.) pero éstos “nunca pueden explicar lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente” (Arendt, 2006:25). En este sentido, el alma animal es muda, incapaz de ir detrás de sí, incapaz de captarse, de salir de sí. El sujeto puede y debe formalizarse y el alma cumple la función de la conciencia aprobando o reprobando nuestros actos (Stein, 2006:109).

Hasta aquí, queda claro que la responsabilidad implica intencionalidad y voluntad (de hacer o no hacer, de tomar o no la iniciativa), un querer y poder que nos lleva directamente a la libertad. La libertad quiere decir “yo puedo”, implica libre albedrío y voluntariedad (frente a la acción animal más sujeta a férreas leyes, aunque no sometido a una legalidad puramente mecánica). Para Arendt, además, la libertad es la “capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo” (Cruz, 2006:VIII).

Este anhelo de trascendencia, no solamente como un re-comenzar sino como la trascendencia de la propia vida terrena, es un rasgo constitutivo y distintivo de lo humano, según ha apuntado Unamuno. Para el filósofo, no es hombre verdadero quien no se plantea la cuestión de la trascendencia, el anhelo de no morir es lo que otorga la humanidad al sujeto (Unamuno, S.T.:I).

Libertad para trascender y como consecuencia de dicha libertad, el hombre también es capaz de constituir el lenguaje. De acuerdo con Stein, no podría hablarse en sentido estricto del lenguaje de los animales, porque ellos no tienen la posibilidad de elegir ya que en realidad sus intercambios de señales responden más a reacciones regidas por leyes (Stein, 2007:62).

Por todo ello, podría decirse que la intersubjetividad (entendida como el espacio generador de sentido y entendimiento), la libertad y, como consecuencia de la misma, el anhelo de trascendencia y el lenguaje, serían algunos de los principales rasgos definitorios de la condición humana y su posibilidad de interacción. Así, sólo el sujeto humano puede comunicar su propio yo, preguntarse por su origen, su presente, su futuro y comprenderlos. Y sólo él es capaz de vivir, al mismo tiempo, la alteridad (Arendt, 2006: 201), cuestiones todas ellas que evidencian la complejidad de la interacción humana.

2.3. El problema de la palabra metafórica en el humanismo retórico

Como hemos visto, la posibilidad del lenguaje es uno de los rasgos diferenciadores de la condición humana. Una vez expuesta la interacción, esto es, la información como fuente de vida en el primer apartado y la cuestión de lo distintivamente humano en el segundo, en éste indagaré sobre el problema de la palabra, que se ubicaría al centro mismo de la ontología comunicológica que planteo en este capítulo. La corriente que se ha hecho eco de esta cuestión ha sido el humanismo retórico, que revaloriza el valor de la palabra metafórica como fuente de conocimiento, presentándose por ello mismo como una concepción alternativa a la racionalidad cartesiana, que veremos más ampliamente en el siguiente apartado. La específica significación filosófica del humanismo no consiste en una vuelta a la metafísica tradicional -de cuño platónico-, ni en una antropología que ponga el acento en el hombre y sus valores immanentes, sino en un filosofar sobre y a partir del problema de la palabra (Damiani, 1997:424).

Es muy probable que ésta no haya sido la interpretación más extendida del humanismo en el pensamiento social contemporáneo, que con frecuencia ha reducido la corriente humanística a la problemática del hombre, cuestión que no representaría el todo, sino una parte de dicha corriente filosófica. En este sentido, Grassi

(1992 y 1993) apunta la existencia de dos humanismos: el platónico, que no se diferenciaría de la metafísica tradicional, y el antiplatónico (o retórico), que cambia por completo los problemas, el punto de partida y las metodologías utilizadas. Damiani resume muy acertadamente esta segunda tendencia:

El Humanismo antiplatónico -reconstruido por Grassi- considera a la palabra como una respuesta del hombre a las necesidades que lo interpelan en su contexto histórico determinado. Ante estas necesidades, el ingenio permite detectar relaciones entre lo supuestamente independiente y desenlazar lo supuestamente relacionado. La palabra, en sentido originario, no es un instrumento de la razón para definir al ente. Éste se revela en y por la palabra gracias a la actividad del ingenio (...) Contra el intento de fijar unívocamente el significado de una palabra mediante su definición racional, el humanista -intérprete de textos- descubre que toda palabra puede recibir un significado distinto en cada nuevo contexto (...) En la filosofía del Humanismo (antiplatónico), por tanto, el problema del *verbum* tiene primacía sobre el de la *res*. Sólo en y por la palabra puede descubrirse el ente en su respectiva situación histórica. (Damiani, 1997:424).

Esto implica que el ente es revelado y, por tanto, construido en y a través de la palabra. Una palabra que es contextual e histórica (reconoce el aquí y el ahora), dado que su significado es construido y toda interacción tiene lugar en un contexto determinado que la influye directamente. Se trata de una palabra abstracta, no racional, que “toma un significado dependiendo del contexto literario o filosófico o dependiendo de las situaciones históricas, por lo que la palabra en su esencia no es racional, sino metafórica” (Grassi, 1992:28), la palabra como origen y destino del hombre. Desde este punto de vista, la metáfora se presenta como liberación, puesto que es ingeniosa, no racional, ilimitada, y, por todo ello, el auténtico vehículo para expandir la imaginación humana. Esta concepción, como vemos, niega la existencia de una ley natural universal e inequívoca, como que parecía apuntar el paradigma cartesiano.

El objetivo de la revalorización de la palabra metafórica es plantear otras vías de conocimiento y recuperar una dimensión simbólica (como la imaginación o la poesía), de la que el paradigma de Descartes es incapaz de dar cuenta alguna. Se trata de un revelar la realidad por mediación de los sentidos (no a través la razón), con lo que se llegará a apuntar el papel del poeta como auténtico conocedor del mundo. Dirá Unamuno (O.C. VIII:352) “yo, por mi parte, no comprendo que se suponga más real lo que nos registra un aparato de física, que lo que nos registran nuestros sentidos”, lo que implica la recuperación de la imaginación, la fantasía, la poesía como fuentes de conocimiento.

Probablemente algunos de los prejuicios construidos en torno al humanismo por la filosofía contemporánea¹⁸ han sido fruto de la identificación de todo tipo de humanismo con el platonismo, obviando la corriente antiplatónica en la que se enmarcarían Grassi o, como veremos en el siguiente apartado, el filósofo renacentista Giambattista Vico.

Como responsable de esta reducción interpretativa, Grassi señala claramente la figura de Heidegger:

El antihumanismo de Heidegger se afianza en un conocimiento indirecto del humanismo con los prejuicios de las interpretaciones modernas y no en el conocimiento específico y original valor de éste (...) La especificidad del pensamiento humanístico no comienza -en su nuevo y particular filosofar- con el problema de los entes, sino con el de la palabra, a saber de la palabra metafórica y retórica (Grassi, 1992: 21).

Para Heidegger el humanismo no posibilita que surja la pregunta del ser porque parte, al igual que la metafísica tradicional, del problema de los entes. Pero el humanismo retórico no parte de la problemática de los entes sino de la palabra, es decir, que esta postura antiplatónica se separa de la filosofía tradicional, con la valorización de la poesía y la retórica, excluidas por la filosofía tradicional y el paradigma cartesiano: “Él no tenía más que un conocimiento indirecto

¹⁸ Se le ha acusado de antropocéntrico, de una vía no válida de acceso al conocimiento (sobre todo por corrientes positivistas) o de no ser capaz de dar respuesta al problema del Ser.

del humanismo, con los prejuicios de las interpretaciones modernas que vieran en él un epígono filosófico de la Antigüedad” (Grassi, 1992:31)¹⁹.

2.4. La propuesta de Vico como vía de aprehensión de la interacción simbólica: la importancia del contexto histórico, la imaginación y el *verum factum*²⁰

En esta sección quiero completar la tradición que he empezado a esbozar en el anterior apartado de la mano del humanismo retórico. Aquí recojo la propuesta del filósofo italiano renacentista Vico (1668-1744), por ser él el padre de dicho humanismo -también del construccionismo-, planteando con su revolucionaria *Ciencia nueva* (2007) un paradigma alternativo al racionalismo cartesiano. Para exponer esta cuestión, empezaré ofreciendo algunas claves del paradigma cartesiano, así como algunas de las críticas que ha recibido, principalmente, de la fenomenología que tiene en Vico su origen más remoto. A continuación, expondré tres de las cuestiones viquianas (el contexto, la imaginación y el principio de *verum factum*) que me parece son de mayor utilidad para terminar de configurar la ontología comunicológica que desarrollo en este capítulo.

En general, supongo que si tenemos en cuenta el contexto de pleno dominio del cartesianismo en el que operó Vico, concederemos aún un mayor valor a su propuesta, por transgresora y rompedora con la perspectiva dominante del momento. Es importante apuntar que durante esos primeros siglos de influencia cartesiana (siglos XVII y XVIII), se

¹⁹ En este punto, sería interesante explorar la influencia del antihumanismo (mal argumentado) de Heidegger en el pensamiento social contemporáneo sobre figuras tales como Derrida o Foucault, post-estructuralismo que a su vez está teniendo una fuerte influencia en la investigación en comunicación. Pero no es esta tarea el objeto de estudio del presente capítulo.

²⁰ *Verum factum* procede de la máxima *Verum et factum reciprocantur seu convertuntur* (lo verdadero y el hecho se convierten el uno en el otro y coinciden).

reivindicaba un estatuto superior para las matemáticas debido a que eran el ejemplo más puro de saber racional (Vico responderá que esto es así debido a que las matemáticas son una creación humana). Se trató de un momento histórico en el que la matemática-física fue el paradigma del saber científico, paradigma que despreciaba todo aquello que no se sometiera al tratamiento mecánico que la física exigía a sus objetos: “Según Descartes, sólo la aritmética y la geometría fueron conocimientos que son conocidos y respecto a los cuales, la duda es imposible” (Bermudo, 1998:32). Desde esta concepción, el hombre podía conocer un mundo que era independiente a él. El verdadero conocimiento, de acuerdo con Descartes, descansaba en claros e irrefutables axiomas y en la aplicación de reglas gracias a las cuales las conclusiones se podían derivar rigurosamente de las premisas (Berlin, 1998:13). Como podrá observarse, en el mundo cartesiano de racionalidad y verdades absolutas, lo subjetivo, el conocimiento del hombre como ser social y la sociedad tenían poco espacio debido a su difícil adecuación a la formulación matemática.

Por esta limitación para dar cuenta e incluso reconocer los saberes sociales y humanísticos, el paradigma cartesiano ha recibido duras críticas por parte, entre otras, de la fenomenología, tradición cuyo origen remoto podríamos situar en la figura de Vico. Recordemos que la fenomenología trata de despojarse de lo superfluo para dirigir la mirada a lo esencial y beber de la intuición inmediata (Husserl, 1992). Sobre la incapacidad del conocimiento natural cartesiano para dar cuenta de lo humano, Husserl apunta que la concepción positivista de la ciencia la priva de todo sentido humano y, en su afán de reducirlo todo a hechos, abstrae y anula la subjetividad (Novella Suarez, 1998). Así, el positivismo ha provocado un erróneo desarrollo de la racionalidad y ha sido testigo de cómo la barbarie y la irracionalidad son los protagonistas de su tiempo. Para Husserl (1991), el sujeto ha sido degradado en favor del objeto, por lo que es necesaria una ciencia de la vida (*Lebenswelt*), puesto que la vida actúa conforme a fines y crea formas espirituales, cuestiones que no pueden ser

aprehendidas por el conocimiento natural racionalista. El filósofo reivindicó una vuelta al subjetivismo que había sido anulado por el objetivismo y el naturalismo. De esta manera, el sentido de la racionalidad debe tener como reto la restauración del sujeto racional de la ciencia, y la instauración de una racionalidad que permita organizar social y políticamente una “humanidad” coherente con sus aspiraciones.

La reivindicación de un espacio científico para el estudio del *Lebenswelt* y el mundo de la experiencia fue la apuesta revolucionaria de Vico, quien no conquistó fama ni reconocimiento en su época²¹, puesto que no sería hasta el siglo XX cuando Benedetto Croce recuperara su obra.

Podría decirse que el paradigma de Descartes fue el dominante en el mundo científico en general y en las ciencias sociales en particular hasta bien entrado el siglo XX, donde si miramos al caso concreto de la investigación en comunicación, no sería hasta las últimas décadas del pasado siglo cuando comenzara a reivindicarse la importancia de la perspectiva interpretativa y las técnicas cualitativas frente al positivismo de los métodos cuantitativos. Así, lo interpretativo-fenomenológico-etnográfico tendrán en Vico su origen y más relevante punto de partida. De esta manera, quizá sea hoy cuando podamos empezar a hablar de una mayor apertura hacia lo cualitativo.

Vico planteó una vía alternativa para dar cuenta de la subjetividad y el mundo de la experiencia y reivindicó la necesidad de los saberes humanísticos (denostados por el paradigma cartesiano debido a la imposibilidad de adecuarlos a fórmulas matemáticas) y la legitimidad de otras vías alternativas a la razón, como la imaginación y la fantasía, para acceder y constituir el conocimiento. Esta apuesta supone una clara liberación con respecto al

²¹ De hecho, nunca alcanzó la cátedra de jurisprudencia en la universidad (debió contentarse con la docencia en retórica), cátedra que siempre sería su eterna aspiración. Aún así, fue consciente de haber hecho descubrimientos de gran importancia, certeza que fue para él una compensación a la posición degradada que sufrió a lo largo de toda su vida (Romay Beccaría, 2006:XVIII-XX).

paradigma cartesiano, que no pudiendo reducir la subjetividad a ideas claras y demostración geométrica, terminó anulándola y negando su pertinencia. Vico la recupera y la ubica en un plano privilegiado: como fundadora de toda actividad racional.

Tres de los aspectos que me parecen más pertinentes acerca de la filosofía viquiana para la propuesta ontológica que desarrollo en este capítulo son: en primer lugar, la importancia del contexto histórico como condición de construcción del conocimiento; en segundo, la imaginación y la fantasía como metodologías constitutivas; y por último, la importancia en el conocimiento de las causas, o lo que es lo mismo, el principio del *verum factum* como sustituto del *cogito ergo sum*²² cartesiano. Veamos estas tres cuestiones brevemente.

En primer lugar, con la aparición de la *Ciencia nueva* comenzaba a apuntarse el carácter constructivo del conocimiento, dado que éste dependerá de un contexto histórico determinado (recordemos la naturaleza histórica de la palabra metafórica que hemos visto en el anterior apartado). Con ello, Vico aportaba a la racionalidad moderna exigencia etnográfica y contextualístico-histórica (Bermudo, 1998:27). El italiano entendió que, no pudiendo nosotros conocer independientemente la realidad, las condiciones de conocimiento son entonces de algún modo formas de constructivismo. Un constructivismo en el cual el objeto de conocimiento es construido dentro de y dependiendo del proceso histórico (Rockmore, 2000:193).

En segundo lugar, con el paradigma viquiano, se proponen la experiencia y la imaginación como métodos de conocimiento y se revalorizan otros tipos de saber distintos en su naturaleza al formal (se revalorizaba el saber humanístico que es conquistado a través de la experiencia y la imaginación). La recuperación de la imaginación abre la posibilidad de aprehender la dimensión subjetiva del hombre, que conlleva la aparición de las realidades que lo racional no puede captar. Así, entran el ingenio, la fantasía,

²² Pienso luego existo.

la metáfora, como medios para aprehender lo humano. Y será precisamente la “poesía, ciencia de la tragedia de la vida, la que nos dé el sentido último de la existencia, no principalmente por medio de la razón, sino por medio del sentimiento” (Savignano, 2003:228). El conocimiento desde la perspectiva viquiana depende de una imaginación reconstructiva en la que la fantasía, el ingenio y la elocuencia son básicas: “Este tipo de conocimiento se produce penetrando en la vida espiritual de otras culturas, de tal forma que sólo la actividad de la fantasía -la imaginación- lo hace posible” (Romay Beccaría, 2006:XXIX). Aparecen pues tres cuestiones íntimamente relacionadas entre sí: la imaginación como fundadora de racionalidad, como vía de acceso al conocimiento y también como medio para la construcción del mismo. No puedo conocer a los otros observando meramente sus movimientos corporales e infiriendo sus causas como podría esperarse del conocimiento racionalista natural. Los entiendo por una analogía inmediata por el puro fenómeno de la interacción (Berlin, 1998:16), los entiendo porque puedo imaginar y empatizar con sus propias circunstancias.

En tercer lugar, otra cuestión destacada de la filosofía viquiana es el principio de *verum factum*, esto es, “tener ciencia o conocimiento de una cosa equivale a estar en posesión del modo de ser de dicha cosa, es decir, equivale a poder describir su génesis” (Bermudo, 1998:38). El conocimiento depende de las causas, de ahí que sólo sea posible con respecto de aquello que causamos, producimos o hacemos. Siendo esto así, sólo podemos conocer enteramente aquello que creamos, por lo que solamente es posible conocer las creaciones humanas (la sociedad, las instituciones, las interacciones, la comunicación). Es posible conocer solamente aquello que somos capaces de crear, lo que nos va a llevar a apuntar que lo verdadero y lo creado son idénticos. Para comprender una cosa, hay que saber hacerla, así el proceso de creación coincidiría con el conocimiento, porque sólo es posible conocer enteramente aquello que creamos.

Con la reivindicación de las causas -también del contexto-, Vico huye de planteamientos universalistas y recoge la importancia de lo concreto y particular. No existen los valores ideales de un mundo ideal, no existen criterios únicos absolutos (Romay Beccaría, 2006:XXX). Puesto que los hombres y las sociedades están condicionados por un contexto (desde el que hay que entender el conocimiento), parece lógico el rechazo de Vico a una ley universal estática (Romay Beccaría, 2006:XXXIX). Es la palabra la realidad donde el ser se desvela, pero la palabra no tiene una dimensión universal, sino que por el contrario evoluciona a la par que las coordenadas socio-históricas.

2.5. A modo de conclusión

En este capítulo he desarrollado algunos apuntes valederos para la indagación ontológica sobre la comunicología, ontología que ha partido de la mayor complejidad de la interacción humana para ubicar en su epicentro a la palabra metafórica y en el paradigma viquiano, su vía metodológica. Con ello he propuesto que la esencia de la investigación en nuestra área, aquello que es común a todas las tradiciones de pensamiento y que se ubica en el origen de la comunicología, es la palabra metafórica y la consiguiente interacción humana. Ambas conforman el epicentro de mi propuesta ontológica y la propuesta viquiana se presenta como un válido paradigma a la vez que una útil metodología para la exploración del problema de la palabra.

Vico nos ha dado varias claves fundamentales, empezando porque es posible conocer la comunicación debido a que es una realidad construida por el hombre. Este hecho implica que, de entre todas las interacciones posibles en el cosmos, la humana es la única que podemos conocer completamente, de acuerdo con el principio de *verum factum*. Junto a la posibilidad de conocer lo comunicativo, la importancia del contexto como constructor del conocimiento es una cuestión imprescindible que negaría la postura derridiana acerca de la independencia del lenguaje y del

signo²³. Y por último, también Vico nos aporta la clave de la importancia de la imaginación, ubicándola al centro mismo en la exploración de las realidades humanas. Este último aspecto vendría a enfatizar la importancia de las técnicas de carácter etnográfico, muy revalorizadas en la investigación en comunicación desde finales del siglo pasado, pues toman como referencia básica el contexto e interpretan la palabra en un momento determinado.

En definitiva, esta apuesta ontológica aboga por la definitiva superación del paradigma cartesiano y naturalista que dominara nuestro campo desde mediados del siglo pasado y que trataba de adecuar los fenómenos comunicativos a fórmulas matemáticas, a estructuras de pensamiento fijas y absolutas. Y reivindica, por tanto, lo humano como paradigma de esa acción interactiva que es una magnitud básica del cosmos.

²³ Esta cuestión negaría la conocida máxima de “no hay nada más allá del texto” (Derrida, 1990:1175).

2.6. Bibliografía

- Arendt, H. (2006). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Berlin, I. (1998). “Uno de los más audaces innovadores en la historia del pensamiento humano”. En *Cuadernos sobre Vico*, 9-10, pp. 11-22.
- Bermudo, J.M. (1998). “Vico y Descartes”. En revista *Cuadernos sobre Vico*, 9-10, pp. 23-41.
- Buber, M. (1990). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de cultura económica.
- (1998). *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós editores.
- Carey, J. (2009). *Communication as culture. Essays on Media and Society*. New York: Routledge.
- Chalmers, A. (2003). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid: Siglo XXI.
- Craig, R. y Muller, H. (eds.) (2007). *Theorizing communication. Readings across traditions*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Cruz, M. (2006). “Introducción. Hannah Arendt, pensadora del siglo”. En Arendt, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, pp. I-XII.
- Damiani, A. (1997). Reseña bibliográfica de la obra de Ernesto Grassi *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*. En *Cuadernos sobre Vico*, 7-8, pp. 423-424.
- Derrida, J. (1990). “Signature Event Context”, en Bizell, P. y Herzberg, B. (eds) *The Rhetorical Tradition. Readings from Classical Times to the Present*. New York: Bedford, pp. 1168-1184.
- García Jiménez, L. (2007). *Las teorías de la comunicación en España: un mapa sobre el territorio de nuestra investigación (1980-2006)*. Madrid: Tecnos.
- García Jiménez, L. (2008a). (en línea) “Ontología comunicológica: fundamentación a partir de las ‘filosofías del diálogo’”. En revista *Razón y Palabra*, Núm. 64, septiembre-octubre. Disponible en web: <http://www.razonypalabra.org.mx/N/n64/actual/lgarcia.pdf>. Consultado el 30 de diciembre de 2009.
- (2008b). (en línea) “Algunos apuntes sobre una posible historia del pensamiento comunicológico”, en *Razón y Palabra*, Núm. 61, marzo-abril. Disponible en web: <http://www.razonypalabra.org.mx/antecedentes/n61/lgarcia.html>. Consultado el 27 de enero de 2010.

- Grassi, E. (1993). *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*. Barcelona: Antrophos.
- Grassi, E. (1992). "La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger". En *Cuadernos sobre Vico*, 2, pp. 21-34.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica.
- (1992). *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Novella Suárez, J. (1998). (en línea) "Crisis de las Ciencias, Lebenswelt y la teoría crítica", en *Aimon. Revista de Filosofía*, 16, pp. 103-111. <http://homepage.mac.com/eeskenazi/lebenswelt.html>. Consultado el 25 de febrero de 2010.
- Rockmore, T. (2000). "Vico y el constructivismo". En *Cuadernos sobre Vico*, 11-12, pp. 193-199.
- Romay Beccaría, J.M. (2006). "Prólogo. Vico y su ciencia nueva". En Vico, G. *Ciencia nueva*. Madrid: Tecnos, pp. XVII-XLII.
- Savignano, A. (2003). "La recepción de Vico en Unamuno". En *Cuadernos sobre Vico*, 15-16, pp. 225-231.
- Simonson, P. y Weimann, G. (2003). "Critical Research at Columbia: Lazarsfeld's and Merton's "Mass Communication, Popular Taste, and Organized Social Action". En Katz, E., Durham Peters, J., Liebes, T. and Orloff, A. (eds): *Canonic texts in Media Research. Are there any? Should be there? How about these?* Cambridge: Polity Press, pp. 12-38.
- Stein, E. (2007). *La estructura de la persona humana*. Madrid: BAC
- Unamuno, M. (1966-1971). *Obras Completas*, volúmenes I-IX. Madrid: Escelicer.
- (1997). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vico, G. (2006). *Ciencia nueva*. Madrid: Tecnos.
- Vidales, C. (2011). "Teoría semiótica de la comunicación". En Galindo, J. (coord.). *Comunicología Posible. Hacia una ciencia de la comunicación*. México: Universidad Intercontinental, pp. 389-439.

CAPÍTULO III. INTERSUBJETIVIDAD Y COMUNICACIÓN. EL ENCUENTRO ALTER-EGO COMO EJE CONCEPTUAL PARA PENSAR LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO COMUNICACIONAL

Marta Rizo García

3.1. Presentación

La comunicación es, ante todo, el encuentro entre sujetos, el vínculo, la puesta en común. Esta definición de comunicación reposa sobre varios supuestos conceptuales que vale la pena analizar. Y la filosofía proporciona elementos que vale la pena considerar. Nos referimos, específicamente, a la Fenomenología y su conceptualización de intersubjetividad.

En este tenor, y a sabiendas que la relación entre filosofía y comunicación puede abordarse desde múltiples aristas, hemos elegido a la Fenomenología, y concretamente a la denominada Sociología Fenomenológica, como fuente teórica filosófica para comprender -y complejizar- la concepción de la comunicación como encuentro intersubjetivo.

Así, en un primer momento damos cuenta de la genealogía del concepto de intersubjetividad, esto es, presentamos una breve aproximación histórica a la fenomenología y a la sociología fenomenológica y ponemos énfasis en la conceptualización de la intersubjetividad que de ellas emerge. Posteriormente exploramos con más detalle las concepciones de comunicación e interacción en la trayectoria socio-filosófica de Alfred Schütz, representante máximo de la sociología fenomenológica. En un último momento, desde este abordaje del fenómeno comunicativo como indisolublemente ligado a la intersubjetividad, presentamos una lectura psico-filosófica sobre la

incomunicación, un fenómeno que está en la escena académica desde hace varias décadas pero que parece vivir hoy su máxima expresión.

El propósito de este texto no es otro que el de ofrecer algunos fundamentos para comprender el fenómeno comunicativo a partir de una lectura filosófica específica, la que proviene de la fenomenología y la sociología fenomenológica.

3.2. Aproximación histórica al concepto de intersubjetividad. De la intersubjetividad trascendental a la intersubjetividad mundana

La Fenomenología²⁴, movimiento encabezado por Edmund Husserl y producto del descontento por el papel jugado por la filosofía entre finales del siglo XIX e inicios del XX, es un movimiento filosófico que describe las estructuras de la experiencia tal y como se presentan en la conciencia, sin recurrir a teorías, deducciones o suposiciones procedentes de otras disciplinas tales como las ciencias naturales. Ello, porque se considera que la conciencia es siempre conciencia de algo; de ahí que exista un vínculo indisoluble entre la conciencia y el objeto de la misma.

²⁴ “Fenomenología” proviene del griego, *faínomai*, “mostrarse” o “aparecer”, y *logos*, “razón” o “explicación”. Es un método filosófico que procede a partir del análisis intuitivo de los objetos tal y como son dados a la conciencia cognoscente, a partir de lo cual busca inferir los rasgos esenciales de la experiencia y lo experimentado. Como método, por tanto, la fenomenología se plantea como objetivo principal el retroceder hasta el lugar de la fenomenicidad de todo fenómeno. Otra definición es la que concibe a la Fenomenología como el estudio descriptivo de un fenómeno, de la sucesión de los fenómenos o de un conjunto de fenómenos. Un estudio que se basa en las vivencias, y trata de examinar de forma sistemática los tipos y formas de experiencias internas de los sujetos, teniendo como fin último la comprensión de ser humano. Es, por tanto, una perspectiva más basada en la intuición y la vivencia que en el análisis y la explicación.

En un sentido estricto, la perspectiva fenomenológica existía antes de las aportaciones de Husserl. De hecho, se acepta que este filósofo se limitó a dar un nombre nuevo a una actividad o disciplina filosófica que ya era practicada por otros. Y al respecto, se señala a Brentano como antecedente básico del pensamiento fenomenológico, expresado en su obra *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874), considerada el primer tratado de fenomenología. En esta obra, Brentano distingue tres grandes territorios en la experiencia del sujeto en el mundo: el estimar valores, el creer o no en los juicios y, por último, el representar entidades u objetos. Para el autor, existe un cierto orden entre las esferas de la vida: en lo que se refiere a la esfera psíquica, dice el autor, es imposible, por ejemplo, creer en algo si este algo no está previamente representado por el sujeto que cree; por otra parte, la esfera decisiva confirma que todo saber humano debe basarse, en general, en fundamentos intuitivos. En este sentido, Brentano considera que todos los datos intuitivos son resultado de la unidad de dos datos o fenómenos muy disímiles: la vivencia (el fenómeno psíquico) y la entidad (el fenómeno físico).

Desde el campo de la filosofía, la Fenomenología se concibe como una ciencia de las estructuras de la experiencia tal y como éstas se presentan a la conciencia de los sujetos. Por ello, uno de los principios básicos de la Fenomenología es la existencia de un vínculo indisoluble entre la conciencia y el objeto de la conciencia. Ésta es subjetiva, intencional, y por tanto se constata una conexión entre el sujeto y el objeto en el fenómeno, esto es, en la apariencia del objeto en la conciencia del sujeto.

Comprendida como el estudio de las esencias, la Fenomenología considera que no se pueden comprender al hombre y al mundo si no es a partir de la facticidad, de los hechos. De alguna manera, la fenomenología es una filosofía trascendental que pone en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, pero es también una filosofía para la cual el mundo está siempre “ya ahí”, antes de la reflexión, como una presencia inalienable. En estas afirmaciones se pone en evidencia la dualidad de la

Fenomenología: por un lado, pretende erigirse como una ciencia rigurosa; pero por el otro, también tiene como fin dar cuenta del espacio, del tiempo y del mundo que viven los sujetos. De ahí que se defina también por su voluntad de hacer una descripción directa de la experiencia de los sujetos en el mundo tal y como es, sin consideraciones acerca de su génesis psicológica y de las explicaciones causales que otros especialistas (como historiadores o sociólogos) puedan dar. Es esta segunda acepción la que interesa retomar en este texto.

El método fenomenológico se propone describir, y no explicar o analizar. De ahí que en los inicios, Husserl definiera a la Fenomenología como una psicología descriptiva, interesada en volver “a las cosas mismas”, retomando así pues los inicios del pensamiento fenomenológico contemplados en Brentano. De alguna manera, la Fenomenología desaprueba a la ciencia, tal y como ésta es concebida tradicionalmente. Así entonces, la Fenomenología sitúa en el sujeto el principio básico, la fuente más eficaz, para el conocimiento del mundo, y rechaza las explicaciones causales sobre las cuales se ha sustentado el conocimiento científico. Volver a las cosas mismas implica volver al mundo anterior al conocimiento y del que el conocimiento habla siempre, y frente al cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente. El análisis fenomenológico, por tanto, parte de la experiencia de los sujetos en el mundo, y considera al sujeto como condición de la posibilidad del conocimiento. Esta centralidad del sujeto, que se observará con mayor potencia en los aportes de la sociología fenomenológica, es nodal para ofrecer una lectura de la comunicación desde esta óptica fenomenológica.

En síntesis, concebir al mundo, a las cosas y al hombre como fenómenos es hacerlos objetos de conocimiento. De ahí que la fenomenología se erija como una ciencia sin prejuicios, esto es, un enfoque que no elimina la capacidad de ser conocidos a eventos o fenómenos que tradicionalmente o, según la ciencia clásica, estaban exentos de carácter científico.

El fundador de la fenomenología, el filósofo alemán Edmund Husserl, introdujo este término en su libro *Ideas. Introducción general a la fenomenología pura*, publicado en 1913. Aunque Husserl nunca renunció a su interés por las esencias, con el tiempo comenzó a considerar que únicamente las esencias de ciertas estructuras conscientes particulares constituyen el objeto propio de la fenomenología. En 1910, el autor definió la fenomenología como el estudio de las estructuras de la conciencia que capacitan al conocimiento para referirse a los objetos fuera de sí misma. Este estudio requiere de una reflexión sobre los contenidos de la mente para excluir todo lo demás. Husserl llamó a este tipo de reflexión "reducción fenomenológica". Dado que la mente puede dirigirse hacia lo no existente tanto como hacia los objetos reales, Husserl advirtió que la reflexión fenomenológica no presupone que algo exista con carácter material; más bien equivale a "poner en paréntesis la existencia", es decir, dejar de lado la cuestión de la existencia real del objeto contemplado.

Lo que Husserl comprobó cuando analizaba los contenidos de la mente fue una serie de actos como el recordar, desear y percibir, e incluso el contenido abstracto de esos actos, a los que denominó "significados". Esos significados, según el autor, permitían a un acto ser dirigido hacia un objeto bajo una apariencia concreta, y afirmó que la direccionalidad, denominada por él "intencionalidad", era la esencia de todo conocimiento. La fenomenología trascendental, según Husserl, era el estudio de los componentes básicos de los significados que hacen posible la intencionalidad. Posteriormente, en *Meditaciones cartesianas* (1931), introdujo la fenomenología genética, a la que definió como el estudio de la formación de esos significados en el curso de la experiencia de los sujetos.

Algunos de los conceptos y planteamientos básicos de la fenomenología husserliana son la actitud natural (saber antipredicativo del mundo, contacto primario, preteórico e, incluso, ingenuo de la conciencia con el mundo), la reducción fenomenológica (el retorno a una conciencia trascendental ante la cual el mundo se despliega en una transparencia

absoluta), la intuición (capacidad del sujeto de darse cuenta de sus estados objetivos individuales) y el mundo de la vida (mundo de las vivencias no teorizadas, dado antes de cualquier reflexión científica y sobre el cual la ciencia construye su imagen).

Para la Fenomenología, el sustrato donde se dan las experiencias es el mundo de la vida, el mundo concreto del vivir cotidiano (*Lebenswelt*); el diálogo, la relación sujeto-mundo, es un diálogo instaurador de sentido y el hombre se manifiesta hacia el exterior a través de la intencionalidad manifiesta en sus actos. Por tanto, el elemento esencial de la conciencia humana es su carácter intencional. Por otra parte, la subjetividad trascendental es la capacidad del sujeto de otorgar significados a todos los objetos, incluidos su propio cuerpo, su propia personalidad empírica y la cultura e historia que constituye como condiciones de su “yo” empírico.

3.2.1. De la primera Fenomenología a la Sociología Fenomenológica

La Sociología Fenomenológica de Alfred Schütz está basada en la filosofía de Edmund Husserl y en el método de comprensión (*verstehen*) del sociólogo Max Weber. El debate general gira en torno a cómo se puede lograr el conocimiento, a partir de preguntas como las siguientes: ¿cómo podemos tratar los datos subjetivos en términos objetivos?, ¿cómo conocemos otras mentes?, ¿cómo se produce la comprensión y la comunicación recíproca entre sujetos? De ahí que se pueda afirmar que Schütz concibe a la fenomenología como instancia de aproximación metodológica a lo cotidiano.

La propuesta schütziana no pone énfasis en el sistema social ni en las relaciones funcionales que se dan en la vida en sociedad, sino en la interpretación de los significados del mundo (*Lebenswelt*) y las acciones e interacciones de los sujetos sociales. Del mundo conocido y de las experiencias intersubjetivas compartidas por los sujetos, se obtienen las señales, las indicaciones para interpretar la diversidad de

símbolos. Y es que como se verá en los siguientes apartados, para Schütz la intersubjetividad existe en el presente vivido²⁵, en el que los sujetos se hablan y escuchan unos a otros, en un espacio y tiempo compartidos. Como se aprecia, la concepción de intersubjetividad en Schütz no puede entenderse sin tomar en cuenta la comunicación entre sujetos, generadora de sentidos compartidos.

Schütz no retoma todos los conceptos de la fenomenología pura, sólo algunos. Y los retoma para comprender, fundamentalmente, temas como la acción, la intersubjetividad y la elaboración de tipos ideales. El autor define a la realidad como un mundo en el que los fenómenos están dados, sin importar si éstos son reales, ideales, imaginarios, etc. Se considera, entonces, un mundo de la vida cotidiana que los sujetos viven en una actitud natural, desde el sentido común. Esta actitud frente a la realidad permite a los sujetos suponer un mundo social externo en el que cada sujeto vive experiencias significativas y asume que otros también las viven, pues es posible ponerse en el lugar de otros. Mientras que Husserl pone el paréntesis sobre el ámbito del sentido común, con el fin de aproximarse a la conciencia en estado puro y a la subjetividad trascendental, Schütz orienta o enfoca su pensamiento hacia la vida cotidiana y pone entre paréntesis la duda del filósofo.

El enfoque de Schütz parte de la necesidad de analizar las relaciones intersubjetivas a partir de las redes de interacción social. Una de sus principales aportaciones fue la incorporación del mundo cotidiano a la investigación sociológica, a partir de la reivindicación del ámbito de la sociabilidad (el conjunto de las relaciones interpersonales y de las actitudes de la gente que son pragmáticamente reproducidas o modificadas en la vida cotidiana) como objeto de estudio de la sociología. Para Schütz, el mundo de la vida presenta las siguientes particularidades: sus significados son construcciones sociales; es intersubjetivo;

²⁵ Para Schütz, el presente vivido es el núcleo de todo curso de vivencia y de toda acción. Todo sujeto opera, entonces, desde el presente primigenio o vivido.

está conformado por personas que viven en él con una actitud “natural”; y es un ámbito familiar en el que los sujetos se mueven con un “acervo de conocimiento a mano”.

Así, la propuesta de la Sociología Fenomenológica de Schütz implica una apuesta por el estudio y explicación del *verstehen*, es decir, de la experiencia de sentido común del mundo intersubjetivo de la vida cotidiana. Para el autor, el problema de la vida cotidiana se expresa en las relaciones de los actores sociales entre sí y en cómo comprenden y constituyen la realidad social. Nuevamente, la comunicación entre sujetos aparece en el centro de la concepción de Schütz, ahora como elemento sustantivo de la vida cotidiana²⁶.

Según Schütz, los sujetos que viven en el mundo social están determinados por su biografía y por sus experiencias inmediatas. Así, cada individuo se sitúa en un determinado lugar en el mundo, dado que toda su experiencia es única e irrepetible. Estas experiencias inmediatas se relacionan con el hecho que los sujetos aprehenden la realidad desde, precisamente, esta posición que ocupan en el mundo. Dicho de otra forma, el espacio y el tiempo en que transcurre el individuo determinan sus vivencias.

Desde este lugar se configura un *repositorio de conocimiento disponible* que consiste en el “almacenamiento pasivo de experiencias” (Schütz, 1993:107), aquéllas que pueden ser traídas al *aquí y ahora* y constituir una nueva experiencia personal inmediata. Gracias a esta reserva de conocimientos, los sujetos pueden comprender nuevos fenómenos sin tener necesariamente que iniciar un proceso reflexivo para ordenar cada una de las vivencias que transcurren (Schütz, 1993).

²⁶ En palabras de Grathoff, la teoría social fenomenológica de Schütz es una “ciencia de los fenómenos de la intersubjetividad mundana, por lo que un análisis de las estructuras del mundo de la vida puede interpretarse como una sociología general de la vida cotidiana” (Grathoff, 1989:107).

En el tránsito de Husserl a Schütz, la intersubjetividad experimenta un cambio: no se reduce al encuentro cara a cara entre el ego y el alterego, sino que se amplía a todas las dimensiones de la vida social. Es decir, aunque ambos autores se centraron en la intersubjetividad, Husserl lo hizo en el plano de la conciencia, mientras que Schütz amplió su punto de mira a todo el mundo social. Para la conceptualización de la intersubjetividad, Schütz tomó como fuente el pensamiento de tres autores: Scheler, Sartre y, en menor medida, Leibniz. Para el primero, el objeto de la percepción del otro no es su cuerpo, ni su alma, ni su mente, sino una totalidad indivisa de objetos de experiencia exterior e interior. Por su parte, Sartre construye su propuesta sobre la intersubjetividad a partir del rechazo hacia las posturas realistas e idealistas²⁷. Por último, Schütz toma de Leibniz el concepto de mónada, que le sirve para construir su concepción del ego.

Para Schütz, la configuración particular del sujeto está determinada por la intersubjetividad, que constituye una característica esencial del mundo social. El *aquí* se define porque se reconoce un *allí*, donde está el otro. El sujeto puede percibir la realidad poniéndose en el lugar del otro, y esto es lo que permite al sentido común reconocer a otros análogos al yo y, desde ese reconocimiento, relacionarse y comunicarse con esos otros. Es en la intersubjetividad donde los sujetos pueden percibir fenómenos que escapan al conocimiento de su yo, pues los sujetos no pueden percibir su experiencia inmediata pero sí las de los otros, en tanto le son dadas como aspectos del mundo social.

La intersubjetividad, siempre dada en situaciones de simultaneidad, es posible porque el mundo del sentido común permite anticipar ciertas conductas de otros para desarrollar la vida social: cuando un sujeto se dirige a otro,

²⁷ Concretamente, su propuesta se basa en los siguientes puntos: 1) no es necesario probar la existencia del otro; 2) el *cogito* cartesiano es el único medio para concebir al otro como ser-no-yo; 3) el otro se debe captar en su existencia para nosotros, no como objeto; 4) el otro se concibe como un ser no-yo, que se entiende como una negación interna.

presupone que comparte con él ciertos códigos. Para Schütz pueden darse relaciones con otros de los que el mismo sujeto forma parte, constituyendo una *relación nosotros*²⁸, un vínculo entre un conjunto de sujetos que comparten una misma vivencia o vivencias muy similares. También se pueden dar relaciones de otros sin él, esto es, *relaciones ustedes*. Y por último, pueden darse relaciones de terceros, nombradas por Schütz como *relaciones ellos*. En cuanto a las relaciones referidas al tiempo, Schütz establece tres tipos: los *contemporáneos*, aquellos otros con los que se puede interactuar, es decir, experimentar acciones y reacciones con ellos; los *predecesores*, que son otros con los que ya no se puede interactuar, aunque sí es posible acceder a sus actos; y por último, los *sucesores*, aquellos otros con los que no es posible interactuar, pero hacia quienes el sujeto puede orientar sus acciones (Schütz, 1963:45-46). En el mundo de los contemporáneos existe una categoría particular de otros, los llamados *asociados*, para la que no basta solamente con el reconocimiento y la vivencia compartida. En este caso, es indispensable una relación cara a cara ininterrumpida, en la que el sujeto es capaz de conocer a tal punto a otros que puede orientar su acción hacia las reacciones que espera de esos otros. Los asociados, por tanto, reviven la relación *nosotros* que establecieron anteriormente.

En síntesis, el aquí y el allí de Husserl son adaptados por Schütz al mundo de la vida. La reciprocidad de perspectivas es el punto clave de su explicación de intersubjetividad. El concepto de corriente interna también le sirve para comprender cómo se da la relación “nosotros”, en la cual se constituye la conciencia de un sujeto y la del otro en un solo flujo en el cual el primero puede percibir indicaciones de la vivencia del otro, pero no las propias. En este punto, Schütz plantea la inaccesibilidad de la conciencia del otro, propuesta previamente por Husserl.

²⁸ Ya en Kant aparecía el concepto de *relación nosotros*. Sin embargo, desde la perspectiva trascendental kantiana se concebía a este tipo de relación como condición de posibilidad de toda experiencia social, esto es, como un *a priori* de lo social.

El mundo del sentido común se encuentra, según Schütz, tipificado en categorías de significado que permiten reconocer los nuevos fenómenos e incorporarlos a la conciencia del sujeto. Así, una experiencia reconocida como novedosa es aquella para la que no se tienen tipificaciones de significado o son erróneas, lo que implica la reorganización de estas tipificaciones. De todos modos, no existe una única interpretación de las vivencias, sino que éstas varían según la perspectiva desde la que son interpretadas, esto es, según el *aquí* y *ahora* que experimenta el sujeto (Schütz, 1993:113-114). Así, desde la observación directa, los sujetos no pueden determinar qué acciones son conductas significativas, pues no tienen acceso a la actitud epistémica que el sujeto que realiza la acción tiene frente a ella. Por otra parte, la observación y la comprensión de actos encierran también una dificultad similar, misma que puede ser subsanada a través de la objetivación de los componentes de esos actos, entre los cuales destaca la definición de la conducta de los sujetos.

Si bien fueron muchos los conceptos aportados por Schütz en su propuesta socio-fenomenológica, nos interesa particularmente centrarnos en dos: el mundo de la vida y la intersubjetividad. Con respecto al primero, cabe decir que para el autor el mundo de la vida cotidiana es la realidad que se muestra como evidente para los hombres que permanecen en actitud natural. Esta realidad pertenece a las estructuras fundamentales de lo pre-científico, y debe erigirse como el punto de partida de las ciencias que aspiren a interpretar el pensamiento y comportamiento de los seres humanos. Sólo dentro del ámbito de la vida cotidiana los sujetos pueden ser comprendidos por sus semejantes, por los otros con quienes comparten este mundo de la vida; y sólo junto a ellos los sujetos pueden actuar en el mundo, moverse en esta realidad. Por otra parte, el mundo de la vida se presenta a los sujetos de forma normada, reglamentada, con objetos circunscritos con propiedades determinadas. En este mundo, el sujeto presupone que los otros están dotados de una conciencia esencialmente igual a la suya. Por ello, recuperando lo dicho anteriormente, este mundo no es

privado, sino intersubjetivo, y da lugar a múltiples relaciones de interacción entre semejantes. Los sujetos ven de forma evidente, por tanto, el poder tener experiencias de otros, y viceversa.

Acercarse al concepto de intersubjetividad implica comprender, antes que nada, qué se entiende por subjetividad. Para Schütz, la subjetividad es la conciencia que se tiene de todas las cosas desde el punto de vista propio. El proceso en el que los sujetos comparten sus subjetividades con otras personas cotidianamente da lugar a la intersubjetividad. Para entender este proceso hay que asumir la existencia de un *ego* y de un *alterego*. Como afirman Schütz y Luckmann (1973:26), “desde el comienzo, mi mundo cotidiano no es mi mundo privado, sino más bien un mundo intersubjetivo; la estructura fundamental de su realidad consiste en que es compartido por nosotros”. La intersubjetividad es regulada por las características de las personas, que Schütz, siguiendo a Scheler (1969), concibió como formadas por impulsos emocionales, vida instintiva, memoria asociativa e inteligencia práctica. El *alterego*, según Schütz, le es dado al ser como una demostración práctica de un ser idéntico con quien comparte un mundo intersubjetivo conocido como “mundo del yo” en el que conviven sus antecesores, sus contemporáneos y sus predecesores. Esto significa que el “otro” es como “yo”, capaz de actuar y de pensar; que su capacidad de pensamiento es igual a la mía en su totalidad; que análogamente a mi vida, la de él muestra la misma forma estructural-temporal con todas las experiencias que ello conlleva. Significa, conjuntamente, que el “otro”, como “yo”, puede proyectarse sobre sus actos y pensamientos, dirigidos hacia sus objetos, o bien volverse hacia su “sí mismo” de modo pretérito, pero puede contemplar mi flujo de conciencia en un presente vívido; que por lo tanto, tiene la legítima experiencia de envejecer conmigo y viceversa.

3.3. Comunicación e interacción en el pensamiento de Alfred Schütz

Pese a que a Schütz no le interesó ofrecer una definición de la comunicación, ésta se puede inferir, de alguna manera, en la propuesta global del autor. Para empezar, es importante considerar que para Schütz todas las acciones sociales conllevan comunicación, y toda comunicación se basa en actos ejecutivos para comunicarse con otros. Dicho de otra forma, los sujetos deben llevar a cabo actos manifiestos en el mundo externo que se supongan interpretados por los otros como signos de lo que quieren transmitir. Durante este proceso de comunicación se pueden observar dos estados existentes. Uno protagonizado por el comunicador, en el que no sólo experimenta lo que realmente dice; ese proceso es experimentado por el comunicador como una ejecución en su presente vivido. El agente, por su parte, experimenta acciones interpretativas como sucesos del presente vivido, pero esta interpretación no es una ejecución, sino solamente una efectuación.

Según Schütz, cuando tiene lugar una comunicación en la que los partícipes comparten el espacio vivido, se lleva a cabo una relación cara a cara. En esta relación, cada sujeto es también un elemento del ambiente del otro; ambos participan en un conjunto de experiencias comunes del mundo externo, dentro del cual pueden insertarse los actos ejecutivos de cualquiera de ellos.

La relación entre intersubjetividad y comunicación es, entonces, clara en el pensamiento de Alfred Schütz. La intersubjetividad requiere de interacción, y en toda situación de interacción se produce un contacto intersubjetivo. Ambos conceptos son, por tanto, interdependientes. Para la Sociología Fenomenológica, cualquier forma de interacción social tiene su origen en las construcciones referentes a la comprensión del otro. Por simple que sea, cualquier interacción entre sujetos presupone una serie de construcciones de sentido común; en este caso, se construye la conducta que un sujeto prevé de otro, y viceversa. Los significados sociales, por tanto, no permanecen o se hallan

en los objetos físicos, sino en las relaciones de los sujetos entre ellos mismos, y entre ellos y los objetos.

Como decíamos anteriormente, aunque en las obras básicas de la Sociología Fenomenológica difícilmente encontramos apartados completos dedicados a la comunicación, son muchas las reflexiones que Schütz planteó al respecto. En la mayoría de casos, la comunicación aparece vinculada a los conceptos de acción e intersubjetividad. Para Schütz, no es posible la comunicación en la esfera trascendental, porque toda situación de comunicación necesita de elementos del mundo natural, del mundo intersubjetivo de la vida cotidiana²⁹. Por tanto, la comunicación es un fenómeno exclusivo del ámbito de significado finito de la vida cotidiana. Por otra parte, la posibilidad de comprender a los otros está fundamentada en la existencia de relaciones de mutuo entendimiento y, por tanto, en la existencia de un ambiente común comunicativo. Este ambiente comunicativo se da principalmente en las relaciones cara a cara, que permiten la intercambiabilidad de los puntos de vista de los participantes en una determinada interacción. En esta relación de interdependencia entre intersubjetividad y comunicación es importante tener en cuenta que la comprensión intersubjetiva puede darse en dos situaciones: la primera, cuando las acciones se llevan a cabo sin ningún intento comunicativo; la segunda, cuando las acciones suponen un intento comunicativo. Sin proceso comunicativo mediador, por tanto, no se pueden conocer los significados subjetivos a los que tienden las acciones.

Lo anterior lleva a considerar a Schütz que la comunicación es el medio por el cual los sujetos superan su experiencia de la trascendencia de los otros, especialmente sus experiencias del mundo. Por medio de los signos, el

²⁹ Ello, porque para Schütz, la existencia de comunicación depende de una serie de realidades propias del mundo de la vida: el mundo de los objetos físicos y culturales; la existencia de los otros como seres dotados de conciencia; la capacidad de los sujetos de atribuir significados subjetivos a las conductas de los otros; la conciencia de que muchos objetos y fenómenos del mundo de la vida cotidiana tienen el mismo significado para el otro que para uno.

proceso comunicativo permite a los sujetos ser conscientes de los pensamientos de los otros. Sin embargo, el autor reconoce que la comunicación completamente exitosa es imposible, porque hay zonas de la vida privada de los otros que son inaccesibles a la conciencia de uno. Por ello, aunque la comunicación es un elemento básico para la existencia de la sociedad, Schütz no la considera su elemento constitutivo: "...la comunicación ya presupone una interrelación social sobre la cual se fundamenta, tal como la relación de sentirse 'sintonizados' uno con otro, de estar motivado a dirigirse al otro o a escucharle" (Schütz, 1974:38). De ahí que para que la comunicación sea posible no es sólo necesario que los sujetos compartan un mundo, sino que tienen que ser capaces de comprender este mundo de una forma similar a como el otro lo comprende.

Otras referencias de Schütz al fenómeno comunicativo tienen que ver con que la comunicación es posible con contemporáneos y sucesores, no solamente con los sujetos que Schütz denominó "consocios". Es decir, existen algunas situaciones comunicativas alejadas de la simultaneidad espacio-temporal. Sin embargo, aunque la comunicación no exige la situación de co-presencia, sí es necesario que se dé una sincronización de las duraciones de los copartícipes en esa comunicación.

Por último, es importante recuperar que para Schütz sólo son comunicativas las acciones que intentan transmitir un determinado significado. De ahí que el autor distinga entre interpretación (comprensión de la acción que el sujeto contempla y a la que asigna el significado subjetivo que el producto o el curso de la acción le *apresenta*), expresión (intención de exteriorizar contenidos de conciencia por parte de un individuo, pero sin que exista necesariamente otro al que se dirijan estos contenidos) y comunicación (aquí sí ha de existir ese otro al que se destina el mensaje o contenido, sea este otro alguien identificado o anónimo). Dicho de otro modo, la acción expresiva siempre está orientada hacia el otro, mientras que la acción comunicativa necesariamente pretende actuar sobre el otro.

3.3.1. Hacia una definición socio-fenomenológica de la comunicación

Los juicios anteriores dan lugar a la que podemos considerar la definición básica de la comunicación que elaboró Schütz, el “compartir el flujo de las experiencias del otro en el tiempo interior, este vivir a través de un presente común que constituye la experiencia del ‘nosotros’, que es el fundamento de toda comunicación posible” (Schütz, 1974: 173). Así entonces, la simultaneidad necesaria para que tenga lugar la comunicación se da en el tiempo interior de los sujetos, y la situación privilegiada para la existencia de procesos de comunicación la encontramos en la relación-nosotros.

Por tanto, la comunicación, desde un punto de vista socio-fenomenológico, es una acción que se dirige siempre a otro. Es por ello que la comunicación, como ya se ha dicho anteriormente, sólo puede darse en el marco del mundo de la vida cotidiana. La acción no sólo comunica mensajes, sino que es en ella misma significativa. Aunque la acción comunicativa se basa en acciones exteriores, fundamentalmente en movimientos corporales, éstos no constituyen estrictamente la comunicación, sino que sólo son su vehículo. La comunicación puede ser definida como una doble acción, ya que consta de dos elementos: una parte de expresión que el otro tiene que interpretar; y la efectiva interpretación de ese otro de lo expresado. Todo lo anterior puede sintetizarse diciendo que la comunicación sólo puede ser concebida si se cuenta con un “tú” al que dirigir nuestros actos expresivos con el fin de que sean interpretados.

La interacción en el mundo se da en el plano de la intersubjetividad, lo cual implica, para la fenomenología, la cualidad de las personas de ver y oír fenomenológicamente. Estas acciones constituyen las dos formas de relación por excelencia con el mundo. Y el habla, como principal canal de comunicación, es consecuencia de ellas. Es a partir del ver y el oír que se forma el sentido, desarrollado a través de los diálogos y las interacciones. Ello se explica por el hecho que la interpretación de lo social, en términos colectivos, tiene

como telón de fondo a las influencias que las acciones de las personas tienen en los demás. Dicho de otra forma, “nuestra capacidad de interpretar y la mera presencia dentro de un contexto social nos pone ante los demás en la doble posición de actores y observadores” (Vizer, 2003:188). Eduardo Vizer habla de la situación “de espejo” para poner de manifiesto la relación que existe entre los sujetos que se encuentran e interactúan.

Por todo ello, se puede decir que la interacción -y la comunicación como su materia prima- instituye la realidad social, le da forma, le otorga sentidos compartidos a nivel de los objetos (dimensión referencial); a nivel de las relaciones entre los hablantes (dimensión interreferencial); y a nivel de la construcción del propio sujeto en tanto individuo social (dimensión autorreferencial) (Vizer, 1982)³⁰. Estos tres niveles se ponen de manifiesto en cualquier situación comunicativa, es decir, en cualquier situación se habla de algo, se establecen relaciones entre quienes están hablando, y la personalidad de éstos tiene fuertes implicaciones en la relación de interacción dada.

Además de la intersubjetividad, como concepto central de la reflexión socio-fenomenológica en torno a la interacción, es también importante la percepción, comprendida como “un proceso de interacción entre el individuo y la sociedad a la que pertenece” (Hernández, 2000:92). Interactuar y percibir son dos actividades que van estrechamente ligadas. Sin ellas, el sujeto social no existe. Así lo consideran Berger y Luckmann en la siguiente afirmación: “No puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros. Sé que otros también aceptan las objetivaciones por las cuales este mundo ser ordena, que también ellos organizan este mundo en torno de aquí y ahora, de su estar en él, y se proponen actuar en él. También sé que los otros tienen de ese mundo común una perspectiva que no es idéntica a la mía. Mi aquí es su allí (...) A pesar de eso, sé que vivo en un mundo que nos es común. Y, lo que es de suma importancia, sé que hay

³⁰ Citado en Vizer (2003:191).

una correspondencia entre mis significados y sus significados en este mundo” (Berger y Luckmann, 1993:40-41).

La creación del consenso en torno a los significados de la realidad social es, pues, resultado de las interacciones de las que participan los sujetos en la vida cotidiana. Así pues, el mundo de la cotidianidad es sólo posible si existe un universo simbólico de sentidos compartidos, construidos socialmente, y que permiten la interacción entre subjetividades diferentes. Ramón Xirau sintetiza esta idea: “Cuando percibo a ‘otro’ lo percibo como un ser encarnado, como un ser que vive en su cuerpo, es decir, como un ser semejante al mío, que actúa de manera semejante a como actúo y que piensa de manera semejante a la manera en que pienso” (Xirau, 2002:436-437). El mismo autor afirma que “el mundo de los hombres está así hecho de seres en comunicación que se perciben unos a otros como semejantes porque comparan al otro con ellos mismos” (Xirau, 2002: 437).

En conclusión, para la Sociología Fenomenológica la subjetividad está inevitablemente presente en cualquier acto de comunicación, pues éste parte de las perspectivas divergentes de los participantes en el acto. Sin interacción no existen los sujetos sociales, dado que la construcción de sentidos compartidos sobre la realidad social requiere, inevitablemente, de la interacción.

3.4. Intersubjetividad, comunicación e incomunicación

Pese a que el interés básico de este texto ha sido vincular los conceptos de intersubjetividad y comunicación, para enriquecer la definición y comprensión de esta última, nos parece pertinente presentar algunas reflexiones en torno al fenómeno de la *incomunicación*, un tema que ha sido estudiado desde hace varias décadas -sobre todo desde áreas de conocimiento como la psicología y la psiquiatría- y que parece vivir hoy su máximo esplendor. Para ello, vinculamos algunas ideas de Alfred Schütz con las propuestas vertidas

por el psiquiatra Carlos Castilla del Pino en su célebre obra *La incomunicación* (1970).

La concepción de intersubjetividad que emerge de la propuesta de Schütz, basada en las construcciones -y por tanto suposiciones- del comportamiento esperado del otro con quien nos comunicamos, tiene cierto paralelismo con la parcial comunicación³¹ de la que habla Castilla del Pino. Para este último, “puede aseverarse que en el encuentro entre dos personas la comunicación se verifica a modo de esferas tangentes, que contacta cada una respecto de la otra por la periferia del Yo de cada cual. Lo que se da y se recibe son *dudosas formas de expresión* del Yo de cada uno” (Castilla del Pino, 1970:21).

Y lo anterior se relaciona con la artificialidad del yo desde el que *nos comunicamos* y con quien *nos comunicamos*: “la comunicación interpersonal tiende a ser de meros Yo artificiosos, de personas ‘sociales’, esto es, sujetos que representan su papel en las relaciones de intercambio sociales” (Castilla del Pino, 1970:21). Nos comunicamos desde nuestro *yo social* -o Yo tangencial del que habla Castilla del Pino-, mas no desde nuestro *yo profundo* o verdadero yo. Para Schütz, la mera consideración de que el otro es un ser similar al yo basta para poder iniciar con ese otro procesos de comunicación en la esfera de la vida cotidiana.

Nos entendemos, por tanto, sólo dentro de los márgenes de lo permisible, de lo socialmente legitimado, y nunca, o casi nunca, de forma real y efectiva: “el entendimiento es una forma de hablar, de comunicarse, en el plano de lo permisible. Pero la consideración de que tal entendimiento comporta la necesaria limitación en el hablar

³¹ Para Castilla del Pino, la comunicación es siempre parcial, pues el mero entendimiento no basta para considerar que se está en una situación de comunicación completa o total. Como afirmaba el autor, “el uso habitual del lenguaje que compone lo que hemos llamado mero entendimiento no satisface la necesidad de comunicación y, en consecuencia, por bajo de él, la incomunicación prosigue. Y, tras la incomunicación, el aislamiento, del grupo frente a otros grupos, o bien del hombre en su singularidad frente a otro hombre” (Castilla del Pino, 1970:28).

nos lleva de inmediato a inferir la existencia de una situación (...) en la cual alguien o algunos permiten hablar, mientras a otro o a otros les es permitido hablar dentro de los límites que los primeros imponen” (Castilla del Pino, 1970:27).

Podríamos decir, entonces, que la intersubjetividad es el *a priori* necesario para la comunicación de *lo decible*, pero no para la real comunicación. Sólo podemos vivir lo que pensamos y sólo podemos pensar lo que podemos decir. La intersubjetividad nos permite establecer relaciones con los otros, hablar con los otros y percibir que nos estamos comunicando con esos otros con quienes construimos significaciones -desde el sentido común- sobre nuestro entorno. Pero aunque percibamos que nos estamos comunicando, esa comunicación es siempre parcial, no la ponemos en duda pues necesitamos creer que efectivamente nos estamos comunicando para tratar de entendernos unos a otros. Y esta suposición de entendimiento es, en el mejor de los casos, sobreentendimiento: “Estas dos limitaciones que el lenguaje impone a “mi” mundo -pensar sobre parte de lo vivenciado; hablar sólo lo que es posible decir- da lugar a un notable fenómeno que acaece en el uso del lenguaje, es decir, en el habla. Me refiero al sobreentendimiento” (Castilla del Pino, 1970:60). Y agrega el autor que “mediante este sobreentendimiento, las dos personas que intentan comunicarse *algo* tienen conciencia de la incomunicabilidad de *lo restante*, y dan por supuesto que esto último de alguna manera se intuye” (Castilla del Pino, 1970:60). De ello se deduce que el entendimiento -que es siempre sobreentendimiento- es el resultado supletorio de la incomunicación, es decir, es lo que aparece ante la falta de una comunicación real efectiva y completa.

El sobreentendimiento producto de la falsa conciencia de comunicación provoca un “ilusorio vivir en compañía” (Castilla del Pino, 1979:99), ilusión que para Schütz se manifestaría en la suspensión de la duda y la asunción del mundo desde una actitud natural. Pero parece que ello es suficiente para el ser humano, pues “la no conciencia de la incomunicación lleva consigo la conciencia (falsa) de que lo dicho basta para mi-estar-con-los-otros” (Castilla del Pino,

1970:100). El ser social, por lo tanto, es un ente naturalmente aislado que, a menudo, se congratula de su individualidad a expensas “de la amputación de una relación más íntima con los otros” (Castilla del Pino, 1970:100).

Podemos decir, además, que este aislamiento, igual que la comunicación, lo vivimos como ficticio, es decir, no somos del todo conscientes de él. Como afirma Castilla del Pino (1970:107), “paradójicamente verificamos nuestras relaciones interpersonales no con un yo frente a un tú, sino como un yo-que-no-soy frente a un tú que tampoco es”. Para ampliar un poco más esta idea, retomamos el siguiente pasaje del autor: “el aislamiento de que hablamos anteriormente no es vivido tampoco como real. Y, efectivamente, de alguna manera se está con los otros en la cotidianidad (...) es así como se verifica la relación interpersonal, a través no de lo que somos, sino de lo que representamos. De esta forma, dejo de ver de mí lo que no soy, y el otro ha de relacionarse con un Yo que no es el mío y que de hecho cuido de hacer pasar por mí (...) Al fin, cada cual no es otra cosa que aquello que representa. Lo cual es muy poco, y con ello se cierra el círculo de consecuencias de la real incomunicación, estrechando el campo de la conciencia de sí hasta el punto de alcanzar la completa extrañación de sí mismo” (Castilla del Pino, 1970:118-119).

3.5. Cierre sintético

Definir la comunicación es una empresa difícil si consideramos la intrínseca polisemia del término. Definirla desde una óptica filosófica ofrece, también, múltiples lecturas que no siempre se encuentran. En este texto hemos elegido a la sociología fenomenológica (vertiente sociológica de la propuesta filosófica de la Fenomenología impulsada por Edmund Husserl) para poner de manifiesto que la comunicación es un fenómeno intrínsecamente social y que ésta no es posible si no es con base en las relaciones intersubjetivas que se desarrollan en el escenario de la vida cotidiana.

Alfred Schütz no tuvo como centro de interés a la comunicación. Sin embargo, al hablar de las relaciones e interacciones de sujetos sociales que, desde una actitud natural, se vinculan para construir significaciones colectivas de su entorno, el autor está poniendo de manifiesto, de manera más o menos directa, que la comunicación es la materia prima de la socialidad, es el proceso que permite la relación entre sujetos y, por ende, la construcción de interpretaciones sobre el mundo.

La intersubjetividad es el encuentro con otros análogos al yo, con quienes construimos significados en el mundo de la vida cotidiana, un mundo en el que la duda del filósofo (del científico) se pone entre paréntesis y en el que los sujetos viven desde una actitud natural, preteórica, de sentido común. Este poner entre paréntesis permite que asumamos, como sujetos, que los demás tienen mundos similares al de uno mismo, y es desde ese lugar de la presunción y la no puesta en duda que nos comunicamos. O al menos, es desde ese lugar que vivimos la ilusión de estar comunicándonos con esos otros con quienes compartimos (en el pasado o en el presente) espacio y tiempo.

3.6. Bibliografía

- Berger, Peter; Luckmann, Thomas [1967] (1993). *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Brentano, Franz (1874). *Psicología desde el punto de vista empírico*, Schapire, Buenos Aires.
- Castilla del Pino, Carlos [1970] (1989): *La incomunicación*, Ediciones 62, Barcelona.
- Grathoff, Richard (1989). *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*, Suhrkamp Verlag, Francfort del Main.
- Hernández Rosete, Daniel (2000). "Cultura y vida cotidiana. Apuntes teóricos sobre la realidad como construcción social". En *Sociológica*, Año 15, Núm. 43, mayo-agosto 2000, pp. 87-102.
- Husserl, Edmund [1913, 1954] (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, México, 2ª Edición.
- Husserl, E. [1931] (2004). *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2ª reimpresión.
- Martín Algarra, Manuel (1993). *La comunicación en la vida cotidiana. La fenomenología de Alfred Schütz*, Pamplona, Eunsa.
- Rizo García, Marta (2008). "La Sociología Fenomenológica como fuente científica histórica de una Comunicología posible". En Galindo, Jesús (Coord.) (2008) *Comunicación, ciencia e historia. Fuentes científicas históricas hacia una comunicología posible*, McGraw-Hill Interamericana. Madrid, pp. 43-107.
- Rodríguez, Tania (1996). "El itinerario del concepto de mundo de la vida. De la fenomenología a la teoría de la acción comunicativa". En *Comunicación y Sociedad*, Núm. 27, 1996 (mayo-agosto), Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 199-214.
- Scheler, Max [1928] (1969). *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- Schütz, Alfred [1932] (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1ª reimpresión.
- Schütz, Alfred [1962] (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

- Schütz, Alfred y Luckmann, Thomas (1973). *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Vizer, Eduardo A. (2003) *La trama (in)visible de la vida social. Comunicación, sentido y realidad*. La Crujía ediciones, Buenos Aires.
- Weber, Max [1922] (1997). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, Colombia, Primera reimpresión de la segunda edición en español.
- Xirau, Ramón [1964] (2002). *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM, México.

CAPÍTULO IV. DIÁLOGO Y SUJETO. APUNTES PARA UNA DISCUSIÓN SOBRE LA TELEOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN HUMANA

Vivian Romeu Aldaya

4.1. Introducción

El diálogo es una categoría de la comunicación que ha sido abordada desde la literatura, la retórica, la filosofía y la política. A excepción de la filosofía, el resto de los campos de estudio no ha dado cuenta del potencial autorreflexivo del diálogo para la comunicación del hombre, centrándose mayormente en su naturaleza pragmática. En ese sentido, este trabajo pretende reflexionar acerca del diálogo como proceso donde ocurre intercambio de información significativa que posibilita el impulso de los procesos de construcción de la subjetividad y de aquellos vinculados a la transformación autorreflexiva de los sujetos individuales y sociales al interior de los mismos. En lo general, pretendemos contribuir con la discusión sobre la comunicación humana como proceso de comunicación individualizado, ético y transformador, desarrollando a través de ello la idea de que las relaciones de sentido gestadas durante el diálogo no sólo constituyen el punto de partida de la comunicación humana, sino también el germen de la autorreflexión como fin último de la misma.

Conscientes de la perspectiva “apostólica” que anima este trabajo, hemos de decir que constituye una aproximación al debate sobre la teleología y la ontología de la comunicación en tanto pretende formar parte de los trabajos inaugurales en torno al papel del diálogo y la autorreflexión en los procesos de comunicación humana. Estamos conscientes también que para el campo de la comunicación, erigido más por su tozuda aunque limitada labor investigativa que por su solidez teórica, la reflexión

ontológica y teleológica sobre su objeto de estudio resulta un imperativo epistémico que no tiene derecho a desatender, por lo que la propuesta que aquí se delinea franquea la puerta al diálogo académico para apuntar a la construcción de las bases epistemológicas de un fenómeno que se encuentra atravesado y atravesando otras áreas del saber científico social y natural. He aquí una primera aproximación, objetable e inconclusa, pero sin duda alguna necesaria.

4.2. Sujeto, subjetividad e interpretación: el papel de la comunicación y el lenguaje en la construcción del sujeto

Las filosofías del diálogo tienen sin lugar a dudas un lugar cimero en las llamadas filosofías del sujeto que en torno al campo del subjetivismo³² y la subjetividad, junto a la psicología, la antropología y la fenomenología se ocupan de la experiencia del sujeto reflexivo en la construcción de su sí mismo y en el papel de sus umbrales de verdad y moralidad a partir del entendimiento que tiene sobre los eventos del mundo. Por eso, en este apartado comentaremos brevemente los aspectos más relevantes de las mismas.

Leonardo Polo (1996) señala que en los procesos de construcción de la subjetividad el reconocimiento de nuestra individualidad no puede darse sin la presencia de los otros seres humanos y las cosas del mundo real, lo que significa que sólo podemos percibir nuestro sí mismo si estamos conscientes de que somos distintos a lo/s otro/s. Esto a su vez implica comprender el carácter individual de nuestras experiencias y al mismo tiempo el carácter subjetivo e

³² Dichas teorías se dividen en tres: el subjetivismo trascendentalista, el antropocentrista y el relativista. Para los trascendentalistas lo racional es la única forma de alcanzar la verdad de las cosas, mientras que los antropocentristas sitúan la fuente de todo conocimiento en el hombre mismo; en cambio los relativistas asumen al individuo como ser independiente al margen de los eventos donde habitan con los otros y sus acciones.

intersubjetivo de la verdad y la percepción de la realidad. Por ello, afirmamos, la construcción de la subjetividad resulta siempre un proceso inacabado y atravesado por la interpretación y el sentido, que cancela la idea de la razón monolítica del sujeto cartesiano dando paso a un sujeto más flexible, unas veces desamparado y débil; otras veces un poco más fuerte y libre en sus decisiones e interpretaciones.

La primera postura la representa Michel Foucault, quien inspirado en los postulados del psicoanálisis³³ y el estructuralismo³⁴, describe un sujeto extremadamente débil, sujetado y sometido al discurso dominante, en tanto lo entiende como discurso resultante de la imposición de formas externas del poder (Tovar, 2007) ya que para el filósofo francés el discurso no es sólo producción de verdad, sino también mecanismo de acumulación, circulación y funcionamiento de la verdad (Foucault, 1979:140).

En el otro extremo está Habermas y su Teoría de la Acción Comunicativa (TAC) que parte de la posibilidad moral del individuo para construir discursiva y racionalmente una situación ideal de discurso. Como se puede notar, debajo de esta premisa subyace la creencia, opuesta a la de Foucault, que el sujeto es libre, es decir, que tiene capacidad racional y crítica para construir un mundo de vida y escapar así a la colonización que ejercen sobre él los sistemas económicos, políticos y administrativos. Por ello, a la relación opresiva y represiva del lenguaje (propia de Foucault, Nietzsche y Freud) Habermas opone el lenguaje como entendimiento³⁵.

³³ El psicoanálisis propone al inconsciente como lugar del deseo, la fantasía y el juego, y excluyendo a la conciencia como lugar del sentido de nuestra vidas. Así, el inconsciente se instituye como un sistema inaccesible y excluido del sentido.

³⁴ El estructuralismo supone la determinación del sujeto como objeto, y en ese sentido le confiere una impostura físico-biológica que vincula su ser al momento histórico-concreto en el que se construye, teniendo en cuenta el papel del lenguaje en dicha constitución.

³⁵ Su TAC propone el uso consciente de la racionalidad práctico-moral en las interacciones lingüísticas, pues piensa que los seres humanos son capaces de comprenderse entre ellos mismos y de llegar a acuerdos racionales. De esa manera, Habermas propone a la comunicación como la instancia en la que se logra coordinar la acción social por medio de la

En ese sentido, si bien Foucault hace del poder, como Freud del inconsciente, una instancia constitutiva e inaprensible del sujeto, a la que el sujeto sucumbe y queda atado de manera irremediable, Habermas desestima el peso de las relaciones de poder en las interacciones comunicativas y reduce la comunicación a una cuestión de eficacia y buena voluntad. En ambos casos, se sitúa al sujeto fuera de los escenarios reales de relación por lo que se hace imprescindible acudir a posturas intermedias que puedan dar cuenta de los factores que condicionan la interacción del sujeto con el otro, y al mismo tiempo que considere la acción del individuo en la construcción de sus relaciones con el otro y el mundo. Para ello proponemos abrirnos paso mediante la revisión de algunas posturas afines a la hermenéutica crítica, misma que tiene sus antecedentes en Heidegger con su obra *El ser y el tiempo* (1927) y posteriormente con Gadamer, con *Verdad y Método* (1960), aunque es el primero el que se encarga de desmitificar el problema de la verdad, trasladando con ello la tarea de la filosofía al lenguaje.

En Heidegger, la concepción del ser atado al lenguaje no sólo hace loable la idea de que el sujeto se construye a través de la historia, sino que lo despoja al mismo tiempo de la robustez propia de la tradición metafísica, debilitándolo y tornándolo efímero y cambiante porque el lenguaje si bien se muestra como “la casa del ser” (Heidegger, 1987), es al mismo tiempo lo que lo conecta a la historia. Y es que para Heidegger (2009), el ser es un ser ahí, un ser que acontece en la historia y la cultura en tanto éstas hacen posible la experiencia del ser en un mundo ya dado (Heidegger, 2009).

Por su parte Gadamer (2004), sienta las bases para comprender la idea de verdad y el sentido que tiene ésta para la filosofía contemporánea y la hermenéutica como

satisfacción de beneficios mutuos. Para el filósofo alemán, el acuerdo comunicativo no puede darse fuera del entendimiento, o lo que es lo mismo, de la comprensión idéntica de la emisión, donde los hablantes no sólo poseen competencias idénticas, sino también donde lo psicológico queda excluido.

método de interpretación que permite situar los umbrales o zonas de la verdad. Discípulo de Heidegger, Gadamer hereda de su maestro la idea de que la comprensión es un modo de ser del sujeto (idea radicalizada por Ricoeur en obras tales como *Tiempo y Narración*, 1995 y *Sí mismo como otro*, 1996), que anclada en que lo que Gadamer (2004) llama “estructuras del comprender”, permite validar los límites de una verdad ligada indefectiblemente a la existencia del sujeto, a su experiencia y a su historicidad.

En ese mismo sentido, Paul Ricoeur, al reconocer el peso de los locus de poder en la interpretación del hombre sobre su propia existencia, afirma el carácter mediado (por el lenguaje) de la autocomprensión a través de los textos, símbolos y signos que configuran la existencia y que condicionan la interpretación que hacemos de ella. La autocomprensión, dice Ricoeur, coincide en última instancia con la interpretación de esas mediaciones (Ricoeur, 2001:31), de lo que se deriva que el lenguaje es un intermediario en la aprehensión de la conciencia de sí (Ricoeur, 1995) y la mimesis en tanto proceso de representación/interpretación del mundo, una praxis lingüística (narración)³⁶ que resulta una especie de reunión de lo histórico con lo nuevo. Con este planteamiento, el autor desestima la idea cartesiana de la existencia como conciencia ajena a toda mediación lingüística, y pondera el papel del lenguaje en los procesos de representación por medio de los cuales se efectúa el cúmulo de los actos narrativos del sujeto a lo largo de su vida.

³⁶ La mimesis describe un proceso recursivo de la creación, donde la interpretación es también poiesis. Lo “imitado”, lo representado, ha llegado a ser tal debido a un saber acumulado de sentidos, significados y códigos que permiten representar la realidad, a partir de un modo de representación concreto. Nada en la representación indica su vínculo con la realidad real, pero tampoco es necesaria. Basta que la realidad representada sea creíble para que la representación adquiera propiedades de verdad. La interpretación como proceso de reconfiguración de lo representado es también, en tanto representación imaginal de lo representado, proceso de creación, acto poiético.

Así las cosas, en el entendido que el lenguaje es, más que un descriptor de realidades, un modelador de las mismas, afirmamos entonces que cuando el lenguaje da forma al mundo, lo modifica, haciendo “encajar” al mundo en el lenguaje. Ello significa que la experiencia individual y social está atravesada, además de por las mediaciones propias del sistema de percepción humano, por las del lenguaje que deviene, en tanto experiencia de sentido compartida, escenario intersubjetivo de intercambio de información significativa entre el hombre y su entorno. En ese sentido, si tenemos en cuenta que no es posible pensar más allá de lo que el lenguaje es capaz de describir o significar (Vigostky, 1973), contrariamente a lo que se piensa, debemos afirmar junto con Vigotsky que el lenguaje antecede al pensamiento, y como el lenguaje no puede desvincularse del contexto que le da origen ni de otras prácticas discursivas desde las que también adquiere sentido, el intercambio material de señales y significaciones fruto del lenguaje forma parte de lo humano en tanto resulta básico para comprender la trayectoria del devenir biológico del individuo y su desempeño adaptativo al ambiente que es lo que lo constituye en sujeto.

Por ello justamente es que Morin (1994; 1995) plantea que el sujeto es dependiente del ambiente en el que vive, y debe aprender a lidiar con él mediante un proceso de ajuste o “encaje” para garantizar así su sobrevivencia, idea que guarda relación con el concepto de cognición trabajado por Piaget (1973), para quien el conocimiento es una actividad básicamente adaptativa en la que el lenguaje juega un papel fundamental.

Pero el hombre, a nuestro juicio, no sólo opera a través del lenguaje, sino en el lenguaje mismo, de lo que se desprende como indica Maturana (1996) que el conocimiento juega un papel estructural en el acoplamiento del individuo al nicho ecológico, o resulta como plantea Von Foerster (1991) una representación dependiente de la realidad que sirve para organizar el mundo de la experiencia humana; de ahí que de acuerdo con la tesis constructivista

de Von Glasersfeld (1995)³⁷, entre el medio y el individuo se erijan relaciones de viabilidad que son las que operan entre la adaptación o supervivencia del individuo y las constricciones o limitaciones que le impone el medio a su experiencia de vida.

Como se puede apreciar, hay en el soporte de este planteamiento la idea de que el medio condiciona el pensamiento, lo que siguiendo a Berger y Luckmann (2001) en su tesis sobre el lenguaje como medio de acumulación de la experiencia colectiva histórica, social y humana, permite inferir que el lenguaje es medio de adaptación y modo de conocimiento en tanto experiencia lingüística del ser dada por medio de (y en) la interrelación con el otro por lo que no escapa a la manera en que están configuradas las relaciones sociales al interior de un ámbito histórico-social concreto. De esta manera, como se podrá notar, la experiencia del ser se instala como modo de percepción de la realidad no exento de sentido³⁸. Por ello, resulta imposible conocer sin atribuir sentido a lo percibido, por lo que el conocimiento, ligado indefectiblemente a la experiencia del sujeto, ubica a la subjetividad como experiencia cognitiva que es necesariamente también una experiencia de comunicación.

Lo anterior se debe no sólo a la presencia del lenguaje sino a la actividad de interacción que promueve el intercambio de significados mediante la interpretación, lo que contribuye a afirmar al sentido como categoría de lo intersubjetivo y también como condición de lo humano³⁹,

³⁷ Von Glasersfeld para plantear su tesis sobre viabilidad, parte de la noción de encaje de Charles Darwin. Para mayor información se recomienda consultar la bibliografía referida al autor al final de este trabajo.

³⁸ A tenor con esto, Wolfgang Welsh (citado en Cabot, 2000) considera que el conocimiento sobre la realidad se debe al sentido, lo que lo lleva a afirmar que el sentido es siempre y en primera instancia sensorial. Para este autor, el sentido o significación no puede tener otra procedencia que la percepción pues no sólo, señala, la actividad perceptiva tiene significación en tanto proviene de lo sensorial, sino que lo sensorial a través de la significación gestada perceptualmente es la que construye el pensamiento, el conocimiento.

³⁹ Vattimo, en *Ética de la interpretación* (1991) defiende la tesis de que todo lo humano es interpretación.

mismo que se construye en la socialización mediante el lenguaje. No obstante ello, debemos enfatizar que el acto comunicativo que subyace en la construcción de lo humano debe ser, so pena de cancelarse, recíproco y dialógico. Como afirmara Bajtín (citado en Bubnova, 2006) no puede haber diálogo sin el otro, y esta condición existencial de lo humano remite a la relación diálogo/experiencia como una relación humana fundante en tanto la capacidad de “hablar” que es propia de lo biológico en el ser humano, se configura y despliega en relación con el otro, es decir, en la experiencia del diálogo. Es en ese sentido en el que nos permitimos afirmar que toda filosofía del sujeto que se aparte del sentido de interacción dialógica presente en lo humano cancela la posibilidad de explicar tanto lo humano como lo comunicativo. La comunicación, así concebida, es ciencia del hombre y para el hombre, y en consecuencia es el lugar para abordar las teorías del diálogo.

4.3. Propuestas conceptuales para pensar la naturaleza dialógica de la comunicación humana

Desde los soportes conceptuales que hemos intentado desarrollar en los apartados anteriores se puede afirmar sin dudas que los procesos de construcción del punto de vista propio no se pueden dar de forma aislada, sino más bien en el ámbito de lo colectivo donde se comparten y socializan los juicios y las subjetividades, ya que la experiencia de vida de los sujetos encuentra significación tanto al nivel de las relaciones que establece un sujeto con su sí mismo, como con aquella que establece con el *otro*. Al respecto, Castoriadis sostiene que la subjetividad se construye como un flujo de representación, intención y deseo que no está totalmente sujeto a la determinación, pero tampoco a la funcionalidad biológica del individuo (Castoriadis, citado en Tovar, 2007:570), pues es en la realidad social e histórica que el sujeto se reconoce como individuo y colectividad.

Lo anterior da cuenta del despliegue intersubjetivo del yo en lo social, a través de la acción, por lo que la acción subjetiva no puede comprenderse aislada del entorno ni

fuera de las condiciones extrasubjetivas en las que se da pues de ellas dependen también las relaciones que un sujeto establece con su entorno a partir de la manera y las circunstancias en que tienen lugar los procesos de percepción y apropiación de la información proveniente del mismo. La naturalidad con que este proceso debe ser llevado a cabo es una de las premisas fundamentales del pensamiento de Schütz (1993) que indica, sobre todo, la concepción de un sentido de la vida desplegado en la interacción cotidiana, traída “a la mano” por los sujetos individuales y sociales en tanto no implica esfuerzo alguno. La cotidianidad, para el autor, se formula como el espacio del sentido y del entendimiento, ya que más que un marco de referencia se instituye como un escenario de configuración y despliegue de la subjetividad, la conciencia intersubjetiva y la comunicación humana cotidiana.

Es así que resulta errado hablar de subjetividad como algo propio del individuo, es decir, como algo que puede estar fuera de un sentido de vida intersubjetivo. Tal y como afirma Galende (1997:75), la subjetividad no existe fuera de la cultura y viceversa, y por ello no es posible explicar los sentidos de la vida de un individuo solamente a partir de su experiencia individual, ya que la misma experiencia es fruto de su relación con los otros -que es a su vez resultado de una interacción en última instancia social y cultural-.

Al decir de Gadamer (2004), es justo esa relación fusión entre el sujeto y la historia, la cultura y lo social lo que gesta el diálogo, ya que para él apunta hacia la comprensión del sí mismo como instancia reflexiva potencial de apertura a lo diferente. Según Gadamer (2004), comprender es ofrecer sentidos sobre el mundo a través de una especie de co-implicación entre mundo, sujeto y lenguaje. La comprensión es para este filósofo una suerte de proyección de la existencia del ser en el mundo mediante la cual éste cobra existencia, y sentido, justamente a partir del diálogo del ser con su sí mismo, por lo que esta conceptualización del diálogo que apela a un concepto de comprensión creativo ("*cuando se comprende, se comprende siempre de modo diferente*", Gadamer, 2004:366-367), es lo

que hace que siempre podamos acceder al sí mismo desde lugares distintos, aún y cuando la condición histórica de nuestra existencia limite efectivamente dicho acceso. En ese sentido, si bien la experiencia de comprensión como diálogo se presenta desde la condición histórica y transitoria del ser, por esa misma razón el ser accede a un universo de sentido cuya verdad es transitoria también, es decir, parcializada, provisional. Por ello, consideramos que esta visión totalista del ser gadameriano, si bien la comprensión de sí y del otro es un modo de existencia del ser que está enmarcado por el sentido apertural del diálogo, también se halla limitado por la historia; de ahí que insistamos en una hermenéutica más narrativa tendiente a la comprensión del sujeto individual, pero sin soslayar sus conexiones con una experiencia de lo cotidiano.

En la misma dirección que Gadamer se halla la propuesta de Martin Buber, quien considera al diálogo como un modo de relación directa y mutuo a través del cual se confirma el valor único de las personas. Las relaciones dialógicas son para Buber (1969) relaciones de “involucramiento” en la que el yo participa del tú, aunque no se funde con él, mismas que excluyen las de dominación y utilización⁴⁰; para el filósofo austriaco el yo no se define en aislamiento, sino siempre en relación y esto es lo que determina el modo primordial de experiencia del ser. Sin embargo, según Buber, esta relación con el otro es violentada cuando el ser lo experimenta sin participar de él. La experiencia derivada es entonces una experiencia del ser “en” el otro y no una experiencia entre el ser “y” el otro (Buber, 1969) que es lo que define una experiencia participativa y dialógica donde el diálogo tiene lugar en tanto espacio de encuentro recíproco (Buber, 1990:150-151), y no como lenguaje.

⁴⁰ Se observa cierta vinculación con el pensamiento de Kant sobre las dos maneras posibles de ver al prójimo, o como algo que tiene un precio o como dignidad.

Y es que para Buber el lenguaje y la comunicación son posibilidad de, al tiempo que limitación, lo que guarda relación con el pensamiento de Emmanuel Lévinas, quien parte de la ontología fenomenológica de Heidegger para afirmar que lo existente da sentido a los entes en el mundo, produciendo con ello una impersonalidad árida, neutra, que sólo puede ser superada en el *ser para el otro* como momento ético de respeto a la alteridad. Para este filósofo lituano el ser es histórico, pero alcanza su trascendencia en su apertura al otro, o sea, en la experiencia de compartir la existencia que es esencialmente empática, no lingüística. Por ello, en el entendido de que lo importante no es la relación en sí, sino la trayectoria que conduce a ella, o sea, el devenir de la apertura al otro, tanto para Buber, como para Bajtín y Lévinas, el diálogo cobra un sentido relacional e incluyente, que se expresa en el “tener en cuenta a”⁴¹ mediante la autorreflexión, y esta propuesta a su vez concuerda con la de Paulo Freire sobre el sentido de horizontalidad en el diálogo (Freire, 1975, 1993) y la de Humberto Maturana sobre el papel de lo sensible en la relación dialógica (Maturana, 1995)⁴².

⁴¹ En el quehacer dialógico que delinea el escenario del yo-tú no se permite la apropiación individualizada en tanto importan ambos “hablantes”, no sólo uno. A diferencia de los estudios de recepción donde el proceso de apropiación resulta el objeto de estudio en sí mismo (ya que lo que interesa es el diferencial de apropiaciones que hace un sujeto a partir de una realidad simbólica colectiva), en el diálogo la apropiación no es proceso de un solo sujeto, sino proceso que ocurre *entre* ambos sujetos. Su naturaleza es más que intersubjetiva, interpersonal.

⁴² Para el pedagogo brasileño la condición simpatética determina la relación afectiva y amorosa presente en todo diálogo, aunque el diálogo no puede anular la identidad, sino todo lo contrario: reafirma las distinciones del sujeto, postulando con ello el sentido del diálogo como comunidad, noción que esconde bajo sí un énfasis intersubjetivo de donde parte la reflexividad, es decir, la conciencia de sí, que es al mismo tiempo reflexión y conciencia de una memoria histórica común, colectiva. En el caso de Maturana y Varela, la existencia humana se teje en lo racional desde lo emocional por lo que la relación diálogo/experiencia sensible resulta una relación humana fundante que en tanto tal parte de lo biológico para construir lo psicológico.

No obstante lo anterior, en otra cuerda más bien opuesta a la concepción no conflictual de diálogo de Gadamer, Bajtín y Buber, Gianni Vattimo (1990) considera al diálogo como lugar de la discusión con la tradición. El filósofo italiano propone al diálogo, en cambio, como actividad interpretativa que interpela la historia, pues sólo mediante su cuestionamiento -que es el cuestionamiento mismo del lenguaje, las interpretaciones y los significados que nos son dados al nacer-, cuestionamos no sólo los sentidos del mundo, sino al ser mismo (Vattimo, 1992:22). Para Vattimo, como se podrá apreciar, la trascendencia del ser no está en el poder para transmitir o entender los significados, sino en dialogar interrelativamente con ellos⁴³.

4.4. Diálogo y autorreflexión. Propuesta para una discusión necesaria

Maffesoli comenta que la comunicación es la única vía para comprender la realidad del hombre, y mediante la comunicación pueden los seres humanos salir de sus cuerpos personales e integrarse a la realidad del otro, o sea, al cuerpo colectivo de la comunidad (Maffesoli, 1990:123). Su concepto de razón sensible vinculado al de socialidad nos permite también hablar de diálogo como apertura afectiva y empática al otro, lo que nos lleva a afirmar al diálogo como condición “solidaria” de la comunicación, a través de la cual se asiste a la construcción de una especie de subjetividad intersubjetiva que no puede desvincularse de su naturaleza comunicativa, ni de su fundamento identitario.

El término de comunicación solidaria se le debe a Martín Serrano (2007) quien la define como un criterio para comprender el papel de la participación social en el bien

⁴³ La idea de solidaridad y respeto, asomada en los últimos escritos de Vattimo, apunta justamente a que la ausencia de fundamentación del ser al propiciar un relativismo moral que termina por deshistorizarlo, y también, contradictoriamente, provee la materia prima para pensar el diálogo como vehículo de historización, es decir, como vehículo, simultáneamente, de continuidad y ruptura.

común. Para el comunicólogo español, la comunicación es un mecanismo evolutivo con valor adaptativo que permite la selección de las formas de información y comunicación que sobreviven o no ante el necesario intercambio de energía entre un organismo y su entorno. En ese sentido, insiste el autor, la comunicación permite el acoplamiento y la adaptación de las especies de la vida a partir del intercambio de información compartida, de manera que un sujeto que comprende al otro, además de comprenderse a sí mismo, apuesta por la construcción de un espacio intersubjetivo que no debe entenderse solamente en los términos de entendimiento que Schütz (1993) señala, sino también en función de la ampliación del espacio del otro como modo de incluirlo, de aceptarlo, que es lo que permite afirmar al individuo como individuo, no del modo falso en el que lo hace el subjetivismo más radical, sino en la siempre necesaria relación con el otro, que es la que apela a la esencia misma de lo humano. Como dijera Maturana y Varela (1996:163), la aceptación amorosa del otro junto al uno es el fundamento biológico de lo social, toda vez que en lo social, mediante la socialización, se funda lo humano mediante la construcción de intersubjetividades consensuales donde el lenguaje, por medio del despliegue de las emociones, juega un papel primordial (Maturana, 1995).

En ese sentido, consideramos que son dichas intersubjetividades las que posibilitan el intercambio de información imprescindible para el surgimiento y desarrollo de la vida humana desde una condición solidaria que permiten la adaptación y aceptación del otro, por lo que creemos que es aquí donde podemos situar la discusión sobre el sentido teleológico de la comunicación, toda vez que la relación apertural con el otro, en tanto resulta una relación con lo diferente, no puede estar exenta de los procesos de autorreflexión del sujeto en torno a su subjetividad que se dan en una perenne lucha entre tradición e innovación, en una palabra: en el diálogo. La autorreflexión, por consiguiente, deberá ser entendida como un modo de participación e intervención del sí mismo que, mediante el ejercicio dialógico constante e insoslayable con el otro,

tiende a la comprensión y transformación de sí, aunque por su naturaleza misma, debido al condicionamiento que le provee el lenguaje y la supeditación que manifiesta con respecto al fundamento emotivo de las interacciones, sea necesariamente limitado.

Esa es la razón que nos hace afirmar que en el intento del yo por comprenderse (autorreflexión y conciencia crítica de sí) a través de la escucha de la voz del otro, se revela la naturaleza solidaria, horizontal, co-participativa y democrática de la comunicación humana, misma que gesta a su vez un escenario de co-responsabilidad, colaboración y compromiso participativo e interesado, en el que la autorreflexión como modo de comprensión de sí adquiere su carácter dialógico. En ese sentido, nos permitimos concluir que la acción dialógica, en tanto acción comunicativa es, ante todo, más que un aspecto de la naturaleza del sujeto, la condición biológica y psicológica que hace posible su adaptación al mundo con lo que el diálogo se erige en el aspecto que articula la dimensión teleológica de la comunicación humana con su naturaleza ontológica.

4.5. Bibliografía

- Bajtín, Mijail (1986). *Speech Genres and Other Late Essays*. Trad. Vern McGee. Austin: University of Texas Press.
- Berger, Peter y Lukman, Thomas (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrourtu.
- Beuchot, Mauricio (2007). "Hermenéutica y sociedad en Gianni Vattimo". En revista *A parte Rei*, Núm. 54. Artículo en línea, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>. Consultado el 13 septiembre 2009.
- Bohm, David (1997). *Sobre el diálogo*. Barcelona: Kairós.
- Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- (2002). *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama
- Buber, Martin (1969). *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1990). *¿Qué es el hombre?*. México: FCE.
- Bubnova, Tatiana (2006). "Voz, sentido y diálogo en Bajtín". En revista *Acta Poética*, Núm. 27 (1), primavera 2006, pp. 97-114. Artículo también en línea, disponible en:

- <http://132.248.101.214/html-docs/acta-poetica/27-1/97-114.pdf>. Fecha de consulta: 2 diciembre 2009.
- Cabot, Mateu (2000). "La redefinición postmoderna de la estética. A propósito de la propuesta de Wolfgang Welsh". En *Taula Quaderns de Pensament*, Núm. 33-34, Palma, pp. 223-232.
- Castoriadis, Cornelius (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. I. Barcelona: Tusquets.
- Cunningham, Sean, (1997). "Intrapersonal Communication: A review and critique". En *Aitken, J. & Shedletsky, L. (eds.) Intrapersonal Communication Processes*, Annandale, VA, National Communication Association, pp. 3-18. Artículo en línea, disponible en: www.usm.maine.edu/com/intrabook/IAC.doc. Consultado el 20 noviembre 2009.
- Ducrot, Oswald (1986). *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación*. Barcelona: Paidós.
- Ferraris, Maurizio (2000). *La hermenéutica*. México: Alfaguara.
- Freire, Paulo (1975). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- _____ (1993). *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Gadamer, Hans George (2004). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme. (1era edición en 1960).
- Galende, Emiliano (1997). *De un horizonte incierto. Psicoanálisis y salud mental en la sociedad actual*. Buenos Aires: Paidós.
- Greimas, Algirdas Julien (1996). "Semiótica figurativa y semiótica plástica". En Gabriel Hernández Aguilar *Figuras y estrategias. En torno a una semiótica de lo visual*. México: Siglo XXI.
- Grimson, Alejandro (2004). *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Norma.
- Heidegger, Martin (2009). *El ser y el tiempo*. Madrid: Trotta. (1era edición en 1927).
- _____ (1987). "De un diálogo acerca del habla". En Martin Heidegger *De camino al habla*. Barcelona: Odos Ediciones, pp. 77-140. (versión castellana de Yves Zimmermann).
- Lévinas, Emmanuel (1999). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- Lotman, Iuri (1999). *Cultura y explosión. Lo previsible e imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona: Gedisa
- Mafessoli, Michel (1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- Martín Serrano, Manuel (2007). *Teoría de la comunicación. La comunicación, la vida y la sociedad*. Madrid: Mc Graw-Hill.
- Maturana, Humberto (1995). *Desde la biología a la psicología*. Santiago de Chile: Edición Universitaria.

- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1996). *El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile: Edición Universitaria.
- Merleau-Ponty, Maurice (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta.
- Morin, Edgar (1995). "La noción de sujeto". En Dora Fried (comp.) *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós, pp. 421-446.
- (1994). *Sociología*. Madrid: Tecnos.
- (1994). "Para la construcción de una teoría de la interacción de las culturas (el aspecto semiótico)". En Revista *Criterios* Núm. 32, Cuarta Época, julio-diciembre, pp. 117-130.
- (1979). *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.
- Oñate, María Teresa (1990). "Una corona de mirto para Gadamer" (estudio-prólogo). En Gianni Vattimo (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, pp. 11-94.
- Pfieffer, María Luisa (2002). "Intención e intencionalidad. Aportes para aclarar un equívoco". En *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, Núm. 16, pp. 255-270. UNED, Madrid. Artículo en línea, disponible en: http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-200295BB78BB-2199-BEB0-5722-B3A10903FC12&dsID=intencion_intencionalidad.pdf. Consultado el 20 diciembre 2009.
- Piaget, Jean (1973). *Estudios de psicología genética*. Buenos Aires: EMECE.
- Polo, Leonardo (1996). "Los límites del subjetivismo". En *La persona humana y su crecimiento*. Madrid: Rialp, pp. 21-36. Artículo en línea, disponible en: http://www.iterhominis.com/03_Polo/01_Livros/PHC/PHC_01.htm. Consultado el 14 diciembre 2009.
- Ricoeur, Paul (2001). *Del texto a la acción. Ensayo de hermenéutica II*. Buenos Aires: FCE.
- (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- (1995). *Tiempo y narración I, II y III*. México: Siglo XXI.
- Schaaf, Adam (1976). "El aspecto filosófico del proceso de la comunicación". En Jaime Goded (ed.) *Antología sobre la Comunicación Humana*. México: Lecturas Universitarias 25, UNAM, pp. 39-77.
- Schütz, Alfred (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.
- Tani, Rubén (2004). "Arqueología de la lectura y el Sujeto". En revista *A parte Rei*, Núm. 32. Artículo en línea, disponible

- en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/tani32.pdf>. Consultado el 21 marzo 2010.
- Torring, Jacob (1991). "Imágenes de una trayectoria. Un repaso al análisis del discurso". En Buenfil, Rosa Nidia (1998). *Debates políticos contemporáneos: En los márgenes de la Modernidad*. Plaza y Valdés Editores, pp. 31-54.
- Tovar, Marcela (2007). "Desarrollos post-estructuralistas en la teoría antropológica norteamericana: una visión crítica de la filosofía de Cornelius Castoriadis". En *THÉMATA*, revista de Filosofía, Núm. 39, pp. 567-572. Artículo en línea, disponible en <http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/39/art75.pdf>. Fecha de consulta: 19 noviembre de 2009.
- Vattimo, Gianni (1992). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.
- (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- Vigotsky, Lev (1973). *Psicología y pedagogía*. Madrid: Ediciones Akal S.A.
- Von Bertalanffy, Ludwing (1976). *Teoría general de sistemas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Von Foerster, Hans (1991). *Las semillas de la cibernética*. Barcelona: Gedisa.
- Von Glasersfeld, Ernest (1995). "La construcción del conocimiento". En Dora Fried (comp.) *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós, pp. 115-141.
- Watzlawick, Paul (1993). *Teoría de la Comunicación humana*. Barcelona: Herder.

CAPÍTULO V. TIEMPO Y COMUNICACIÓN HUMANA. LA TEMPORALIDAD COMO ORGANIZADORA DE LA SITUACIÓN COMUNICATIVA

Roberto Aguirre Fernández de Lara

5.1. Introducción

Este capítulo tiene como propósito desarrollar una reflexión acerca de la relación entre la comprensión filosófica del Tiempo y la comprensión científica de la Comunicación humana, que permita proponer a la temporalidad como organizadora de la situación comunicativa. Primeramente, se expondrá una reflexión sobre el orden cosmológico y el Tiempo como realidades con preexistencia fenoménica a la aparición de la Comunicación y de la especie humana.

Posteriormente, se realizará un acercamiento sintético a la reflexión filosófica, a la psicológica y a la lingüística sobre la experiencia subjetiva del tiempo. Finalmente, se expondrá a la temporalidad como un esquema organizador de la situación comunicativa.

5.2. Tiempo y comunicación como fenómenos del universo

Para explicar la Comunicación partiremos de considerar la existencia de entes comunicantes y de reflexionar en torno a la decisión de a cuáles de estos se pretende abarcar. Como sea que se decida, la cuestión remite al alcance ontológico de la reflexión que pretenda explicar a la Comunicación y, con ello, parece necesaria una explicación de tal fenómeno desde el lugar que ocupa como existente en el Universo. Así, nos remitimos irremediablemente a una Cosmología.

Tanto una reflexión filosófica como una reflexión científica sobre la Comunicación emplazan sus esfuerzos analíticos y descriptivos sobre los entes comunicantes desde una Cosmología. Esto es, visto semióticamente, desde la primeridad de una tríada semiótica que ha constituido en el orden de entes comunicantes aquello que considera un objeto de experiencia, es decir, que lo ha informado. Ha asumido con ello un anclaje a algo que asume como dado.

De principio, la reflexión cosmológica de la Filosofía clásica no incluye a la Comunicación como un fenómeno de la Naturaleza y la deja al ámbito de la Retórica, es decir, al ámbito del Lenguaje. Sea que su descripción se centre en la manera de disponer los recursos persuasivos -Sofistas-, en la búsqueda dialéctica de la verdad -Platón, Sócrates- o en un plano de formación de la persona -Aristóteles-, lo relevante es que la Comunicación no es vista en la Filosofía clásica como un fenómeno de la Naturaleza, sino de la condición humana y de su relación con los otros miembros de su especie. Y, en la actualidad filosófica, es aún asunto sobre la condición humana.

En contraparte, el Tiempo ha estado desde pronto en la reflexión cosmológica de la Filosofía clásica junto a categorías como la cantidad, el número, la continuidad, el movimiento, el espacio, la materia, la masa y la energía; todos ellos, rasgos que explican a las entidades físicas y biológicas. De este modo, la preexistencia fenomenológica y evolutiva del Tiempo frente a la Comunicación está más que sugerida, sean cuales sean los entes a los que consideremos como comunicantes.

Las distinciones que se muestran en la Filosofía clásica, que Occidente ha reproducido -fenómeno entendible por nuestros rasgos evolutivos y culturales, pero superable también gracias a ellos mismos- privilegian a los humanos como entes comunicantes y no así a otras especies. O al menos de principio se concentran en la capacidad humana de comunicar en una perspectiva que poco atiende a la deuda biológica y evolutiva que nuestra capacidad de comunicar tiene, como principio, como logro de la Naturaleza. La Cultura no es una realidad ajena a ello

porque, en algún sentido, han sido el desarrollo de la Cultura y los símbolos recursos deudores y articulados desde nuestros rasgos evolutivos⁴⁴.

Se verá que, desde el principio, a la ruta de nuestra reflexión se le impone el anterior hecho como advertencia y punto de partida. La investigación por vía de la Etología⁴⁵ y otras disciplinas que estudian la conducta en otras especies han mostrado tanto que los humanos no somos los únicos entes comunicantes, como que las especies que han desarrollado tal condición lo han logrado desde sus particulares equipamientos, producto de su evolución⁴⁶.

Si bien lo anterior no quita al Tiempo como precedente cosmológico y fenoménico de la emergencia de la Comunicación en la historia del Universo y sus entes, sí deja a aquella anterior al espacio de lo considerado específicamente humano y le da un aliento cosmológico mayor. Además, nos muestra la conveniencia de que las preguntas cosmológicas que nos hagamos -desde nuestra condición humana- sobre la Comunicación no tengan tanto como punto de partida a los miembros de la especie humana como entes comunicantes primeros en la evolución del Universo, como que no dejen de apreciar lo que es específico de la comunicación humana⁴⁷.

Ante estas afirmaciones, es difícil no recordar el señalamiento de Immanuel Kant (1724-1804), para quien espacio y tiempo son formas puras de la sensibilidad. Es decir, que hay un mundo a priori -que incluye al Tiempo- que no nos es accesible. Ese mundo a priori de Kant bien podría incluir a las dimensiones del Universo, a los valores de sus constantes y al ajuste referido al Principio antrópico⁴⁸.

⁴⁴ Ver el planteamiento de John Deely (1996) sobre la semiosis especie-específica y sobre el papel de la semiosis en la sobrevivencia y adaptación de nuestra especie.

⁴⁵ Ver Konrad Lorenz (1984).

⁴⁶ Ver Manuel Martín Serrano (2007).

⁴⁷ En este sentido sugiero entender a Deely (1996).

⁴⁸ Dicho principio señala que el mundo es como es porque hay humanos que se preguntan por qué es así. Es decir, un universo que parece haber

Bien que mal, el Tiempo es para el filósofo alemán independiente de las actividades y los entes que en él se realizan o tienen existencia. Tanto para la sensibilidad como para el juicio, el Tiempo es en el pensamiento de Kant un fundamento de la objetividad.

5.3. La reflexión filosófica sobre el tiempo

El tiempo ha sido una noción fundamental y de mayor interés para la filosofía en sus vertientes más especulativas, es decir, Cosmología, Ontología, Epistemología, sin que por ello la Estética y la Lógica (Formal, Simbólica y Matemática) hayan sido ajenas a dicha categoría. Del conjunto del pensamiento filosófico, haremos eco en este capítulo tan sólo de la reflexión sobre la experiencia subjetiva del tiempo como condición organizadora y creadora del mundo de experiencia humana. En el conjunto de capacidades humanas lo anterior remite a la acción, a la cognición y a la significación.

5.3.1. La experiencia subjetiva del tiempo en la tradición filosófica

Aunque una exposición exhaustiva de la tradición filosófica en el tratamiento de la experiencia subjetiva del Tiempo requiere un espacio con presencias autorales más amplias de las que expondré -fundamentalmente la de Immanuel Kant, por su *Estética trascendental* y su *Analítica del juicio*; la de Gadamer (1991), de Bergson (1976, 1999), de Dilthey y de Husserl (2006)-, haré una reflexión en torno a ideas centrales planteadas por Henry Bergson -por el amplio e inicial desarrollo que realiza sobre el tema- y aprovecharé la reflexión desarrollada por Paul Ricoeur porque permite una exposición del conjunto de los autores mencionados en este párrafo.

sido meticulosamente adaptado para permitir la existencia de la vida y de los fenómenos que conocemos.

Henry Bergson toma como punto de partida para su análisis la crítica a la concepción positivista de los fenómenos psíquicos; el autor muestra que esta corriente, o bien prescinde de la noción de Tiempo, o bien la reduce a una forma de espacio. Ante ello, afirma que los fenómenos psíquicos tienen un carácter cualitativo que explica la duración, y que cada intuición es irrepetible, irreversible. Marca entonces una clara diferencia entre el tiempo espacializado, entendido como el tiempo físico que contempla la ciencia, y lo que denomina el tiempo auténtico.

El autor considera entonces al tiempo de las ciencias y del sentido común una forma de espacio, ausente de los caracteres que la conciencia reconoce en la duración real. Según señala, en el auténtico tiempo, en la duración, no es posible distinguir estados distintos. Bergson consideró que las concepciones relativistas en la obra de Einstein son deudas de la concepción clásica del tiempo.

Por su parte, Edmund Husserl, a semejanza de la tesis bergsoniana, distingue entre un tiempo físico y un tiempo fenomenológico. Si bien el primero responde a la consideración de la naturaleza física como unidad espacio-temporal conforme el antes y el después de cada acontecimiento, el segundo remarca la unidad de las vivencias. Es decir, a la duración y a la libertad en la experiencia del mundo por parte de los sujetos.

La reflexión desarrollada por Paul Ricoeur (2000) es un buen camino para acercarse a la reflexión de las grandes tradiciones filosóficas occidentales sobre la experiencia subjetiva del tiempo. Además, hay que advertir que su reflexión desde el ámbito de la teoría literaria acusa la relevancia del carácter constructivo de dicha experiencia del Tiempo, al poderse extender en su sentido básico el concepto de texto de ficción en la teoría literaria contemporánea (por ejemplo Iser, 1987) a toda representación posible para las capacidades de pensamiento y lenguaje de la condición humana.

Bien señala Manuel Maceiras (en Ricoeur, 2000) que el lenguaje usurpó el sentido al sujeto, siendo que el sentido corresponde a este último y siendo que los sistemas de

representación organizados como lenguajes son el polo objetivo para averiguar la conciencia intencional. Al recurrir al lenguaje como polo objetivo sale del carácter introspectivo de la fenomenología husserliana.

Ricoeur (2000) recurre a Heidegger para la justificación de la condición última de la comprensión, asunto de la mayor relevancia para este trabajo en tanto es el Tiempo el horizonte de dicha comprensión. La respuesta heideggeriana, que se enmarca en una visión postmetafísica del Tiempo, señala que el sujeto que interroga está también en la cosa interrogada, rebasando la distinción entre el polo objetivo y subjetivo de la comprensión que aún presenta la Fenomenología, a pesar de que busca ver a ambos como unidad. Es decir, si podemos preguntar por el Tiempo como constituyente del mundo, primeramente habremos de preguntar cómo lo experimentamos. En este sentido, ser en el mundo significa ser en el espacio-tiempo.

La analítica del “Dasein”, de Heidegger, sigue siendo para Ricoeur (2000) una introspección a evitar, como en el caso de la Fenomenología, y prefiere tomar el camino del análisis del lenguaje, es decir, del análisis de los signos, de los símbolos y de los textos en general. Así, el autor hace depender a la averiguación ontológica de la averiguación hermenéutica.

En todo caso, la comprensión ontológica de ser en el Tiempo es previa a la constitución del yo. Es esta condición la que permite al yo constituir la distancia como la cercanía respecto al Tiempo, que es el tiempo de los eventos y experiencias en él contenidos. El Tiempo es en tal sentido una condición ontológica de la comprensión, un tiempo continente como señala Molho (1975); pero es a la vez un tema posible de la representación a cargo del lenguaje y de la conducta lingüística, es decir, un tiempo contenido, como señala el mismo Molho (1975). Visto así, en el fondo de las relaciones entre acto (conducta), pensamiento (cognición) y lenguaje (significado) está la distancia y la sucesión como modos de experimentar el Tiempo.

5.3.2. La temporalidad en la vivencia subjetiva de la comunicación humana

En términos comprensivos, la temporalidad es un ámbito organizador de las corrientes de conciencia de los yoes y, por tanto, en la constitución del proyecto en el actuar sobre otro. El interés básico de la Sociología comprensiva es la comprensión del que comprende como una posibilidad de interpretación y autointerpretación fundada en una corriente de conciencia como estructura del yo compartida entre los sujetos. En tanto estructura compartida, es ella la posibilidad de la Comunicación, la posibilidad de tematizar discursivamente el actuar sobre otro.

La cuestión de la temporalidad puede resultar sumamente oscura al lector si no damos cuenta de la relación de la noción “tiempo histórico” presente en la reflexión de Schütz con la conciencia íntima del tiempo. El tiempo histórico emerge ante las aporías de la fenomenología como un tercer tiempo que media entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico -a este último, preexistente a la experiencia humana, hemos atendido en el primer apartado-. En nuestro interés por la significación, apuntamos a la sucesión de generaciones como conectadores que refiguran el Tiempo.

La conciencia del tiempo se entiende en el sentido de conciencia íntima. Así se plantea una desconexión del tiempo objetivo -es decir, de la constitución de objetos- cuya función es producir esa conciencia íntima. Es decir, en esta noción de tiempo hay una comprensión en dos ámbitos; el curso de la conciencia, en el cual se desarrollará el espacio de la duración; y el curso objetivo del tiempo del mundo. Así, se distingue un tiempo sentido de un tiempo objetivo. Por tanto, la fenomenología plantea una aporía porque la reducción que realiza el fenomenólogo no se puede hacer sin recurrir a préstamos del tiempo objetivo del cual se supone desconectado. El tiempo histórico, abierto por la aporía fenomenológica, es un tercero que media entre el tiempo sentido o vivido y el tiempo del mundo, cósmico o universal.

Para el concepto de signo de la Sociología comprensiva, el tiempo y el espacio son ejes de construcción de las regiones conceptuales de los participantes en la interacción y se considera que esas regiones conceptuales forman parte del signo. Esta conexión es por sí misma una mirada que proyecta la noción de signo y al lenguaje a una descripción de su semiosis, siempre que entendamos que dicha operación es un proceso de instalación de una corriente de conciencia que organiza al yo como su primera objetivación, y que tal objetivación es de un carácter intersubjetivo.

5.3.3. La averiguación psicológica sobre la vivencia del Tiempo

Nos ocuparemos en este apartado de la investigación psicológica que se ha dedicado al estudio de la experiencia y la vivencia del tiempo, por ser este enfoque quien se ocupa en parte científicamente de lo que hemos denominado experiencia subjetiva del tiempo.

La averiguación sobre la percepción y la estimación del tiempo desarrollados por Paul Fraisse (1967) son punto de referencia obligado para la comprensión de la vivencia y la experiencia del tiempo desde la Psicología. En opinión de Fraisse (1984:2), podemos concebir los cambios de pensamiento y tener una noción personal del Tiempo que no es fundamentalmente diferente del tiempo del mundo.

La noción de tiempo se aplica a dos conceptos reconocidos en nuestra experiencia personal del cambio. La primera es el concepto de sucesión, el cual corresponde al hecho de que dos o más eventos pueden ser percibidos como diferentes y organizados secuencialmente. Segundo, el concepto de duración, el cual se aplica al intervalo entre dos eventos sucesivos. La duración no existe en sí misma y se caracteriza intrínsecamente por lo que porta. En esta comprensión, no hay duración sin sucesión, y viceversa.

Respecto a la sucesión, se ha investigado la percepción de los eventos como instantáneos o durables (*cf.* Efron, 1970, 1974). La estimación de la percepción de la

duración se ha orientado, por una parte, al uso de la memoria para la puesta en relación de un evento pasado con un evento presente; por otro lado, para relacionar dos eventos pasados. Por su parte, la percepción de la duración refiere a la habilidad para aprehender eventos sucesivos como perceptivamente más o menos simultáneos dentro de una red de presente psicológico.

Más allá de los límites del presente percibido, la duración puede ser sólo estimada por los constructos que los sujetos tienen almacenados en las memorias de largo como de corto plazo. En la estimación de la duración, la variabilidad se ha vuelto un obstáculo cada vez más difícil para alcanzar leyes certeras. De este modo, las fuentes de esta variabilidad han adquirido cada vez mayor importancia en la explicación de actitudes, según sea una estimación prospectiva o retrospectiva con un muy alto efecto de intervalo entre la duración experimentada y el momento de la estimación.

5.4. Tiempo y lenguaje

En la averiguación de la experiencia humana del Tiempo, la significación y la representación simbólica aparecen pronto, pues incluso se ha sugerido al Tiempo como uno de los sustentos de la posibilidad de la experiencia. Si bien limitar esta relación a la lingüística es una reducción del perfil semiótico del tiempo, nos permitirá mostrar la afirmación antes realizada en la reflexión del sistema de significación humana más desarrollado y más atendido: la lengua.

5.4.1. El Tiempo como organizador de la situación comunicativa humana

Como esquema, el Tiempo es una organización que presenta una cantidad reducida de elementos o componentes que se interrelacionan de manera definida y proyectan a otros ámbitos de experiencia su patrón de organización para organizar esos dominios. Este esquema recoge “nuestras

interacciones perceptivas, experiencias corporales y operaciones cognitivas (recurrentes).” (Johnson, 1991:149).

Este esquema del Tiempo se organiza a través de cuatro principios fundamentales de la representación cognitiva. El primero señala que las especificaciones estructurales de las formas lingüísticas son regularmente conceptualizadas en términos de delineaciones idealizadas, abstractas y a menudo virtualmente geométricas en relaciones particulares con cada una (Talmy, 2000: 13). Un segundo principio de organización es que el sistema de clases cerradas del lenguaje es su más fundamental y comprensivo sistema de estructuramiento conceptual (Talmy, 2000:14). Un tercer principio está relacionado con los sistemas de estructuramiento conceptual del lenguaje, y es que, en general, el mismo complejo ideacional puede ser representado en términos de alternativas de conceptualización. El cuarto principio es el paralelismo entre la representación lingüística de la estructura espacial y temporal (Talmy, 2000:14).

El esquema organiza la estaticidad o la progresión dada la espacialización de la representación espacial del tiempo. El esquema incluye ambos movimientos o subyace a la elección de una u otra representación para organizar la significación. La distinción entre progresión y estaticidad corresponde más bien a la representación del tiempo como dominio y no al esquema organizador aquí sugerido, denominado temporalidad.

5.4.2. La progresión de la temporalidad en el evento de habla

Dado el carácter semiótico-social del lenguaje, la representación lingüístico-cognitiva del tiempo no sólo organiza el acontecimiento observado, sino todo el evento de habla, es decir, es relativa a la temporalidad de una actividad de escritura por parte del enunciante; a una temporalidad del discurso, y a una temporalidad de la actividad lectora de los intérpretes.

La temporalidad de la escritura se organiza entre la temporalidad de lo fenoménico, es decir, relativa al punto de vista del enunciante sobre el acontecimiento, como actividad o quehacer social, y la temporalidad de la interpretación como un significado relativo al punto de vista del enunciante respecto a su propio dicho y sus intérpretes; la temporalidad del discurso, como organizador de las posibilidades de significación del texto en contraste con otros discursos y puntos de vista compatibles e incompatibles, anteriores o posteriores; y la temporalidad de la lectura se organiza entre la temporalidad de la interpretación, relativa al punto de vista del intérprete respecto al enunciante y al dicho de éste, y la temporalidad de lo fenoménico, como organizadora del acontecimiento en la actividad lectora.

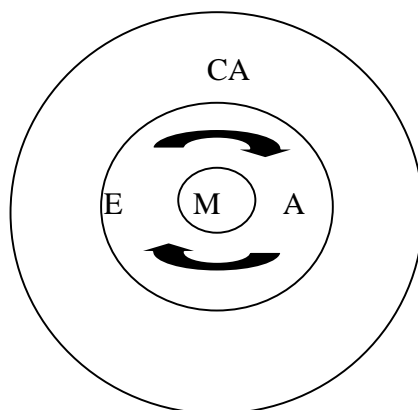
5.5. Simetría temporal y variedad estimular en la comunicación humana

Del conjunto de los incisos presentados anteriormente, la descripción de la situación comunicativa, es decir, el espacio temporal de presente en la Comunicación, puede ser el eje de una descripción del horizonte temporal del fenómeno. Siguiendo la estrategia de los estudios de la vivencia y la estimación del tiempo, consideramos que la fenomenología de la lógica temporal de la Comunicación se puede describir en función de las capacidades psicológicas y expresivas involucradas -la tecnología queda subsumida a ello, pues ésta se diseña en imitación a nuestra corporeidad- como de las capacidades simbólicas de los sistemas de representación que son utilizados.

Sin embargo, la ausencia de una explicación del funcionamiento y la organización de la información a través de dichos sistemas de representación cuando diversos de ellos concurren en un mensaje (por ejemplo lenguajes audiovisuales), es una circunstancia que necesita ser rebasada para una descripción adecuada de su interfase con las capacidades sensoriales, perceptivas, cognitivas y expresivas de los comunicantes humanos (por ejemplo la percepción audiovisual en su interfase con los lenguajes

audiovisuales). Este señalamiento ha de dejarse de lado, en razón de no ser éste el espacio para tal tarea, y nos limitaremos a presentar un conjunto de modelos generales anclados a los planteamientos de Manuel Martín Serrano (2007).

Figura 1: Modelo del evento comunicativo por círculos temporales en simultaneidad espacio temporal



Fuente: Tomado de “Hacia una teoría del lenguaje televisual”, por Aguirre et al., 2006.

Conviene partir de considerar la coincidencia espacio temporal entre el ente comunicativo que solicita a otro (Ego) y el ente comunicativo que es solicitado (Alter), porque es el formato del estado evolutivo más primigenio de la interacción y de la Comunicación humana que desarrolló en nuestro cuerpo un potencial expresivo y cognitivo como soporte que coordina nuestra acción.

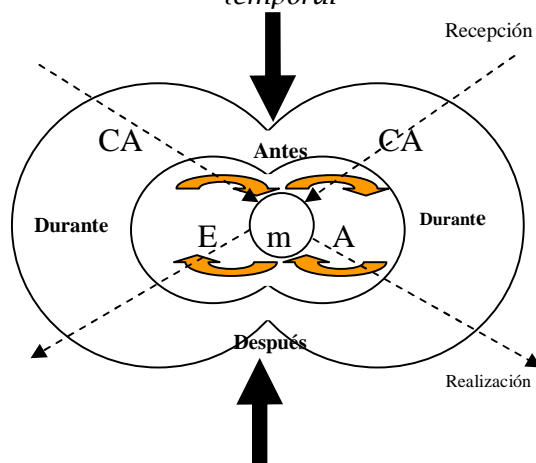
Esta coincidencia temporal de ambos entes comunicantes permite que en la interacción con el entorno - incluido el otro participante- las capacidades expresivas y cognitivas de cada cual -sin presumir equivalencia ontogenética- desarrollen de manera simétrica procesos de objetivación -en tanto permiten a Ego apropiarse de información- y de subjetivación -en tanto permiten a Ego proyectar información.

La simetría significa que los participantes tienen las mismas posibilidades espacio-temporales de poner en juego las capacidades expresivas, cognitivas y conductuales con las que cuentan para actuar de manera heterónoma y para el control de la situación. Esto es un potencial comunicativo de la corporeidad en torno al cual se desarrolla la tecnología.

En el esquema anterior, el Mensaje (M) es una instancia corpórea de los sistemas de representación simbólica y cognitiva de los comunicantes y las Consecuencias en la Acción (CA) remiten al logro del proyecto que busca Ego (ver figura 1).

Al haber una distancia espacio-temporal entre la actividad realizadora de Ego y la actividad receptora de Alter se desarrolla una asimetría de las posibilidades de exposición expresiva y cognitiva, en tanto los procesos de subjetivación y objetivación no cuentan con la presencia corpórea del otro comunicante, y éste no es por tanto uno de los estímulos disponibles para ambos participantes (ver figura 2).

Figura 2: Modelo del evento comunicativo por círculos temporales en sucesión espacio temporal

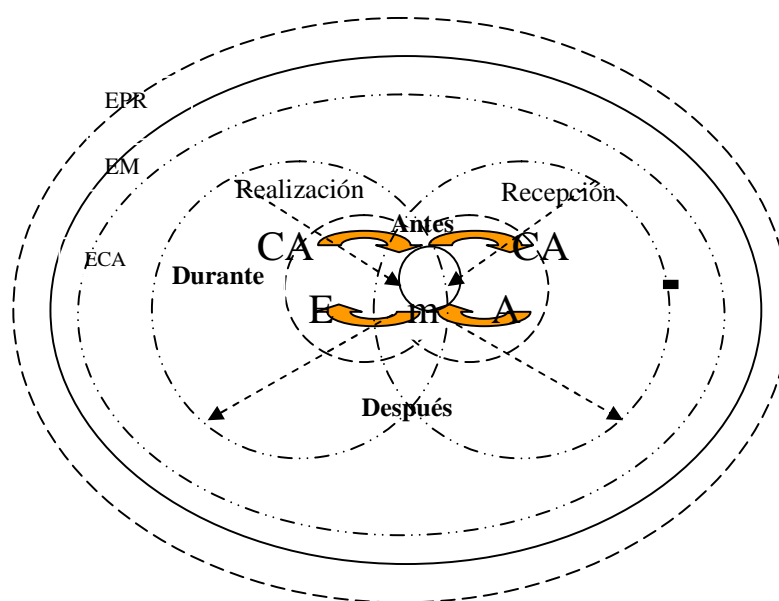


Fuente: Tomado de "Hacia una teoría del lenguaje televisual", por Aguirre et al., 2006.

Siguiendo con esta noción de la asimetría, la separación espacio-temporal entre Recepción y Realización desarrolla para cada una de ellas un antes, un durante -que constituye una situación comunicativa escindida entre Recepción y Realización- y un después. A diferencia de la situación cara a cara, en la que las capacidades cognitivas y expresivas de Ego como de Alter son parte de una situación comunicativa común; el Mensaje se constituye un índice no corpóreo de las situaciones comunicativas de cada participante. El presente de cada uno está constituido por su relación con el mensaje.

El reto y la guía de las tecnologías con las que en la historia humana se ha buscado dar infraestructura a la Comunicación humana a distancia espacio-temporal es precisamente acercar el despliegue de las capacidades psicológicas y expresivas, y de las capacidades simbólicas de los sistemas de representación que son utilizados por Ego y Alter al potencial de comunicación de la simetría espacio-temporal de una situación comunicativa no escindida. De allí la relevancia del control en el ejercicio y el estudio de esta modalidad de la Comunicación humana.

Figura 3: Ecologías del evento comunicativo por círculos temporales en sucesión espacio temporal



Fuente: Tomado de "Hacia una teoría del lenguaje televisual", por Aguirre et al., 2006.

Como muestra la figura 3, vale la pena mostrar un mapa que ubique a las CA por su distancia temporal respecto a la situación comunicativa, distinguiendo un nivel sistémico y otro vital. Siguiendo la nomenclatura desarrollada, proponemos distinguir una Ecología de la coordinación de la acción (ECA); una Ecología del mensaje (EM); una Ecología de la realización y otra de la recepción (ER).

Cada una de estas ecologías agrupa eventos -de la más diversa índole y variedad de participantes- que se desarrollan en regiones del antes y/o del después de la situación comunicativa y se pueden observar tanto prospectiva como retrospectivamente. Se verá que las ecologías están ubicadas de manera que la ECA es la más

cercana a las CA de la Realización como a las CA de la Recepción. Esta representación recoge así lo que tanto la Realización como la Recepción tienen de proyecto como de logro.

El “antes” de la Realización como de la Recepción corresponde a su condición de proyecto; el “después” corresponde a lo que tienen ambas regiones de logro. De allí que la ecología más inmediata es la ECA, que, como se verá, puede ser compartida como contenido entre las regiones del evento comunicativo ya señaladas. En términos generales, las ecologías son una manera de agrupar un conjunto de fenómenos y realidades -de una índole diversa- predadas, simultáneas o previstas como expectativas o supuestos generales respecto a una situación comunicativa determinada. El modelo las presenta en una secuencia de mayor a menor limitación espacio-temporal.

Los modelos implican capas de los elementos del total con rangos de alcance en las regiones, pero como esquema es una explicación que excluye todo el rango de presencia de los elementos, según el punto de observación.

En suma, el Tiempo como dominio de experiencia - denominado más puntualmente espacio-tiempo- es un articulador de las posibilidades de la interacción y del éxito de la orientación al logro requerido por la heteronomía que caracteriza al fenómeno de la Comunicación humana en todos los aspectos de experiencia que se ven involucrados en dicho fenómeno. Lo mismo vale para los esfuerzos de comprensión y descripción del mismo.

5.6. Conclusiones

Este capítulo ha pretendido mostrar que, mientras no desarrollemos una comprensión y una descripción de la Comunicación humana desde su ubicación temporal en el universo, es decir, sin partir de que existen dominios de experiencia previos desde los cuales se ha dado la emergencia de la Comunicación humana y en otras especies, y sin la claridad de que el carácter temporal de la experiencia comunicativa está inscrito incluso en el rastro evolutivo por

medio del cual han sido otras las especies que previa a la humana han desarrollado una conducta comunicativa -como un tipo de interacción que ha ido a favor de su capacidad de adaptación-, no podemos entender tanto el amplio espectro de supuestos como el amplio horizonte de dicho fenómeno en la especie humana.

Lo anterior porque la Comunicación humana, con todo lo que tiene de peculiar y compleja, se ha ido desarrollando en los individuos y generaciones de nuestra especie gracias a los mismos principios y criterios con los que se explica su aparición y desarrolla en otras especies. La experiencia humana del Tiempo como de la Comunicación son singulares y los alcances de la creación cultural -subsecuentemente la tecnológica-, simbólica e institucional para emular el potencial comunicativo de la presencia física son clara evidencia de que son los logros evolutivos (fisiológicos, biológicos, psicológicos) de nuestra especie el punto de partida y de referencia.

Ello sugiere que el estudio profundo y pleno del fenómeno de la Comunicación humana necesita trascender la distinción entre Ciencias Sociales y Humanidades frente a Ciencias Naturales y Exactas. La presencia de psicólogos, lingüistas, informáticos e ingenieros, filósofos y antropólogos, con distintas subespecialidades de las anteriores disciplinas, en centros, grupos de investigación y programas de formación son un buen ejemplo de lo dicho.

5.7. Bibliografía

- Aguirre, R. et al. (2006). *Hacia una teoría del Lenguaje televisual*. Presentación de Power Point: Curso Comunicación Fronteriza I. México: UIA, primavera de 2006.
- Aristóteles (1997). *Metafísica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (2003). *Física*. Libros VII-VIII. Buenos Aires: Biblos.
- Bergson, H., (1976). *El pensamiento y lo moviente*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Deely, J., (1996). *Los fundamentos de la semiótica*. México: UIA.
- Efron, R. (1970). "The effect of stimulus duration on perceptual onset and offset latencies". En *Perception Psychophysic 8*, Austin, Texas: Psychonomic Society, pp. 231-234.
- Fraisse, P. (1967). *Psychologie du Temps*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fraisse, P. (1984). "Perception and Estimation of Time". En *Annual Review of Psychology 35*, Palo Alto: Annual Reviews, pp. 1-36.
- Gadamer, H. G. (1991). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
- Habermas, J. (1993). *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. México: Rei.
- Heidegger, M. (2008). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- Husserl, E. (2006). *Meditaciones cartesianas*. España: Tecnos.
- Iser, W. (1987). *El acto de leer*. España: Taurus.
- Johnson, M., (1991). *El cuerpo en la mente*. Madrid: Debate.
- Kant, I. (1987). *Crítica de la razón pura*. México: Porrúa.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leibnitz, G., (1976). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento*. México: UNAM.
- Lemke, Jay. (1995). *Textual Politics*. Londres: Taylor & Francis.
- Martín Serrano, M. (2007). *Teoría de la Comunicación. La comunicación, la vida y la sociedad*. Madrid: McGraw-Hill.
- Molho, M. (1975). *Sistemática del verbo español*. Madrid: Gredos.
- Musser, G. (2008). "Filosofía del tiempo". En *Investigación y Ciencia 51*, Barcelona: Prensa Científica, pp. 10-11
- Newton, I. (1999). *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Ricoeur, P. (2000). *Tiempo y narración*. Vol. I. México: Siglo XXI.
- Russell, B., (1919). *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: George Allen and Unwin.

- Santander, J. R. (1999). *El tiempo interrogado por los filósofos*. Cuadernos de Trabajo 36. México: Centro de Ciencias del Lenguaje BUAP.
- Schütz, A. (1993). *La comprensión significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.
- Talmy, L. (2000). *Toward a Cognitive Linguistics*. Cambridge & London: MIT Press.
- Veneziano, G. (2008). "El universo antes de la gran explosión". En *Investigación y Ciencia 51*, Barcelona: Prensa Científica, pp. 56-65.
- Weinrich, H. (1975). *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*. Madrid: Gredos.

CAPÍTULO VI. COMUNICACIÓN, SEMIOSIS Y CONOCIMIENTO. UNA MIRADA SEMIÓTICA Y COMUNICATIVA A LA CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTO

Carlos E. Vidales Gonzáles

6.1. Introducción

A Charles Sanders Peirce (1839-1914) se le reconoce como uno de los padres fundadores de la semiótica contemporánea (Deely, 2006) y como una de las figuras más importantes de la filosofía anglosajona (Wiley, 2006; Margolis, 2003), pero su legado lógico-filosófico encontró cuatro décadas atrás un segundo reconocimiento y ámbito de aplicación en la biología, un campo de conocimiento cuyas preguntas, métodos y observaciones suponen una distancia considerable con aquellos desarrollados en las ciencias sociales o en las humanidades y, específicamente, con los propios cuestionamientos de la lógica o la filosofía. Sin embargo, lo anterior no impidió el desarrollo de un nuevo campo de conocimiento, la Biosemiótica, un proyecto científico interdisciplinar basado en el reconocimiento de que la vida se encuentra fundamentada en procesos semióticos (Hoffmeyer, 2008). Por otro lado, si bien es posible reconocer en Peirce las bases constructivas de una de las genealogías de la semiótica contemporánea (Vidales, 2008a y 2008b) y pese a que su trabajo no se reduce a lo propiamente semiótico, sino que lo implica como un elemento más dentro de una propuesta teórica general, es precisamente su formulación de una teoría general de los signos y la semiosis lo que posibilitó su entrada al campo de la biología como principio explicativo de los fenómenos biológicos y lo que generó un puente que une los principios lógicos de la semiosis con la acción biológica de los organismos vivos (Hoffmeyer, 1996).

Lo anterior permite suponer que si bien la semiótica no se reduce a la propuesta genealógica que tiene a Peirce como un eje fundador y la biología no se reduce a la escuela de pensamiento que ha incorporado a la semiótica como un principio explicativo, lo cierto es que de este encuentro se puede bosquejar una idea distinta sobre los procesos mismos de construcción de conocimiento, pero sobre todo, de la observación de su emergencia. Desde el punto de vista que aquí se sostiene, la producción de conocimiento y el conocimiento mismo pueden ser pensados desde el punto de vista semiótico, desde donde es comprendido como un producto implícito de los procesos de semiosis, los cuales son llevados a cabo por cualquier observador que opera como sistema semiótico. Es decir, todo observador puede ser entendido como sistema semiótico si es capaz de producirse, autoorganizarse y distinguirse a sí mismo de su entorno por medio de la producción y el reconocimiento de signos para los que ha sido programado biológica, cognitiva y socialmente, proceso que se lleva a cabo mediante la observación, la cual no sólo reduce la complejidad del mundo fenoménico, sino que al mismo tiempo produce sentido. De esta manera, todo proceso de construcción de conocimiento implica a la vez procesos de significación y procesos comunicativos, los primeros ligados a la emergencia de la significación y los segundos a un estadio pragmático de operación. Por lo tanto, lo que aquí se presenta es un intento por hacer visible el paso de la construcción lógica de la semiótica hacia la explicación de fenómenos biológicos teniendo como marco la discusión sobre una forma de comprender la producción de conocimiento y su propia naturaleza ontológica, es decir, un intento por integrar aspectos lógicos de la significación y la comunicación con aspectos biológicos sin reducirlos al aspecto fenomenológico o mecánico de la visión tradicional que se tiene de los procesos comunicativos y los procesos semióticos de producción de conocimiento (Brier, 2008).

Los recientes desarrollos de la Biosemiótica han puesto al centro de su programa de investigación un estadio anterior a la descripción de procesos semióticos de orden

sociocultural al momento de preguntarse por la emergencia del significado a nivel biológico, pero al mismo tiempo han abierto todo un campo donde más que certezas apenas se comienzan a bosquejar las preguntas que habrá que responder. Así, cuando Jesper Hoffmeyer (1996) se pregunta de dónde emerge el significado de algo que inicialmente no significa nada, su cuestionamiento supone dos cosas, que algo nuevo emerge y que eso nuevo que emerge puede ser distinguido de un estado anterior de no-existencia, por lo tanto, ¿qué cambia con la emergencia de los procesos de significación? ¿Qué implica que la significación “emerja”? ¿De dónde emerge el significado? ¿Qué relación existe entre la emergencia de sistemas semióticos y la producción de conocimiento? Las preguntas anteriores tienen un fuerte énfasis en lo que se refiere al nivel biológico, pero encierran dentro de sí supuestos básicos de los cuales se derivan preguntas de un orden más general, propiamente epistemológico y filosófico, pues si la semiosis puede ser descrita como un proceso “emergente” en los sistemas biológicos, entonces eso permite suponer que la propia semiosis emerge en todo sistema semiótico o que todo sistema semiótico depende de la emergencia de la semiosis sin importar su naturaleza fenomenológica. Pero, ¿qué es un sistema semiótico? ¿Qué lo hace distinguible de otros sistemas no semióticos? ¿Cuáles son sus límites? (El-Hani, Queiroz y Emmeche, 2009). En este punto, la clave es entender a la semiosis como una forma de producción de conocimiento, lo cual es una primera guía interpretativa.

Un segundo aspecto sobre el que hay que llamar la atención es lo concerniente al conocimiento y a la semiosis como procesos interrelacionados y supeditados al sistema observador y al proceso de observación. Es decir, ¿qué es la observación y el observador desde el punto de vista semiótico? ¿Qué relación hay entre la observación y los procesos semióticos? Es de estas preguntas de donde emerge el cuestionamiento central, dado que lo que se intenta clarificar es el papel de la semiosis en el proceso de conocer, es decir, ¿qué es “conocer” desde el punto de vista semiótico? Como se puede notar, la apuesta no es por la

construcción de una teoría del conocimiento, sino de explorar su construcción desde los desarrollos contemporáneos de la semiótica, lo cual trae consigo un tercer elemento que completa al binomio semiosis-conocimiento: la comunicación. Para John Deely (2006), la semiótica estudia no la acción de los signos, sino el conocimiento de esa acción en tanto acción semiótica, por lo que la comunicación se convierte en un tercer elemento propio de la acción. Es decir, la comunicación también emerge de una manera particular, ligada a la semiosis y al conocimiento. Por lo tanto, son estos tres elementos el centro de la reflexión del presente capítulo: la comunicación, la semiosis y el conocimiento como bases para reflexionar sobre las consecuencias de su mutuo operar en los procesos de construcción de conocimiento.

6.2. Los fundamentos semióticos para la formulación de un punto de vista particular: el observador, la observación y el conocimiento

El tema de la producción de conocimiento y su construcción lógica no es ajeno al programa de trabajo de Peirce, por lo que se trata entonces de recuperar parte de esa propuesta, específicamente de aquella que tiene al centro la construcción del signo, la formación de hábitos y las categorías ontológicas de organización desde las cuales se puede generar un vínculo con formas contemporáneas de investigación científica y una posición epistemológica frente a la construcción de conocimiento. En este sentido, para Charbel Niño El-Hani, João Queiroz y Claus Emmeche (2009), al momento de plantear a la semiótica de Peirce como un marco teórico para el estudio de procesos de significación particulares, es importante recordar que la noción misma de signo no es una simple “unidad” de información o de comunicación como generalmente es usada, sino que es una noción relacionada con los intentos formales por describir procesos mentales en general, lo cual implica comprender las bases no sólo de la construcción del signo, sino del programa mismo de construcción semiótica, dado que los

procesos mentales de los que hablan los autores en realidad no se refieren explícitamente a operaciones psicológicas sino a operaciones lógicas que dependen en cierta medida de aspectos fenomenológicos, lo que explica en parte la necesidad que observó Peirce (1955) de plantear a la *Faneroscopia* o Fenomenología como una parte integral de toda empresa semiótica, en tanto que supone la descripción del *phaneron*, entendido éste como el conjunto total de todo aquello que está de alguna manera o en algún sentido presente a la mente sin importar si corresponde a una cosa real o no, similar a lo que algunos filósofos han tendido a llamar una *idea*. Sin embargo, el *phaneron*, a diferencia de la idea, no tiene relación alguna con el aspecto psicológico⁴⁹.

Lo anterior presenta la posibilidad de organizar los diferentes modos en los que se presentan las cosas (reales o no) de acuerdo a tres modos de ser, uno relacionado con el ser de una posibilidad positiva cualitativa, otro con el ser de un hecho actual y un tercero con el ser de la ley que gobernará los hechos en el futuro (Peirce, 1955), modos de ser que se encuentran estrechamente vinculados con tres categorías: *primeridad*, *segundidad* y *terceridad*. Para Peirce (1955), la primeridad es un modo de ser que consiste en una mera posibilidad, es decir, dado que las cosas no actúan unas sobre otras, no tiene sentido decir que tienen un ser en sí mismas a menos que su ser implique en sí mismo la posibilidad de que quizá se relacionen con otras cosas. Se

⁴⁹ "What I term *Phanerology* is that study which, supported by the direct observation of phanerons and generalizing its observations, signalizes several very broad classes of phanerons; describes the futures of each; shows that although they are so inextricably mixed together that no one can be isolated, yet it is manifest that their characters are quite disparate; then proves, beyond question, that a certain very short list comprises all of these broadest categories of phanerons there are; and finally proceeds to the laborious and difficult task of enumerating the principal subdivisions of those categories. It will be plain from what has been said that phanerology has nothing at all to do with the question of how far the phanerons it studies correspond to any realities. It religiously abstains from all speculation as to any relations between its categories and physiological facts, cerebral or other" (Peirce, 1955:75).

trata entonces de una posibilidad positiva, la cual se le atribuye generalmente a objetos externos que suponemos tienen capacidades en sí mismos que pueden o no estar ya actualizadas, o bien, que pueden ser o nunca ser actualizadas, pero de las cuales en definitiva no es posible saber nada hasta que sean actualizadas. Es decir, la primeridad nombra aquello que es lo que es sin referencia a ninguna otra cosa. Estamos por lo tanto en el terreno de las posibilidades, pero hasta que no sean actualizadas, sólo podemos saber de ellas que son posibilidades positivas referidas a *cualidades* específicas de los fenómenos. Este segundo elemento es igual de importante que el primero, dado que la posibilidad y la cualidad se convierten en dos elementos fundamentales de la primeridad, los cuales pasarán igualmente al centro de la construcción de uno de los elementos del signo, de ahí que la primeridad se asocie a una posibilidad positiva cualitativa dado que es posible afirmar que dondequiera que se reconozca un fenómeno, hay igualmente una *cualidad* (Peirce, 1955). En síntesis, *la primeridad es la categoría de la(s) cualidad(es)*.

La segundidad por su parte se relaciona con los *hechos* actuales. A diferencia de las cualidades y posibilidades, los hechos son individuales y ocurren aquí y ahora, es decir, a diferencia de la primeridad, la segundidad se refiere a todo aquello que es en referencia a algo más. Para Peirce, las cualidades corresponden a hechos pero no generan hechos, dado que éstos se encuentran relacionados con elementos que son sustancias materiales, por lo que no los vemos de la misma manera que vemos cualidades puesto que no son potencialidades. Por otro lado, la tercera categoría de elementos de un fenómeno, la terceridad, implica algo distinto, dado que hace referencia a *leyes*. La ley es un hecho general, por lo que implica un mundo potencial de cualidad, mientras que como hecho, implica el mundo actual en tanto actualidad. La terceridad por su parte, es lo que es en tanto puede poner en relación una entidad de segundidad con una de primeridad. Cualidad, hecho y ley son por tanto, los centros conceptuales de las categorías peirceanas de la primeridad, segundidad y terceridad

respectivamente, las cuales son pertinentes porque se relacionan directamente con los componentes del signo y éste a su vez con la semiosis, la formación de hábitos y el establecimiento de las creencias, elementos a los que se pretende llegar con esta breve descripción de la semiótica peirceana dado que es de estos elementos de donde se deriva la hipótesis semiótica de los procesos de construcción de conocimiento. Así, según lo mostrado anteriormente, Peirce argumenta que el signo produce una determinada idea en la mente, una idea que indica precisamente que es un signo de la cosa que significa, por lo que una idea es en sí misma un signo y posee igualmente su cualidad material. Por lo tanto, nuestras sensaciones son sólo cualidades materiales de nuestras ideas consideradas como signos, las cuales tienen igualmente una conexión causal con las cosas que representan sin las que no habría en realidad un verdadero conocimiento (Peirce, 1991).

Es de esta primera argumentación de la cual deviene la conceptualización del signo, dado que para Peirce, un signo o *Representamen* (R) es algo que está para alguien, por algo, en algún aspecto o capacidad, lo cual crea en la mente de esa persona un signo equivalente o quizá, un signo más desarrollado. A ese signo más desarrollado es a lo que Peirce denomina el *Interpretante* (I) del primer signo y, como ya se ha hecho notar, el signo siempre está en lugar de otra cosa, su *Objeto* (O) (Peirce, 1955). Un signo supone entonces una relación triádica entre un Representamen (R), un Objeto (O) y un Interpretante (I) que implica por lo menos tres condiciones básicas: a) que algo tiene alguna cualidad, b) que algo está en relación con algún existente y c) que algo debe ser comprendido o incluso traducido por algo (Marafioti, 2004). El signo implica en su propia construcción las tres categorías antes mencionadas: la primeridad se asocia al Representamen, la segundidad al Objeto y la terceridad al Interpretante, lo cual indica que la cualidad, el hecho y la ley se encuentran también en la base de la construcción del signo y de la generalidad que su operación supone, lo que permite relacionar al Interpretante, la ley y la terceridad con

un tipo de regularidad y estabilidad que Peirce ha llamado el *Hábito*.

Para Peirce (1955), la primeridad se vincula a la potencialidad y a la cualidad, pero también puede ser vinculada al *azar*, dado que se refiere a un estadio preliminar de conciencia potencial donde aún nada es actualizado. El segundo paso supone entonces el reconocimiento de una cualidad relacionada a un objeto específico que se impone como existente, como manifestación singular, como segundidad, con lo que emerge la posibilidad de que las cosas se relacionen entre sí y con lo que emergerá también la unidad y posteriormente, la regularidad, el *hábito*. De esta forma, el azar fue el germen que produjo y posibilitó la tendencia al hábito, una tendencia que puede considerarse como el aspecto principal del universo tal como lo conocemos. Esto es lo que lleva a suponer a Roberto Marafioti (2004) que la hipótesis de Peirce es que el azar origina una evolución cosmológica donde todas las regularidades de la naturaleza y de la mente son productos del crecimiento. Sin embargo, nuevamente esa mente no hace referencia de manera explícita a una facultad humana que se encarna en algunas medidas racionales, sino precisamente a una *capacidad*, a la capacidad de adquirir hábitos, de permitir las generalizaciones, de reconocer las continuidades, es decir, de la ley, el Interpretante y la terceridad⁵⁰.

Por otro lado, el hábito no tiene únicamente que ver con una capacidad, sino también con la creencia y la duda, los dos elementos que completan una nueva triada: creencia, duda y hábito. Tanto la duda como la creencia tienen efectos positivos sobre nosotros, aunque muy diferentes el uno del otro. Según Peirce (1955), la creencia no hace que actuemos

⁵⁰ De acuerdo con Roberto Marafioti, “[...] la teoría de la evolución de Peirce supone que una ley originaria primera sea reconocida como ley de la mente y vista desde los resultados especiales que provoca. Ambos, mente y materia, son “meros” resultados de una ley original, la *tendencia a adquirir hábitos*. Y por ello los sentimientos de *cualidad* son la primeridad sin la cual no podría haber *regularidad* (segundidad) y *continuidad* (terceridad)” (Marafioti, 2004:54).

de hecho, sino que nos coloca en una condición en la que tenemos que comportarnos de una manera determinada cuando la ocasión aparece, mientras que la duda no tiene en realidad ese efecto sino que nos estimula para la investigación hasta que ella misma desaparece. Es decir, una creencia es, primero,

algo de lo que somos conscientes; segundo, aplaca la irritación de la duda; y tercero, implica el establecimiento en nuestra naturaleza de una regla de *acción*, o en corto, un *hábito* [...] Sin embargo, dado que la creencia es una regla de acción cuya aplicación implica duda y pensamiento posterior, al mismo tiempo que es un punto de llegada, es también un nuevo punto de partida del pensamiento [...] La esencia de una creencia es el establecimiento de un hábito (Peirce, 1955:28-29)⁵¹.

Lo anterior supone que es posible establecer una interrelación entre la acción, el hábito, los signos y el pensamiento, dado que si pensamos en signos, entonces los hábitos determinan las reglas de acción, pero no sólo en el accionar en el mundo, sino más importante, en la propia forma de operar semióticamente, en la forma de producir conocimiento. Así, no es que se plantee una teoría de la construcción de conocimiento, sino un punto de vista para observar su producción y emergencia, el punto de vista semiótico. De esta manera, la interrelación entre el hábito, la creencia, la acción y los signos formulan un primer argumento sobre lo que su mutuo operar implica para la hipótesis sobre la construcción de conocimiento que de ella se puede derivar. Los signos no operan de forma aislada, sino que su accionar se encuentra supeditado a leyes y normas de acción, las cuales devienen del proceso mismo del establecimiento de hábitos y creencias. Por lo tanto, todo sistema semiótico supone un principio de estabilidad

⁵¹ Belief is: "First, it is something that we are aware of; second, it appeases the irritation of doubt; and third, it involves the establishment in our nature of a rule of action, or, say for short, a habit [...] But, since belief is a rule for action, the application of which involves further doubt and further thought, at the same time that it is a stopping-place, it is also a new starting-place for thought [...] The essence of belief is the establishment of a habit" (Peirce, 1955:28-29).

determinado por las creencias y hábitos de acción que implican la distinción del sistema semiótico de su entorno. Estas reglas son entonces un primer paso para comprender cómo es que se relaciona la semiótica con los procesos de producción de conocimiento, dado que son las reglas las que determinan el accionar de los signos (la semiosis) por lo que también determinan de alguna manera nuestras propias formas de construcción de conocimiento, es decir, si pensamos en signos, entonces los hábitos determinan el cómo de ese accionar signico: la semiosis misma.

Si bien Peirce ya había planteado que el signo depende de la relación de un Representamen, un Objeto y un Interpretante (Peirce, 1955), lo que aquí resulta pertinente resaltar es el reconocimiento de que un signo sólo puede ser considerado como tal si está por algo, en alguna relación y para alguien, clave que Marcel Danesi ha resuelto con la siguiente fórmula: *algo A que está en lugar de algo B* (Danesi, 2003), a lo que se puede agregar, para algo o alguien en alguna forma. Por lo tanto, la hipótesis central que aquí se propone es que la relación que guarda el Representamen, el Objeto y el Interpretante en la construcción del signo en Peirce (específicamente vinculadas a las tres categorías ontológicas) puede ser equivalente a la relación que guarda el observador, la observación y el conocimiento en su mutuo operar, dado que desde lo que aquí se propone, un observador, es un sistema semiótico capaz de producir hábitos o reglas de acción en donde se produce a sí mismo y a su entorno a través de la producción y entendimiento de signos para los que ha sido programado biológica, cognitiva, social o artificialmente. Así, la función de todo proceso reflexivo es cuestionar, evaluar y producir nuevos hábitos de acción, es decir, el observador es un sistema que necesita reducir la complejidad y la incertidumbre del mundo fenoménico a un nivel en el que adquiera sentido para sí mismo, ya sea desde un nivel de afectación biológica o de abstracción conceptual, por ejemplo. El observador es un sistema semiótico donde él mismo es frontera y límite sistémico.

Por su parte, la observación es una operación del sistema semiótico que implica la estabilización de significados a través de procesos de semiosis en los que el sistema que observa se produce a sí mismo y a su entorno. La observación y el observador presuponen un proceso recursivo en el que uno determina al otro. Mientras que el observador presupone un proceso de reducción de complejidad e incertidumbre, la observación es el proceso mismo de reducción de complejidad e incertidumbre por medio de la asignación de significados al mundo perceptivo dependiendo del nivel de organización y estructura de cada sistema. En términos peirceanos, la observación es la que permite que un signo tenga un Interpretante. Por lo tanto, la observación es la capacidad que tiene todo sistema de producir y entender Interpretantes dentro de los propios límites de sí mismos como sistemas semióticos.

En este punto es importante hacer notar, como lo hacen Charbel Niño El-Hani, João Queiroz y Claus Emmeche (2009), que el carácter fundamental del Interpretante en muchos procesos biológicos es que es un nuevo Signo producido por la acción de un Signo previo de tal manera que ambos comparten el mismo Objeto. De esta forma, el quién o el qué de la interpretación, el intérprete, no es un elemento fundamental de la construcción misma del signo y tampoco tiene que ser necesariamente una mente consciente, ni siquiera un organismo, dado que puede ser la parte o subsistema de un organismo, o bien un producto humanamente diseñado. De esta relación entre la semiótica y la biología también deviene un tercer elemento que resulta central para la discusión que aquí se presenta: la comunicación. Sobre esto se centran las siguientes líneas.

6.3. Semiótica y Biosemiótica: la semiosis como la base de una forma de observar el conocimiento

Para Claus Emmeche (2003), la biosemiótica, en un intento por integrar los descubrimientos de la biología y la semiótica, es un campo creciente que estudia la producción, acción e interpretación de los signos en el reino físico y biológico, por lo que una de sus metas principales es la formación de una nueva visión de la vida y el significado como elementos inmanentes del mundo natural. La biosemiótica pretende usar conceptos semióticos (en la tradición de Peirce) para contestar preguntas sobre la emergencia del significado biológico y evolutivamente, sobre la intencionalidad y sobre el mundo psíquico. El problema es que tales preguntas son difíciles de contestar dentro de un marco puramente mecánico y físico. Así, la biosemiótica ve la evolución de la vida y la evolución de los sistemas semióticos como dos aspectos de un mismo proceso. En este mismo sentido, de acuerdo con Jesper Hoffmeyer (1997), una ruptura mayor de nuestro entendimiento del carácter semiótico de la vida fue el establecimiento en 1953 del modelo del ADN y el subsiguiente desciframiento del código genético. Hasta este punto, el entendimiento semiótico de la naturaleza había estado preocupado básicamente por los procesos comunicativos entre los organismos, procesos a los que Thomas Sebeok denominó *exosemióticos* (fuera de los organismos vivos), pero ahora es claro que el proceso semiótico era también prevaleciente al nivel bioquímico (*endosemiótico*). Sin embargo, no se trata sólo de los procesos de interpretación de los organismos biológicos, sino de la relación que existe entre la semiosis, el desarrollo y la evolución de la vida misma. Como afirma el mismo Hoffmeyer (1996), se puede decir que lo que está vivo (el organismo) es diferente de aquello que sobrevive (material genético), es decir, es la versión codificada, el material genético, el que es pasado a la siguiente generación por medio de la procreación, mientras que el organismo como tal debe morir; así, lo que sobrevive es de hecho un código *para*

algo más, una imagen del sujeto y no el sujeto en sí mismo. La vida sobrevive en forma codificada.

En este punto, la propuesta sobre los genes, la información y la semiosis de Charbel Niño El-Hani, João Queiroz y Claus Emmeche (2009) es importante, puesto que relacionan de manera directa la semiosis, la información y el significado, las bases constructivas de la emergencia del conocimiento y la posible respuesta a la configuración de lo que sobrevive del propio ser vivo (su versión codificada). Desde su posición, las tres nociones (información, significado y semiosis) se entrecruzan de diferentes maneras. Por principio, Peirce definió la información de manera ordinaria como la conexión entre la forma y la materia y, lógicamente, como el producto de la extensión e intersección de un concepto. La clave está entonces en entender a *la información como la comunicación de una forma del Objeto (O) al Interpretante (I) a través del Signo (S)*, lo que implica la comunicación de un hábito encarnado en el Objeto hacia el Interpretante que limita (en general) al Interpretante como Signo o, en el caso de los sistemas biológicos, el comportamiento del intérprete. En este punto, los autores llaman la atención sobre la noción misma de comunicación, la cual no se restringe a la simple transmisión de una forma (El-Hani, Queiroz y Emmeche, 2009).

En otros términos, el efecto que todo signo puede generar en un intérprete resulta de la comunicación de la forma del Objeto (una regularidad) a través de la mediación del Signo hacia el Interpretante. De hecho, el mismo Peirce ya había considerado a los signos como medios y como elementos para comunicar ideas (EP 2:380-392)⁵², sin embargo, la noción misma de la comunicación de un forma supone un entendimiento específico de lo que una forma es, dado que la forma es un predicado que está pragmáticamente formulado como una “proposición

⁵² Se sigue la notación estandarizada de la bibliografía de Peirce. En este caso se refiere al Tomo II del libro *The Essential Peirce* y específicamente las páginas 380-392. En lo sucesivo se seguirá esta notación para hacer referencia a este libro. Véase la bibliografía para la referencia completa.

condicional” que afirma que ciertas cosas pueden pasar bajo determinadas circunstancias. No es una “cosa”, sino algo que está inserto en el objeto como un *hábito*, una “regla de acción”, una “disposición” un “potencial real” o simplemente, la “permanencia de alguna relación” (El-Hani, Queiroz y Emmeche, 2009), lo cual permite suponer que la forma es en realidad la materialización de un hábito. En palabras de los autores:

Es particularmente importante hacer notar que la forma comunicada del Objeto al Interpretante a través del Signo no es una cosa, la figura particular de una cosa o algo parecido, sino una regularidad, un hábito que permite a un determinado sistema interpretar esa forma como indicativa de una clase particular de entidades, procesos, fenómenos y, por lo tanto, responder de manera legal, similar y regularmente a ella. De otra manera, el sistema no sería realmente capaz de interpretar el Objeto de acuerdo a sus efectos sobre el Interpretante mediado por el Signo [...] Peirce define un signo, según lo expresado, como “el Medio para la comunicación de una Forma” y como algo que se encuentra “en una relación triádica con el Objeto por el que es determinado y con su Interpretante al que él mismo determina”. Si consideramos ambas definiciones del signo, podemos decir entonces, que la semiosis es un proceso triádico de la comunicación de una *forma* del Objeto al Interpretante por la mediación del Signo (El-Hani, Queiroz y Emmeche, 2009:93).

Lo anterior permite suponer entonces que aquello de lo que hablaba Jesper Hoffmeyer (1996) en términos de supervivencia no de “material” de los organismos vivos puede ser explicado de acuerdo como las “formas” que están siendo comunicadas de los Objetos a los Interpretantes por la mediación de los Signos. Esta nueva figura permite suponer que toda formulación o emergencia de nuevos signos, estará condicionada de alguna manera por las formas que están siendo comunicadas. De igual manera, es posible suponer que al observar la formación de hábitos, de “principios regulares de acción”, de “reglas de acción” o de la “permanencia de relaciones” -definiciones propuestas por Peirce para la comprensión de la formación de hábitos-, se estaría observando implícitamente una manera de “conocer”,

de ahí que en el apartado anterior se haya extendido la relación que guarda el Signo, el Objeto y el Interpretante con el Observador, la Observación y el Conocimiento. La semiótica es entonces, un punto de vista que al poner su centro de atención en el signo, su naturaleza constitutiva interna y externa permite igualmente observar fenómenos como la producción de conocimiento.

Ahora bien, mientras que para la semiosis es imprescindible la presencia de algo o alguien capaz de modelizar una relación signica (Danesi, 2003), la comunicación es un nivel mucho más general que no precisa de ello, aunque sí de la existencia misma de la semiosis. Semiosis y comunicación son, entonces, desde el punto de vista semiótico, dos aspectos de un mismo proceso, lo cual ha generado una confusión sobre sus dimensiones ontológicas y epistemológicas. La semiosis es la acción de los signos actualizada por los organismos vivos (Hoffmeyer, 1996), pero la acción de cualquier organismo supone comunicación, aunque no depende únicamente de ella, es decir, hay una diferencia entre: a) la acción de los signos (semiosis), b) la acción de los organismos, y c) el conocimiento de esa acción en tanto acción semiótica (Deely, 2006). Por lo tanto, *mientras el conocimiento de la acción es materia semiótica, la posibilidad de la acción y la acción misma es materia comunicativa.*

La comunicación requiere de la semiosis, dado que usa a los signos como *medios* para operar, por lo tanto se encuentra en un nivel de configuración distinto, pero depende al mismo tiempo de patrones de modelización, de interpretación y de producción de sentido, de ahí la interconexión entre ambas y la importancia de diferenciar lo que cada una observa y nombra. Este proceso es el que ha sido descrito como la comunicación de una forma o hábito encarnado en el objeto que pasa al interpretante por la mediación del signo. El conocimiento es entonces el resultado del mutuo operar de la semiosis y la comunicación en todo sistema semiótico, es la estabilización de significados que produce todo proceso semiótico en el que

un observador reconoce algo como un signo por medio de la observación.

Decir que el conocimiento es producido semióticamente es otra forma de nombrar los procesos de significación en el que un sistema semiótico es afectado por un signo, en el que algo está en lugar de otra cosa para alguien o algo y en el que un determinado sistema opera bajo las reglas dispuestas por los hábitos del sistema en cuestión. La comunicación de una forma del Objeto al Interpretante por la mediación del Signo es la base misma de los procesos de significación y, por ende, de generación y emergencia de conocimiento. El conocimiento emerge entonces como el resultado del mutuo operar de la semiosis y la comunicación, de la unión de las cadenas de triadas sgnicas (semiosis) en donde se hace evidente las reglas de acción (hábitos) y en donde nuevos Interpretantes están siendo creados continuamente (comunicación). De esta forma, la interdependencia entre cada uno de los conceptos se hace evidente. Así, es posible afirmar que antes de la emergencia de sistemas semióticos sólo existían sistemas reactivos, los cuales no eran capaces de interpretar y, por lo tanto, de usar signos, es decir, de usar signos como medios para la transmisión de formas (El-Hani, Queiroz y Emmeche, 2009). Por lo tanto, el paso de sistemas reactivos a sistemas semióticos implica procesos de interpretación y, por ende, de generación de conocimiento.

Finalmente, es necesario advertir nuevamente que lo que aquí se ha mostrado no es una teoría del conocimiento, sino una propuesta para estudiar su emergencia desde el punto de vista semiótico y, específicamente, un punto de vista de la teoría de Charles S. Peirce y la Biosemiótica, por lo que debe de ser tomada con esas precauciones y esos condicionantes conceptuales. Queda entonces la tarea de poner a operar la propuesta en un marco concreto de investigación para probar sus alcances explicativos y, sobre todo, sus límites conceptuales, dado que lo que aquí se ha mostrado es una propuesta que parte de una lectura particular del pensamiento peirceano, por lo que queda entonces la tarea de su contrastación y puesta a prueba.

6.4. Bibliografía

- Bergman, Matts (2009). "Experience, Purpose and the Value of Vagueness. On C. S. Peirce's contribution to the philosophy of communication". En *Communication Theory*, Volume 19, Núm. 3. A Journal of the International Communication Association, pp. 248-277.
- (2004). *Fields of signification. Explorations in Charles S. Peirce's theory of signs*. Vanta: Philosophical Studies from the University of Helsinki.
- (2000). "Reflections on the role of the communicative sign in semeiotic". En *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy XXXVI*, Núm.2, pp. 225-254.
- Brier, Søren (2008). *Cybersemiotics. Why information is not enough*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Danesi, Marcel (2007). *The quest for meaning: a guide to semiotic theory and practice*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- (2004). *Messages, signs, and meanings: a basic textbook in semiotics and communication theory*. Toronto: Canadian Scholar's Press Inc.
- (2003). "Modeling systems theory: a sebeokian agenda for semiotics". En *Cybernetics and Human Knowing a journal of second-order cybernetics, autopoiesis and cyber-semiotics*, Vol. 10, Núm. 1. pp. 7-24.
- Deely, John (2006). "History of Semiotics". En Brown, Keith (Editor in chef) *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2nd Edition. London: Elseiver, pp. 216-229.
- (2003). "The quasi-error of the external world. An essay for Thomas A. Sebeok, in memoriam". En *Cybernetics and Human Knowing a journal of second-order cybernetics, autopoiesis and cyber-semiotics*, Vol. 10, Núm. 1. pp. 25-46.
- (1990). *Basics of semiotics*. Indianapolis: University of Indiana Press.
- (1982). *Introducing semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- El-Hani, Charbel Niño, João Queiroz y Claus Emmeche (2009). *Genes, Information, and Semiosis*. Tartu, Estonia: University of Tartu Press.
- Emmeche, Claus (2003). "Biosemiotics". En Huyssteen, J. Wentzel Vrede van (ed.). *Encyclopedia of Science and Religion*. New York: Macmillan Reference, pp. 63-64.

- Emmeche, Claus, Kalevi Kull and Frederik Stjernfelt (2002). *Reading Hoffmeyer, rethinking biology*. Tartu Semiotic Library 3. Tartu, Estonia: Tartu University Press.
- Goudge, Thomas A. (1950). *The thought of C. S. Peirce*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hoffmeyer, Jesper (2008). *Biosemiotics. An examination into the signs of life and the life of signs*. Scranton and London: University of Scranton Press.
- (1997). "Biosemiotics: Towards a new synthesis in Biology". En *European Journal for Semiotic Studies*, Vol. 9. Núm. 2., pp. 355-375.
- [1993] (1996). *Signs of meaning in the universe*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- (1994). "The global semiosphere". En Rauch, Irmengrand and Gerald F. Carr (eds). *Semiotics around the world. Proceedings of the Fifth Congress of the International Association for Semiotic Studies*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, pp. 933-936.
- Kauffman, Louis H. (2002). "Laws of form and form dynamics". En *Cybernetics and Human Knowing a journal of second-order cybernetics, autopoiesis and cyber-semiotics*, Vol. 9, Núm. 2. pp. 49-66.
- Kull, Kalevi (2003). "Thomas A. Sebeok and biology: building biosemiotics". En *Cybernetics and Human Knowing a journal of second-order cybernetics, autopoiesis and cyber-semiotics*, Vol. 10, Núm. 1. pp. 47-60.
- (1999a). "Biosemiotics in the twentieth century: a view from biology" en *Semiótica* Vol. 127 (1/4), pp. 385-415.
- Marafioti, Roberto (2004). *Charles S. Peirce: el éxtasis de los signos*. Buenos Aires: Biblos.
- Marks-Tarlow, Terry, Robin Robertson and Allan Combs (2002). "Varela and the Uroborus: The Psychological significance of reentry". En *Cybernetics and Human Knowing a journal of second-order cybernetics, autopoiesis and cyber-semiotics*, Vol. 9, Núm. 2. pp. 31-47.
- Merrell, Floyd (1996). *Signs Grow: semiosis and life processes*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Peirce, Charles Sanders (2007). *La lógica considerada como semiótica. El índice del pensamiento peirceano*. Madrid: Nueva Visión.
- (1998). [EP] *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, Vol. 2 (1893-1913). Edited by The Peirce Edition

- Project. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- (1997). *Escritos filosóficos. Vol. I.* México: El Colegio de Michoacán.
- (1992). [EP] *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, Volume 1 (1867-1893). Edited by Nathan Houser and Christian Kloesel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- (1991). *Peirce on signs. Writings on semiotic by Charles Sanders Peirce.* Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- (1958). *Charles S. Peirce Selected Writings: Values in a Universe of Chance.* New York: Dover Publications.
- (1955). *Philosophical writings of Peirce.* New York: Dover Publications.
- (1931-1935) [CP] *Collected Papers of Charles Sanders Peirce.* Editado por C. Harsthone y P. Weiss. (Volumen V. Pragmatism and Pragmaticism y volumen VI. Scientific Metaphysics). Cambridge Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Pietarinen, A. Veikko (2003). "Peirce's Theory of Communication and its Contemporary Relevance". En NYÍRI Kristof (ed.), *Mobile Learning. Essays on Philosophy, Psychology and Education* (2003). [En línea junio de 2007]. Disponible en http://www.socialscience.t-mobile.hu/vol2_pietarinen.pdf
- Queiroz, João y Charbel El-Hani (2007). "La emergencia de significado en sistemas semióticos". En *Revista de Filosofía*, vol. 25, no.56, pp. 47-65.
- (s/f). "Semiotic Modelling of Biological Processes: Multi-level model of emergent semiosis". En *Semiotic Institute Online* [En línea febrero de 2009]. Disponible en <http://www.chass.utoronto.ca/epc/srb/cyber/cyber.html>.
- Sebeok, Thomas A. (2001a). *Signs. An introduction to semiotics.* Toronto: University of Toronto Press.
- (2001b). *Global semiotics.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- (1979). *The sign & its masters.* Austin & London: University of Texas Press.
- Sebeok, Thomas A, Klaus Oeheler, Martin Krampen, Roland Posner and Thure von Uexkül (1987). *Classics of semiotics.* New York: Plenum Press.
- Sebeok, Thomas A, S. Hayes and Mary Carherin Bateson (1962). *Approaches to Semiotics: Cultural, Anthropology, Education,*

- Linguistics, Psychiatry, Psychology; transactions*. Indiana: Indiana University Press.
- Vidales, Carlos (2011). *Semiótica y teoría de la comunicación*. TomoII. México: CAEIP.
- Vidales, Carlos (2010). *Semiótica y teoría de la comunicación*. TomoI. México: CAEIP. ----- (2009a). "La semiótica como matriz de estructuración de las teorías de la comunicación". En Tarasti, Eero (2009). *Communication: Understanding/Misunderstanding, Vol 3. Proceedings of the 9th Congreso f the IASS/AIS*. Finland: Acta Semiotica Fenica XXXIV, International Semiotic Institute, Semiotics Society of Finland, pp. 1884-1892.
- (2009b). "La relación entre la semiótica y los estudios de la comunicación: un diálogo por construir". En *Comunicación y Sociedad*. Nueva época, Núm. 11, enero-junio. México: Universidad de Guadalajara, pp. 37-71.
- (2008a). "Semiótica y Comunicología. Recorrido histórico y conceptual de la semiótica como fuente científico-histórica de la comunicación". En Galindo, Jesús y Marta Rizo (coords). *Historia de la Comunicología posible. Las fuentes de un pensamiento científico en construcción*. México: Universidad Iberoamericana-León, Universidad Iberoamericana-Puebla, pp. 375-424.
- (2008b). "La semiótica/semiología como fuente histórica y científica de una comunicología posible". En Galindo Cáceres, Jesús (coord.) *Comunicación, Ciencia e Historia. Fuentes científicas históricas hacia una Comunicología posible*. Madrid: McGraw Hill-Interamericana, pp. 343-408.
- (2008c). "Las posibilidades del pensamiento semiótico del estudio de la comunicación". En Elizondo Martínez, Jesús (compilador). *Intersemiótica: la circulación del significado*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 12-22.

CAPÍTULO VII. ¿EXISTE UN PENSAMIENTO LATINOAMERICANO DE LA COMUNICACIÓN? REFLEXIÓN DESDE LA FILOSOFÍA Y LA CULTURA

Tanius Karam Cárdenas

7.1. Algunos ejes temáticos en el pensamiento latinoamericano

Si bien puede parecer recurrente, me permito hacer un muy apresurado resumen de esta idea sobre América Latina y que enmarca acaso los grandes temas-eje del pensamiento latinoamericano; si bien lo que pretendo parece desmedido, mi intención es más modesta de lo que aparenta: se trata solamente de marcar algunas líneas que nos permitan leerlas a la luz de lo que después comentaremos sobre los estudios de comunicación.

La primera y más evidente de las preocupaciones en los estudios latinoamericanos, ha sido con variantes y acentos, toda la reflexión derivada del (des)encuentro de dos universos de sentido, la conquista o lo que O’Gorman llamaría “invención de América”; más que “descubrimiento” conviene hablar de “encubrimiento” y la manera como quedaron asimétricamente conectados el Viejo y el Nuevo Mundo. Cercano a este tema, cabe señalar la idea de la utopía y la promisión que siempre ha envuelto al pensamiento latinoamericano, en el sentido que América comienza a definirse a los ojos de las humanidades como un posible campo donde realizar una justicia más igual, una felicidad más completa (Alfonso Reyes, citado por Reding, 2006: 15).

Después de la conquista vendría la reconquista de América y de la dignidad extraviada, la pregunta que se hicieron los libertadores: “¿Estamos condenados a ser un remedo del mundo occidental o podremos ser un mundo nuevo?”. Lo planteado por los libertadores, como Bolívar, nos

lleva a pensar si bien nuestra circunstancia sigue siendo de dependencia, es necesario atrevernos a soñar con la libertad y con justicia, sin embargo ante la pregunta que Simón Rodríguez se hacía, "¿qué camino seguir?", al tiempo que él mismo se respondía: "inventamos o erramos". A diferencia de la libertad francesa que tanta influencia tuvo en la región a principio del siglo XIX, la americana era una identidad heterogénea, de manera que plantear, por ejemplo, la libertad de cultos, no significaba equiparar lecturas diversas sobre el cristianismo, sino garantizar la práctica de religiones politeístas o animistas. Se perfilaba pues uno de los grandes temas, que es el del mestizaje.

Durante el XIX se gestaron luchas en toda la región que dejaron un cierto sinsabor. Algunos como José Martí despreciaron el recetario a los problemas (tanto la mirada hacia Francia como a EE.UU.). Martí, quien había vivido en EE.UU., claramente distinguió entre América del Norte y *Nuestra América*. El autor de *Versos Sencillos* veía claramente que la salida para la región era la unión y la unidad. Martí quería que América Latina se realizara, más que política, espiritualmente. Como Bolívar veía la idea de una América unida, también reiterara la exhortación de Andrés Bello en el sentido de vincularse de manera más original con el entorno, evitando las copias fáciles de Europa o EE.UU. Si bien apoya el progreso, se opone radicalmente a la idea de Domingo Sarmiento, para quien el imperativo cultural era la civilización y vida urbana al estilo europeo. Martí representa una de las figuras más emblemáticas, además ejerció el periodismo e intentó el célebre anhelo latinoamericano, que parece no es patrimonio de la preocupación en comunicación, de vincular y articular los más altos ideales y la reflexión más amplia, con los imperativos prácticos y sociales en la región.

El llamado para lo propio y lo original va tener reverberación, entre muchos otros, en Henríquez Ureña, quien en sus *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1928) insta a los intelectuales latinoamericanos a explorar, creativa y críticamente, sus tradiciones literarias y panamericanas. Este célebre autor dominicano, tan cercano

un tiempo con los movimientos culturales y literarios en México, aunque al parecer después ciertas diferencias lo harían migrar a Argentina donde viviría los últimos 20 años de vida hasta morir en 1946.

Si la filosofía europea ha regateado la condición humana a las expresiones de otros pueblos, la filosofía latinoamericana no debe hacerlo: el compromiso frente al otro y el deber de responder por él fue una pieza central en la obra de Leopoldo Zea (1972), de inspiración hegeliana, y pensamiento ligado al *circunstancialismo* de Ortega y Gasset y la fenomenología de quien fuera su maestro, José Gaos. Es necesario, tras asumir el carácter circunstancial de la filosofía, que la filosofía latinoamericana afirme la humanidad de los habitantes de esta región y se encamine a resolver los problemas americanos. Algunas de las categorías centrales de la obra en este autor serán identidad, dependencia, libertad e integración. Se impondrá en la filosofía latinoamericana, una praxis teórica -una acción que envuelve a la reflexión- que busca la solución a problemas concretos. Un vínculo central en el reflexionar del filósofo latinoamericano será el vínculo con lo histórico en el sentido que la comprensión histórica se constituye en el instrumento necesario para conocer la realidad. (Lizcano citado por Reding, 2006:19).

Zea hizo notables avances para institucionalizar más que la “filosofía latinoamericana”, los estudios latinoamericanos con una amplia perspectiva en humanidades y ciencias sociales. Su gran presencia pública quizá comienza con su tesis de grado (1943) *El positivismo en México*, en la que intentó contextualizar esta corriente dominante al contexto mexicano y regional, mediante un análisis del positivismo y su transición del siglo le vio nacer a la primera mitad del siglo pasado. Con ello inicia la defensa de la “integración americana” ya señalada por los libertadores independentistas del siglo XIX y dando un significado propio basado en la ruptura con el imperialismo de EE.UU. y el neo-colonialismo. El “descubrimiento” de América lo veía como un “encubrimiento” en términos culturales, producto de un mestizaje ideológico para la

configuración de la identidad latinoamericana. También se dedicó al estudio del análisis “ontológico” de América Latina en los planos tanto cultural como geo-histórico.

Otro de los temas centrales vinculado a lo anterior, ha sido la cuestión indígena que aparece como centro de la reflexión en los setenta a partir de lo que comienza a ser caracterizado como etnocidio. Se justificó la referencia para subrayar la situación de colonialismo interno que afectaba a los pueblos indígenas. En los cuarenta, comienza a aparecer la creación de institutos indigenistas en casi toda Latinoamérica que serían criticados 50 años después al no haber resuelto en lo sustancial la situación de los pueblos indígenas. El tema ha sido más que complejo y lo mismo la política del estado, la dinámica de las instituciones que la propia actitud de un sector de la población mestiza mexicana ha sido ambivalente y poco clara, cuando no confusa.

Una gran parte de los autores que han abordado la cuestión de América Latina, se han preocupado por el tema de la identidad cultural nacional o latinoamericana que se ha convertido en un eje importante para los estudios literarios y culturales en el siglo pasado. La globalización y los nuevos fenómenos del capitalismo acelerado han llevado a reconsideraciones sobre el tema de la “identidad” (en singular), el estado-nación y el concepto del “país” como unidad básica para pensar los problemas sociales. Es cierto que antes de ello, los estudios culturales latinoamericanos comenzaron a identificar preguntas y temas que hoy son centrales con las cuestiones sobre la multi-culturalidad, las disidencias sexuales, sociales étnicas. El tema cultural presenta una enorme vitalidad y diversidad, donde los modelos ilustrados, clásicos y europeos (o anglosajones) se sustituyen por reflexiones que sin renunciar totalmente a esas tradiciones exógenas, ofrecen énfasis y puntos de vista originales y particulares

Dentro de las preocupaciones en la región, prácticamente desde hace más de 500 años es la liberación, entendida primero como injusticia durante la colonia, independencia en el siglo XIX, justicia social en el siglo XX y

otros sucedáneos como desarrollo (sesenta y setenta), democracia (en los ochenta), etc. Al mismo tiempo la idea de la “liberación” ha aparecido en varios autores latinoamericanos que desde distintas disciplinas han intentando un pensamiento propio en alta sintonía con los problemas particulares de la región, como es el caso de Paulo Freire (1969, 1970, 1973) en pedagogía, Enrique Dussel (1977, 1994) en la filosofía, Gustavo Gutiérrez (1971) y Leonardo Boff (1981, 1982) en la teología. Todos ellos han abonado una especie de abordaje latinoamericano, que podemos llamar “hermeneútica liberacionista” y donde es posible encontrar marcos generales de interpretación para el pensamiento desde los sesenta. En el caso de la comunicación no nos parece descabellado afirmar que el movimiento conocido como “comunicación popular”, “comunicación alternativa” (cf. Prieto, 1984), que en un primer momento reivindica la dimensión política de la acción comunicativa y que a partir de los ochenta recibirá una gran influencia de los enfoques culturales, posee mucho de esta aspiración liberacionista que sin abandonarse parece que hoy día se parafrasea de manera distinta.

Dentro de este paradigma liberacionista, el tema ético es fundamental. Para Schelkshorn (2000), el principio básico de la ética de la liberación siguen siendo la crítica de las condiciones dominantes a partir del punto de vista del otro oprimido, de la víctima (*sub lumine oppressionis*). De los autores señalados quién más ha insistido por una fundamentación filosófica en la región creemos es Enrique Dussel, quien desde la categoría de la *exterioridad*, y con fuerte influencia de Emmanuel Lévinas, la considera como el punto de partida positivo de una liberación concreta, precisamente la libertad creadora y la alteridad cultural de los oprimidos. La práctica auténtica de la praxis liberadora se cumple -según Dussel- no en la *dialéctica* totalitaria de una “*negación de la negación*” en la cual lo que sucede es sólo una inversión y prolongación de la dominación, sino en una “*lógica ana-dialéctica*” en la cual la totalidad social se confronta con la positividad de la alteridad exterior de la víctima. La liberación no desemboca, como en Zea, en un

“*proyecto asuntivo*” sino que apunta a una transformación cualitativa de la totalidad social a través de los oprimidos. Esto significa según Dussel (1998), que el contenido concreto del proyecto de la liberación no se puede formular sólo desde una materialidad filosófica o una reflexión ética, sino en último término a partir de las víctimas mismas en el proceso de su propia autodeterminación cultural.

En suma como veremos más adelante, este conjunto de temas aparecen como imprescindibles en cualquier reflexión que atraviese la variable “latinoamericanidad” como un componente de la reflexión. Creemos que el pensamiento comunicacional latinoamericano -o la aspiración a una “teoría latinoamericana de la comunicación”- debe configurarse a partir de objetos de estudio cercanos a estas preocupaciones. Algunas de las preocupaciones reiteradas hoy día siguen siendo el ver a la comunicación como factor de integración o desintegración, el tema de la diversidad y la participación, la democracia y el desarrollo, todo ello en contextos cada vez más complejos por la interpenetración de las problemáticas, por ejemplo pensemos en las consecuencias derivadas que tiene el problema del agua y los recursos naturales, en un plano, o de la violencia generalizada y ubicua, en otra dimensión.

7.2. El pensamiento latinoamericano en el bosquejo de los enfoques para el estudio de la comunicación

Hace unos años hubiera sido impensable siquiera hacer un mapeo de las corrientes más importantes dentro de academia para el estudio de la comunicación. “Comunicación” es un término equívoco que se le asocia a muchos espacios que pueden ser contradictorios entre sí, y que acaso ha influido para que los propio integrantes de su campo académico, renuncien a un ejercicio sistemático. Si bien no tenemos espacio para reflexionar y polemizar sobre las formas los rasgos de este campo y la manera como se ha traducido en un mapa muy diverso de orientaciones y enfoques, podemos comentar rápidamente que durante los setenta y parte de ochenta las escuelas de comunicación en

México solían agrupar las teorías en tres grandes conjuntos: “funcionalismo”, “marxismo” y “estructuralismo” que quedó como “corsé funcional” cuando lo que había eran muchas notas y apuntes, pero poca agrupación. Dos manuales importantes en los setenta proliferaron con afán más sintético y didáctico, estos cuerpos teóricos (cf. Toussaint, 1975; Paoli, 1979). De manera mucho más reciente, para Jesús Galindo (2003) el pensamiento comunicacional no tiene tres referencias, sino siete fuentes históricas que han tenido los siguientes grandes temas:

- *Cibernética*: análisis matemático de la información, análisis de mediaciones, relaciones y vínculos en la familia, autonomía y diferenciación sistémica, análisis de redes sociales.
- *Sociología Funcionalista*: efecto de los medios de difusión, análisis de la agenda de los medios, análisis de mensajes mediáticos (con técnicas sobre todo cuantitativas), el estudio de las funciones de los medios, psico-sociología de las audiencias y los efectos de los medios.
- *Sociología crítica y cultural*: industrias culturales y cultura de masas, ideología de los medios masivos, consumo cultural, identidades socio-culturales, procesos de apropiación en jóvenes, minorías, etnias, etc.
- *Economía Política*: imperialismo cultural, análisis de la información como mercancía, procesos del control de la información, la dependencia y la dominación cultural, la globalización.
- *Sociología fenomenológica*: análisis de la acción y los escenarios sociales, ritualización de la vida social, la interacción social, estudio de los grupos de referencia y la organización social, etnometodología de la vida social.
- *Lingüística y la Semiología*: las funciones del lenguaje, análisis textual de mensajes, pragmática de la interacción, semiótica de la imagen, semiosis y vida social

- *Psicología Social*: comportamiento e influencia social, los grupos y las relaciones sociales, liderazgo y control social, relaciones humanas y desarrollo de la persona. La opinión pública, significado y percepción, intersubjetividad y relaciones sociales.

Estas fuentes históricas agrupan una idea más extensa de la comunicación que no se agota en los medios o las tecnologías, ni en aquellos objetos que han sido dominantes en la tradición de los estudios de la comunicación en la región. Rizo (2005) recupera esta configuración de teorías y realiza una descripción de la manera en que estas fuentes históricas aparecen en 20 manuales de teorías de comunicación traducidas al castellano y donde se puede observar un panorama aceptable de las teorías en comunicación. Rizo señala que las teorías de comunicación se han construido fundamentalmente desde las vertientes sociológicas. En las conclusiones de su análisis, destaca cómo la fuente “Sociología Funcionalista” ha sido la referencia dominante en los manuales analizados, seguido por la “Semio-lingüística” y la “Sociología Crítica-cultural”. Las restantes ocupan una importancia menor en los libros analizados; la perspectiva socio-fenomenológica es la fuente teórica con menor número de referencias lo que muestra cómo los aspectos sobre interacción social o comunicación interpersonal, han sido un tema no considerado por estos manuales, ni aún en su relación que puede tener con los medios.

Cada una de las fuentes históricas del pensamiento puede ser estudiada, por ejemplo en el campo académico mexicano de la comunicación. La conclusión a la que llega Galindo (2005), con la que estamos de acuerdo, es que la fuente central del pensamiento en la región ha sido la sociología crítica-cultural. Luego tendríamos a la economía política, primero desde una perspectiva de la que nos da buen ejemplo el texto clásico de Fernández Christlieb (1982), donde analiza la relación entre los medios mexicanos, sus grupos propietarios y el capital; también tenemos el texto clásico denunciado a la publicidad de Bernal Sahagún (1974),

que da buen ejemplo de la manera como este enfoque opera.

La tercera fuente en importancia ha sido la semio-lingüística, pero a diferencia de un estudio formal o lingüístico, se le usa como elemento para desentrañar los aspectos de la ideología dominante, esta fuente ha sido empleada en su dimensión instrumental, pero no ha habido desarrollo autónomo de teoría ni epistemología de la comunicación desde la lingüística o las ciencias del lenguaje.

La posibilidad de este enfoque siempre ha estado en entredicho, si bien podemos considerar a la figura de Verón como un papel histórico central, lo cierto es que este autor argentino ha hecho una buena parte de su trabajo fuera del campo latinoamericano y con intereses distintos a los que son dominantes en el campo de la comunicación. Con frecuencia se ha visto a la semio-lingüística como hiper-teórica, especulativa y europeizante⁵³, si bien hoy día Brasil y Argentina parecen llevar la vanguardia de la producción semiótica en la región, ésta tiene como escenario otros campos académicos y no precisamente el comunicacional.

En suma, el marxismo político y la sociología crítica-cultural han sido el eje nodal para la organización campal de la comunicación y el centro de la producción académica. Ello supone centrar en el estudio de la comunicación el interés por la comunicación y el desarrollo, la transnacionalización de la información, las industrias culturales, los productos mediáticos como reflejo de una estructura y una economía, los factores de la ideología, como algunos de los principales. Las principales contribuciones que se pueden reconocer, sobre todo en Europa y EE.UU., de la comunicación proviene de quienes se inscriben, o bien en la sociología crítica o la cultura. Eso nos dice mucho de lo que ha preocupado, dentro de la comunicación, a los investigadores y centros de estudios, nos da una pista para indagar sobre la configuración del campo, lo que ha visto y lo que, siendo existente, no ha sido objeto central de esa mirada.

⁵³ Véase al respecto las críticas que ha hecho Prieto Daniel (1984) "Sobre la teoría y el teoricismo en comunicación". En Fernández Fátima y Margarita Yepez (comps.) *Comunicación y Teoría Social*. México: UNAM.

7.3. Algo sobre ideales y aspiraciones en el pensamiento comunicacional latinoamericano

Otro de los métodos que proponemos para responder a nuestra pregunta es indagar por idearios, estatutos o visiones sumarias que sobre se hayan realizado en encuentros o coloquios. Estos documentos tienen un poder para condensar, que ayuda a paliar con la complejidad de la reflexión, en torno a la realidad latinoamericana.

Hemos hecho referencia a la importancia que tuvo el Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC) a finales de los setenta. Este Informe comprobó algo que se venía denunciando desde 20 años antes en la región: la existencia de un profundo desequilibrio informativo y tecnológico entre los países del Hemisferio Norte y del Sur en todos los planes, pero de manera especial en el informacional y comunicativo, tanto en las infraestructuras materiales como en los flujos informativos, y relacionó estos hechos con las posibilidades de crecimiento y desarrollo de las naciones. De los muchos datos que emanaron, sobresalen entre otros, el que cinco agencias occidentales distribuyen el 96% de las noticias mundiales; que los países pobres (donde vive el 75% de la humanidad) controlan sólo el 30% de la producción de periódicos; que los EE.UU., la Unión Europea y Japón controlan el 90% de la información en todo el planeta; que de las primeras 300 empresas de información, 144 son de EE.UU., 80 de la Unión Europea y 49 de Japón, etcétera (*cf.* Palacios, 2004). El informe extendió un amplio listado de recomendaciones y sugerencias que serán materia de análisis en este trabajo. Recomendaba a los estados del “tercer mundo” la creación de sistemas nacionales de información, como base para constituir visiones propias desde la producción de contenidos noticiosos y contrarrestar así paulatinamente el control unidireccional de flujos informativos desde los países del Norte. Igualmente se pensaba, como una especie de segundo paso estratégico, consistía en el intercambio a partir de estos sistemas nacionales, construcción de redes y agencias regionales lo cual podría ayudar a distribuir de manera más equitativa la

información y promover un desarrollo más justo entre los países.

Diez años después, en noviembre de 1990 se reunieron en Lima varios investigadores, profesores y comunicadores populares, y emitieron lo que se llama “Declaración de Lima” (citada por Fuentes Navarro, 1992:56-58). El marco de esta declaración fueron los 10 años del célebre informe MacBride de la UNESCO, también referido como el NOMIC. En el apartado 8 de la declaración los signatarios resumen como ideales de la Nueva Comunicación, cinco principios:

- a) “La democratización plena y efectiva de la capacidad de generar, difundir y recibir mensajes y la obtención de legislaciones que garanticen niveles satisfactorios de pluralismo y participación en las comunicaciones;
- b) “La libertad real y objetiva de todas esas fuentes de emisión y recepción [...]
- c) “La diversidad y soberanía en la solución a los diferentes problemas internacionales, nacionales o grupales de la comunicación.
- d) “Las necesidades de convertir sociedades, las sociedades básicamente receptoras y dependientes en sociedades productoras de noticias, mensajes y programas [...]
- e) “La calidad técnica y estética de los mensajes y la suficiencia en los recursos de comunicación”.

Más adelante, quienes firman la declaración realizan una serie de considerandos, como seguir denunciando lo inadecuado e insuficiente el uso que de los medios han hecho empresas de comunicación; denuncian las insuficiencias dramáticas de los servicios públicos por no haber podido ofrecer modelos alternativos que sean de calidad. La “Declaración de Lima” considera realizar un aporte a partir de los siguientes elementos: darle más peso a lo práctico que a lo especulativo; usar lenguas plurales y abiertos, incluyentes; concentrar esfuerzo en conocer, escuchar, organizar y educar al usuario y promover más conciencia de su derecho a la participación; comprometer en

labores comunicacionales a organizaciones lo mismo educativas que políticas, sindicales y gremiales; promover más producciones locales de noticias y mensajes, y esto va de la mano con el desencadenamiento de mecanismos que mejoren y alienten la producción nacional; luchar por la instauración de verdaderos servicios públicos de comunicaciones que den ejemplo en cuanto utilidad y calidad; fomentar la participación de sectores y augurar su presencia en los mensajes mediáticos (mujeres, movimientos sociales, etnias, niños...).

Hemos mencionado como dentro de los movimientos más amplios en América Latina la “comunicación popular” o “alternativa”, para luego ceder a la “comunicación ciudadana” en lo que para nosotros reflejan muchas de las aspiraciones e ideales en las prácticas de la comunicación latinoamericana.

Las iniciativas de comunicación popular se concebían realizadas por los agentes del pueblo, movidos por la necesidad de satisfacer inquietudes propias y de contrarrestar los efectos de sentido construidos por la dominación. La comunicación popular o alternativa se oponía al diálogo al verticalismo, la participación al autoritarismo, la movilización consciente a la instrumentalización y el pluralismo a la unidad ideológica monocorde. Dicho proyecto se concibió a sí mismo formando parte de la construcción de un movimiento popular comprometido con un proyecto radical de transformación social, que en esos años se asociaba directamente a los movimientos revolucionarios o de reivindicación por medio de la fuerza armada.

Consideramos a este continuo de experiencias y aspiraciones un eje nodal para responder a la pregunta por lo latinoamericano en la comunicación y que por otra parte distingue aspectos de la reflexión en nuestra región, con relación a otras regiones del mundo. Durante la época se dieron varias antologías y textos que intentaron -desde nuestro punto de manera insuficiente- integrar los aportes y

saberes de esas experiencias⁵⁴. No hay muchos ejercicios analíticos sintéticos, hay, eso sí, reflexiones muy diversas sobre las experiencias, comentarios a los aprendizajes. Bisbal (1989:378-379) nos ofrece un resumen que puede sernos de utilidad para el propósito de estas líneas: reconocer los rasgos en ese horizonte de interpretación para definir la idea de lo comunicacional en la hermenéutica comunicativa latinoamericana. Resume el autor venezolano: la comunicación popular y alternativa es un movimiento, no un sistema; intenta romper con el consenso manipulado que justifica la opresión generalizada; quiere fomentar la iniciativa de quienes no tienen voz; intenta echar andar procesos comunicacionales horizontales y participativos donde emisores y receptores puedan efectivamente intercambiar sus papeles y roles; intenta inaugurar, más allá de lo estrictamente técnico y comunicacional de instaurar nuevas formas de relación social; intenta convertir a la sociedad en una escuela de receptores críticos; propugna por una nueva concepción de “objetividad informativa”, desde los dominados; quiere desatar una contracultura emergente; desea diversificar los medios y canales de comunicación adecuando la propiedad y gestión de los mismos a una comunicación más democrática; trata de articular el proceso de una nueva comunicación al proceso de cambio hacia una nueva sociedad.

7.4. Para la discusión

Tras lo dicho, tenemos un panorama que resume los ejes nodales en la discusión por la comunicación en América Latina. Es obvio que para completar el panorama tendríamos que revisar los índices de las grandes publicaciones de las dos grandes asociaciones campales en la región como la Federación de Facultades de Comunicación en América

⁵⁴ Algunas de las excepciones para lo que venimos diciendo son Simpson Grinberg Máximo (comp.) *Comunicación Alternativa y Cambio Social I. América Latina*. México: UNAM; Reyes Matta, Fernando (1983) *Comunicación alternativa y búsquedas democráticas*. México. ILET / FES.

Latina (FELAFACS), Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC), y también -por citar solo algunas, *Signo y Pensamiento* (Universidad Javeriana, Bogotá), *Comunicación y Sociedad* (UdeG, México), *Espacio de Comunicación* (UIA-México), *Cuadernos TICOM* (UAM-México), *Chasqui* (CIESPAL, Quito), *Comunicación* (Centro Gumilla, Caracas), entre muchas otras⁵⁵. De la misma manera tendríamos que revisar índices de materiales, así como reportes, informes de las principales asociaciones, tanto las históricas como Centro Internacional de Estudios Superiores de Periodismo para América Latina (CIESPAL), Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER), Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales (ILET), Organización Católica Caribeña y Latinoamericana de Comunicación (OCLACC), entre otras.

El pensamiento comunicacional ha estado habitado por polaridades y dicotomías de muy diverso cuño: dominante-alternativo, centro-regional, extensión-comunicación, público-privado, endógeno-exógeno, desarrollismo-dependencia, teórico-práctico, forman parte de ese escenario de un campo todavía caracterizado por su fragmentación y desorganización (Galindo, 1995).

En primer lugar, el pensamiento latinoamericano tuvo como reto, independizarse del llamado “paradigma dominante” que agrupaba la corriente de los estudios de comunicación en Estados Unidos, los cuales surgieron bajo las necesidades de las dos guerras mundiales, la perspectiva administrativa de los grandes negocios y la pretensión científica del paradigma empírico-positivista. Los conflictos políticos, las dictaduras y el exilio, la crisis económica y el deterioro social fueron el contexto que obligó a quienes estudiaron la comunicación, a buscar nuevos enfoques y orientaciones que las encontraron en las aplicaciones a la comunicación de la teoría de la dependencia, en las

⁵⁵ Las nuevas tecnologías nos disponen ahora de un recurso envidiable: un listado a las ligas de las más importantes revistas de comunicación (electrónicas e impresas), disponible desde el portal citado de Infoamerica. En línea http://www.infoamerica.org/revistas_ac/a1.htm

interpretaciones del marxismo sociológico. A otro nivel, encontramos el desarrollo de la comunicación alternativa-popular de fuerte cuño denunciante, pero con poca capacidad de producción y expansión, y poca contribución de tipo teórico o epistemológico.

En su historia, el pensamiento comunicacional en la región ha estado constreñido a la necesidad de aplicaciones (lo mismo en versiones macro de políticas para el desarrollo que en experiencias grupales), por eso junto con la política, la educación ha sido uno de sus ámbitos donde ha dejado ver con más fuerza el potencial de su originalidad. Al arribar los estudios culturales a la región, la comunicación experimentó una suerte de vigorización que le llevó a abrirse a nuevos métodos y objetos. Al mismo tiempo, la Caída del Muro de Berlín, supuso un impacto a la tradición de la comunicación popular y alternativa; se aceptó el vínculo necesario con el marketing y la publicidad, además la comunicación organizacional adquirió un peso dentro de los estudios comunicativos, porque más allá de los medios -al menos para América Latina- las instituciones, organizaciones y grupos podían ser objeto de estudio. Ciudades, grupos sociales, minorías étnicas, jóvenes, que eran vistos en lo general relacionados a las condiciones estructurales, fueron temas que formaron parte de esta dinamización, que abrió las posibilidades a quienes en los setenta tenían básicamente al estudio de la transnacionalización, la estructura de los medios, el imperialismo cultural y el análisis ideológico de los contenidos como temas centrales.

Los ideales y aspiraciones dados lo mismo por el NOMIC que por la Declaración de Lima, aparecen como un *mainstream* a lo que ha sido y es el pensamiento en la región, a las preocupaciones no resueltas, a las preguntas que una y otra vez asolan al campo académico sin que éste pueda decir que cabalmente las ha respondido. Lo que parece imperativo es que el campo y los investigadores aprendan de cómo esas tensiones dicotómicas que puebla la historia del pensamiento, no se resuelven decantando por alguna de las dos orillas.

Desde el punto de vista filosófico hemos visto la importancia que ciertas corrientes han tenido, desde los enfoques críticos y culturales, a otros más fenomenológico-existenciales. Con lentitud el objeto convencional de la comunicación académica se ha ido abriendo, ello ha obligado a los académicos e investigadores a buscar en nuevas corrientes, conceptos que les ayuden a conocer y explicar las realidades que afrontan. Como hemos visto existe un cuerpo integrado y organizador que sí nos permite hablar de un pensamiento latinoamericano, al menos muy claramente distinguido del estadounidense o europeo. Sin duda un gran pensamiento del pensamiento comunicacional mundial es el diálogo sur-sur, y la manera como países emergentes, periféricos, sub-desarrollados conciben la comunicación y sus prácticas. Por desgracia las pocas organizaciones internacionales no han emprendido la labor por organizar ese diálogo, ni tampoco ha sido interés, al menos en la América Latina académica, establecer los pasos para un diálogo de esa naturaleza.

En este ensayo hemos querido mostrar cómo el pensamiento comunicacional no ha sido la excepción a ese marco amplio de los estudios latinoamericanos que enlistábamos en el primer apartado de nuestro ensayo. Así como en la cultura hispano-americana surgió con una idea de la promisión, el pensamiento en la comunicación, ha tratado de impulsar una práctica libre y liberada, una comunicación utópica que comprenda de manera más compleja las formas de relación social, lo mismo en la interacción mediática, que en la vida cotidiana; en la práctica política, que en la generación de espacios, redes y formas que respondan a las necesidades integrales de los actores comunicativos. Así como Cerutti (2003:36) critica la idea de una utopía fuera de la historia, una razón trascendente que quiera ir más allá de lo histórico, sin tomar en consideración lo circunstancial, el reto del pensamiento comunicacional es justamente conciliar las necesidades urgentes con la idea de un pensamiento que vaya más allá de la imitación o repetición a modelos, enfoques y teorías acuñadas en Europa o EE.UU.; le queda pendiente (como a muchos campos de las ciencias sociales y

humanidades) un diálogo con otros espacios y latitudes (como África, Asia...) y también no ceder a lo que Sousa Santos ha llamado “razón doliente” y que en comunicación tiene la permanente tentación por decantar en la práctica, en la razón instrumental del ejercicio de la comunicación. Este pensamiento debe seguir alentando nuevas prácticas y una reflexión más sostenida y crítica que al mismo tiempo sea una auto-crítica, utópica y encarnada a un tiempo, que no renuncie a su trasfondo espiritual (como ha influenciado tanto el pensamiento del cristianismo) y que sepa responder a las necesidades de sus actores.

7.5. Bibliografía

- Beltrán, Luis Ramiro (2005). “La comunicación para el desarrollo en América Latina. Un recuento de medio siglo” III Congreso Panamericano de la Comunicación. Buenos Aires. [Artículo en línea abril 2010]. Disponible en http://www.infoamerica.org/teoria_textos/lrb_com_desarrollo.pdf
- (1985). “Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en América Latina”. En Moragas, Miquel de (ed.) *Sociología de la comunicación de masas*. T. I, Barcelona: Gustavo Gilli, 73-107
- Bernal Sahagún, Víctor Manuel (1974). *Anatomía de la publicidad en México. Monopolios, enajenación y desperdicio*. México: Nuestro Tiempo.
- Bisbal, Marcelino (1989). *La comunicación interrumpida*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Boff, Leonardo (1981). *La fe en la periferia del mundo; El caminar de la iglesia con los oprimidos*. Santander: Sal Terrae.
- (1982). *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Santander: Sal Terrae.
- Cerutti, Horacio (2003). *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*. México. Universidad de la Ciudad de México.
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la Liberación*. México. EDICOL
- (1994). *Historia de la filosofía y la filosofía de la liberación*. Bogotá. Nueva América.
- (1998.) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Fernández Christlieb, Fátima (1982). *Los medios de difusión en México*. México: Juan Pablos Editores.

- Fiori, E.M. (1983). "Aprender a decir su palabra. El método de alfabetización del profesor Paulo Freire". En Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México: Siglo XXI.
- Freire, Paulo (1982/1967). *La educación como práctica de la libertad*, 30ed, México, Ed. Siglo XXI,
- (1983/1970). *Pedagogía del oprimido*, 30ed, México, Ed. Siglo XXI.
- (1984/1973). *¿Extensión o comunicación? La concientización el medio rural*, 13ed, México, Ed. Siglo XXI.
- Freire, Paulo (1983). *Pedagogía del oprimido*, 30ed, México, Siglo XXI.
- Galindo, Jesús (1995). "La comunicación percibida. El campo académico de la comunicación" en Galindo Jesús y Carlos Luna (coord.) *Campo académico de la comunicación: hacia una construcción reflexiva*. México. CONACULTA (Col. Pensar la Cultura). pp. 93-108.
- (2003). *Apunte de historia de una comunicología posible. Hipótesis de configuraciones y trayectorias*. Artículo en línea, disponible en página del autor. www.geocities.com/arewara/galindo119.htm
- (2005). *Hacia una comunicología posible*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Gutiérrez, Gustavo (1971). *Teología de la liberación-perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Gumucio Dagron, Alfonso y Thomas Tufte (ed.) (2006). *Communication for social change. Anthology historical and contemporary reading*. New Jersey, Communication for Social Change Consortium. <http://books.google.com.mx/books>
- Palacios, Ana Delicado (2004). "El sur visto desde el norte" en *Red Voltaire.Net*. Artículo en Internet. Disponible en www.redvoltaire.net/article2922.html. Consultado el 8 de febrero 2005).
- Pasquali, Antonio (2005). *18 ensayos sobre comunicaciones*. Venezuela: Debate (Col. Documentos).
- Reding, Sofía (2006). "Tópicos del pensamiento latinoamericano". En *Libro Anuario del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos*. Segunda Época Núm. 8, Agosto, 11-22.
- Rizo, Marta (2005). "La Teoría en el campo académico de la comunicación. Análisis de manuales de teoría de la comunicación desde la propuesta de la Comunicología Posible". En Martell, Lenin; Rizo, Marta; Vega, Aimée (2005) *Políticas de comunicación social y desarrollo regional en*

- América Latina*, libro colectivo de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (AMIC), AMIC, México, pp. 185-223.
- Rodrigo Alsina, Miquel (1995). *Los modelos de la comunicación*, Madrid: Tecnos.
- Martín Barbero, Jesús (1984). "Comunicación popular y modelos transnacionales" en *Seminario. Movimiento popular y modelos transnacionales*, CSUCA, Alajuela (España).
- (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, Barcelona.
- (2000). "Culturas/Tecnicidades/Comunicación" en *Iberoamerica. Unidad cultural de la diversidad*. Organización de Estados Iberoamericanos. Artículo en línea abril 2010. Disponible en <http://www.oei.es/cultura2/barbero.htm>
- (2003). *Oficios de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Santiago de Chile: FCE.
- MacBride, Sean (coord.) (1980). *Un solo mundo, voces múltiples. Comunicación e Información en nuestro tiempo*. UNESCO. FCE. París / México.
- Mattelart, Armand; Mattelart, Michèle (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*, Barcelona:Paidós.
- Moragas, Miquel de (1981). *Teorías de la Comunicación de Masas. Investigaciones sobre medios en América y Europa*. Barcelona: Gustavo Gili, Barcelona.
- Prieto, Daniel (1984). *Discurso autoritario y comunicación alternativa*. México: Premia Editora.
- Schelkshorn, Hans (2000). "La 'filosofía de la liberación' en Latinoamérica al finalizar el siglo XX". En *Polylog. Foro para filosofía intercultural* 1. [Artículo en línea abril 2010] Disponible en <http://lit.polylog.org/1/esh-es.htm>
- Torres, Carlos Alberto (1980). *Paulo Freire. Educación y concientización*. Salamanca:Eds. Sígueme.
- Toussaint, Florence (1975). *Crítica de la información de masas*. México: Trillas.
- Zea, Leopoldo (1972). *América como conciencia*. México: UNAM (Primera edición: México: Cuadernos Americanos, 1953). Libro en línea. Disponible en <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/bibliografia/acc/index.htm>

ACERCA DE LOS AUTORES

Marta Rizo García

Doctora en Comunicación por la Universidad Autónoma de Barcelona. Profesora-Investigadora de la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT, México. Autora de *La comunicación interpersonal. Introducción a sus aspectos teóricos, metodológicos y empíricos* (2006 y 2009) y de *Nosotros y los otros. La comunicación humana como fundamento de lo social* (2009), entre otros libros. Coordinadora de *Historia de la comunicología posible. Las fuentes de un pensamiento científico en construcción* (2008). Autora de decenas de artículos en revistas académicas mexicanas e internacionales y miembro de asociaciones de investigadores como AMIC, ALAIC y AE-IC.

Leonarda García Jiménez

Doctora en comunicación y profesora de la Universidad de Murcia (España). Ha escrito más de cuarenta trabajos (artículos, libros, capítulos de libro, comunicaciones a congresos, seminarios y conferencias) en el campo comunicológico y cuenta con publicaciones en editoriales y revistas de impacto (*Communication Monographs, European Journal of Communication, Tecnos, Global Media Journal, Telos, Razón y Palabra o Ámbitos*). Ha participado en algunos de los principales congresos internacionales en comunicación (WAPOR, IAMCR o NCA). Ha sido profesora de la Universidad Católica de Murcia, así como docente visitante en la Universidad de Zacatecas (México), Autónoma Ciudad de México, Colima (México), e iberoamericanas de León y México.

Vivian Romeu Aldaya

Doctora en Comunicación por la Universidad de La Habana, Cuba. Actualmente profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) nivel 1; miembro de la Red de Investigadores en Comunicación (REDECOM); miembro de la Asociación Mexicana de Investigadores en Comunicación (AMIC); miembro de la Red Internacional de Investigadores sobre la Frontera; miembro de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre el Discurso (ALED). Áreas de investigación: arte, teorías de la comunicación, interculturalidad, estética de la recepción, semiótica y análisis del discurso.

Roberto Aguirre Fernández de Lara

Licenciado en Ciencias de la Comunicación, Maestro en Ciencias del Lenguaje por el Instituto “Alfonso Vález Pliego” y doctorando en Psicolingüística en la Universidad Autónoma de Barcelona. Premio nacional de tesis de licenciatura del CONEICC en 1998. Miembro del grupo de investigación en Psicología del Lenguaje y de la Comunicación, Universidad de Granada, del Grup de Recerca en Percepció, Llenguatge i Temps de la UAB y visitante en la Universidad de Tübingen (Alemania).

Carlos E. Vidales Gonzáles

Licenciado en Comunicación por la Universidad Latina de América y Maestro en Comunicación por la Universidad de Guadalajara. Actualmente cursa el Doctorado en Estudios Científico-Social en el ITESO. Es profesor investigador del Departamento de Estudios de la Comunicación Social (DECS) de la Universidad de Guadalajara (UdeG), miembro del Comité de Investigación 51 en Sociocibernética de la Asociación Internacional de Sociología, miembro del Grupo de Investigación en Comunicación, Cultura y Sociedad y del Grupo de Investigación en Comunicación Pública. Recientemente ha sido nombrado *Scholar* del International Communicology Institute (ICI) y Secretario General de la

Asociación Mexicana de Estudios de Semiótica Visual y del Espacio (AMESVE).

Tanius Karam Cárdenas

Doctor en ciencias de la información por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor-Investigador en la Academia de Comunicación y Cultura en la UACM. Su experiencia docente incluye enseñanza de teorías y metodologías en comunicación, la semiótica aplicada a los medios de comunicación, así como las relaciones entre la literatura y la comunicación. Autor de *Veinte formas de nombrar a los medios masivos*. Introducción a enfoques, modelos y teorías de comunicación (2010); co-autor de *Comunicología en construcción* (2009), compilador de *El campo académico de la comunicación, una mirada reflexiva y práctica* (2008). Ha sido autor de varias decenas de artículos publicados en libros, anuarios académicos, revistas especializadas y electrónicas de comunicación en México.

El Proyecto Centro de Altos Estudios e Investigación Pedagógica (CAEIP), representa una de las cuatro funciones sustantivas del CECyTE, N.L.: Investigación (las otras tres son la Docencia, la Vinculación y la de Tutorías).

El Dr. Luis Eugenio Todd Pérez, Director General del CECyTE, N.L. es el autor de este Proyecto que se planta como objetivo general: Generar información y nuevos conocimientos de educación, útiles para el diseño de las políticas y acciones educativas.

Sus objetivos particulares son:

1. Formar recursos humanos para la investigación educativa.
2. Incidir mediante la investigación en la creación de conocimientos en la educación básica.
3. Contribuir a la formación de recursos humanos de extracción magisterial para la investigación educativa en Nuevo León.
4. Divulgar los conocimientos derivados de los hallazgos de las investigaciones mediante conferencias, publicaciones e inserción en la red.

Obras publicadas

Disponibles en www.caeip.org

SERIE: ALTOS ESTUDIOS

1. Aprender a enseñar Español
2. Aprender a enseñar Matemáticas
3. Aprender a enseñar Ciencias Naturales
4. Aprender a enseñar Historia
5. Aprender a enseñar Geografía
6. Aprender a enseñar Educación Cívica
7. Aprender a enseñar Educación Artística y Educación Física
8. Aprender a enseñar... en la escuela primaria

9. Educación. Presencia de mujer
10. La democracia en la escuela. Un sueño posible
11. Pescador. Pensamiento educativo
12. Formación ciudadana. Una mirada plural
13. Reconocimiento. A personajes nuestros
14. El medio ambiente. En la formación de los futuros profesores
15. Lo esencial de los valores
16. Educación ciudadana para una cultura de la legalidad
17. Utopía es compromiso y tarea responsable
18. Concepto y fundamentos de los derechos humanos
19. Arte, Ciencia y técnica
20. Democracia, cultura y sociedad
21. La utopía de Hidalgo
22. El enfoque por competencias
23. Semiótica y teoría de la comunicación. Tomo I
24. Semiótica y teoría de la comunicación. Tomo II
25. Aproximaciones al arte contemporáneo
26. La negociación en la psicología social. Nuevos campos, nuevos conceptos
27. Valores democráticos, Arte y Utopía
28. Pensando después de 200 años
29. Políticas democráticas de seguridad pública. (Criminalidad, participación ciudadana y Administración Pública)
30. Derecho y política a través de las artes narrativas. (Desarrollos didácticos y curriculares)
31. Economía, política y cultura transfronteriza. 5 ensayos
32. Fundaciones y fundamentos del estudio de la comunicación
33. Psicología, Arte y Creación
34. Mosaicos antagónicos
35. Experiencias latinoamericanas en educación ambiental
36. Filosofía y comunicación. Diálogos, encuentros y posibilidades

Filosofía y comunicación. Diálogos, encuentros y posibilidades;
terminó de imprimirse en mayo de 2012.
En su composición se utilizaron fuentes del tipo Lucida Bright.
La edición fue coordinada y supervisada por
Ismael Vidales Delgado.