

Crisis de la persona, crisis de la comunicación

Jaime Septién

Un poco antes del inicio de la segunda guerra Walter Benjamin dijo que “sólo gracias a los sin esperanza nos es posible concebir la esperanza”; un poco después de la guerra, Martin Heidegger exclamó que “nuestro tiempo se encuentra en lo más profundo de la noche del mundo y de la penuria”. Tanto Benjamin como, en este caso, Heidegger representaron la moderna extrañeza de la persona frente al mundo en dos tiempos distintos de un mismo mal que, es lástima que así suceda, se extiende como un fantasma por todo el mundo: la indiferencia.

Más o menos por la misma época, Ortega y Gasset resumió la extrañeza y la indiferencia moderna mediante una frase capital y concluyente. Dijo Ortega: “no sabemos lo que nos pasa, y eso es lo que pasa”. Sin embargo, el sistema se defiende generando mitos. Para resarcir al singular de su extrañeza, para mostrarle el camino de su recuperación y para proveerle de una explicación total de lo que pasa, el sistema puso en circulación la palabra-guía de nuestros tiempos; me refiero, evidentemente, a la palabra *crisis*.

¿Qué tiene esta palabra que de tanto pronunciarla se ha convertido en una constante del discurso intelectual y común?; ¿qué suerte de horizonte abre esta palabra para que su solo enunciado instituya justificaciones, premoniciones, resultados, pruebas de certeza? Este sustantivo femenino tiene la cualidad, llamémosle así, de simplificar el pensamiento. En efecto, decir *crisis* es decirlo todo sin

profundizar en nada. Como una especie de imán con grande radio de atracción, la palabra *crisis* atrae al ciudadano moderno ansioso de encontrar respuestas concluyentes y de explicárselo todo sin preguntar nada.

Albert Camus dijo que nuestros descendientes nos recordarán como un grupo de hombres y mujeres que fornicaban y leían periódicos. Ahora debemos agregar a dichas acciones una tercera: "... y que vivían en crisis". En constante crisis puesto que la crisis lo abarca todo: las relaciones interpersonales, el deseo, las ciencias, la economía, el placer, etcétera. Lo único que a nuestros ojos parece no estar en crisis es la crisis misma. Sin embargo, ya es buena la hora para que reconozcamos una posible mutación en nuestro lenguaje que sería tanto como reconocer un principio de mutación en nuestra actitud frente al mundo. La simplificación nos conduce a reproducir hasta la náusea aquello que todo acto de comunicación reprueba: la indiferencia.

Escribe Edgar Morin:

"La simplificación comienza donde la distinción se convierte en *disyunción* que separa y aísla las entidades sin hacer que se comuniquen, cuando la objetivación se convierte en *objetivismo* (ilusión de creer que nuestro espíritu refleja, y no traduce, la realidad exterior), cuando el análisis se convierte en *reducción* de lo complejo a lo simple, de lo molecular a lo elemental, cuando la eliminación de la ambigüedad de lo real se vuelve visión unilateral, cuando la eliminación de ciertos caracteres o aspectos del objeto o del fenómeno se convierte en unidimensionalización, es decir reducción a un solo carácter o aspecto. Semejante simplificación conduce además al idealismo, es decir una visión en la que se cree que la idea que uno tiene del objeto o del fenómeno corresponde a su misma realidad. y en la que por lo tanto la idea se toma por lo real"¹

Me pregunto si la reiteración de la crisis no es una especie de moderno idealismo. ¿Está la realidad en crisis? No por cierto puesto que la realidad siempre ha sido la virtual presentación de la crisis. No es de ahora sino de antes el hecho de que en la realidad los contrarios pacten y se superpongan en una lucha que bien haríamos en redescubrir. Pero eso no es lo que ahora nos ocupa sino, más bien, el explorar por qué el idealismo reunido en los discursos sobre la crisis y de la crisis se ha puesto tan en boca de todos. Ello nos podría llevar a entender cómo la crisis del todo es un intento por retardar la reivindicación del singular en su esperanza de liberación.

Siguiendo a Morin encontraremos que en el fondo de la reducción de la realidad hay también una pereza lingüística bastante marcada. En ese sentido, el idealismo es perezoso puesto que reprime la variedad de los contrarios al hacerlos rendir tributo a la idea. Pero la

idea es siempre *mi* idea. De ahí que la reducción sea el mecanismo del dominio por excelencia. Todos sabemos que el inicio del totalitarismo, en cualquiera de las formas que se presente, se afirma al inicio de la negación de los contrarios que es tanto como decir la negación de las oposiciones. La experiencia de vida se transforma en la experiencia debida. Hay un solo dictado que, por razones de fuerza mayor, debe ser cumplido por los singulares para que —de esta manera— se conviertan en los generales. No en balde gran cantidad de totalitarismos políticos están en manos de generales, pero del ejército .

Encontramos, pues, que la pereza lingüística que procede y produce la reducción está directamente vinculada con la práctica del dominio. El sustantivo *crisis* como reducción de lo que pasa en realidad, nos provoca una visión de lo que quiere el dominio que se imante al nivel del discurso y, por ese filtro tan mal estudiado por nosotros, se cuele hasta el sótano de nuestras actitudes. Las deformaciones de la acción suelen ser resultado del posarse en la azotea del lenguaje de ciertos enunciados simplificantes en los que el verbo, el sustantivo o el adjetivo pasan a tomar visos de absolutos. De nuevo: todos los totalitarismos están preñados de absolutos. Y los absolutos inhiben la realización de las relaciones interpersonales que, en rigor, son muestra de variedad, de una lujosa variedad. Enmarcadas en lo que debe ser, las personas abdican ante los absolutos de la reducción. Su claudicación se presenta de manera muy sutil, es decir, se presenta cuando las personas empiezan a discurrir a través de las palabras que pone en circulación el dominio para justificarse y para evitar toda exploración desnuda.

Si seguimos más o menos de cerca la entronización del sustantivo *crisis* entre nosotros, descubriremos que fue el dominio quien primero lo sacó al aire. Algunos intelectuales habían advertido de la inminente crisis que se presentaría de seguir, por ejemplo, el endeudamiento acelerado del Estado. Desde luego, el Estado (más bien, el gobierno) no hizo caso en primera instancia. Poco tiempo después, cuando se vio atosigado por sus propias torpezas, el gobernante —que para eso se pinta solo— se sumergió en las heladas aguas del cálculo periodista para pescar una palabra que, al tiempo que lo exculpara, explicara la patética sensación de los bolsillos vacíos. Ya sabemos, por lo demás, cuál fue la palabra cosechada. Ahora veamos de qué manera esa semilla ha rendido frutos para el dominio una vez que, utilizando técnicas importadas, fue transplantada en el “topos uranos” del lenguaje; y cómo dicho transplante encierra el germen de la destrucción de las relaciones interpersonales, aquellas que en

realidad deseamos para vigorizar nuestro paso aquí en la tierra.

Así las cosas, al ser divulgado que estábamos en crisis por los nuncios del gobierno (puesto que el gobernante no habla, en todo caso legisla), el pánico se extendió sobre todo entre aquellos, los poseedores del dinero, que vieron estrecharse el horizonte posible de su medrar. Pero, en fin, ya estábamos en la crisis y a ella se dirigieron todas nuestras potencias discursivas. En el taxi, por citar un caso, el chofer le preguntaba a uno cuando todavía no acababa de acomodarse en el asiento: “¿qué opina usted de la crisis?” Al tiempo que metía la segunda velocidad ya el chofer se estaba lamentando de su infortunio y cuando iba en la tercera había descubierto, en nuestros gestos y, quizá, en nuestros silencios, que tenía un compañero de desgracia. La relación quedaba —así— cimentada. Pero ¿en rigor se trataba de una relación?

La respuesta a nuestra anterior interrogante debe ser negativa: la relación entre uno y el taxista era, más bien, ideal. Los dos teníamos nuestras diferencias en cuanto a maneras de enfocar el temible viernes intermedio al de quincena, los dos proveníamos de espacios sociales distintos y —a lo mejor— los dos queríamos permanecer callados. Pero se exigía hablar. ¿Sobre qué? Pues, sin lugar a dudas, sobre la crisis. El enunciado de un sustantivo puesto en boga por el dominio nos ponía a nosotros — a mí y al taxista— en relación; pero, bien mirada, no era más que una idea, un espectro de relación y no la relación de comunicación que se obtendría (y se obtiene) en el espacio indeterminado, aquel donde las palabras son creación de un trabajo y del enfrentamiento con la descarnada belleza de la diferencia. En relevo del diálogo surgía entre nosotros una suerte de monólogo o bien, un diálogo de sordos donde todos creíamos estar de acuerdo sobre algo que no sabíamos qué era pero sí que debíamos hablar de *eso*. Lo curioso fue que *eso*, con todo lo débil que resulta el planteamiento, se convirtió en *todo*. En esas andamos ahora.

Volvamos, sólo por un momento, a nuestra relación con el chofer del taxi. La relación era efímera, apenas como un boceto dibujándose con el páramo del tráfico al fondo. Un torrente de monosílabos, una cascada de lugares comunes y, al final, una especie de apretón de manos verbal en la despedida y los mentirosos parabienes. Nadie salía con mal sabor de boca. Pero ¿qué sucedía cuando al llegar al aula, a la casa, al restorán, era lo mismo? Sucedió que uno llegaba a la conclusión que hablar sobre la crisis era de *lo único* que se debería hablar. Si en la casa, en los carros de los amigos, en el café, todos hacían lo mismo, pues venga, a hablar sobre el tema para

explicarnos nuestra ayuna obtención de alegrías.

Si no echamos en saco roto las anteriores historias, podremos fijarnos en la manera como el dominio se introduce, a través de las palabras-guía de una época, en los espacios tradicionalmente reservados a la creación y al encuentro. La palabra es “destapada” por las vanguardias, después es tomada por los mediocres y replantada entre el colectivo como forma de explicación de lo que en realidad pasa. En el colectivo se distribuye y son los particulares los que se alimentan de ella. A partir de entonces, sus relaciones estarán trazadas en torno a un tercero, a un convidado de piedra que extiende su ámbito de influencia hacia los rincones más insospechados. Si, como señala Lévi-Valensi, el diálogo establece un triángulo epistemológico entre los interlocutores (tú-yo) y la verdad; ¿qué sucede cuando ese triángulo se sostiene no por la búsqueda o el compromiso con la verdad sino por la repetición de un absoluto? Sucede, a no dudarlo, una transformación en el tipo de comunicación que el ser del hombre realmente quiere en el mundo. Ese cambio por sustitución en el triángulo epistemológico, produce entre las personas el simulacro de la comunicación; y eso, quíerase o no, es muy grave.

Vemos, pues, cómo una estratagema del poder disuelta en la caja de resonancias de lo social invierte los términos de la relación entre personas, convirtiéndola, de paso, en una papilla sin miga donde el ser del hombre sobrenada, como la nata de la leche. Por lo demás, no hay que ser demasiado ingenuos: si el ardid del dominio —la implantación de palabras-absolutos— ha tenido el triunfo de desperdigar la experiencia de la comunicación entre personas no es porque el dominio sea una lucidez del todo apreciada, sino por el hecho, bastante sencillo de comprobar, que la simplificación tanto como el absoluto nos seducen. Necesitamos ídolos y una de las facultades del dominio es proporcionárnoslos.

Escribe E. M. Cioran:

“Toda idolatría del estilo parte de la creencia de que la realidad es todavía más hueca que su figuración verbal, que el acento de una idea vale más que la idea, un pretexto bien trazado más que una convicción, un giro sabiamente realizado más que una irrupción irreflexiva. Expresa una pasión de sofista, de sofista de las letras. Tras una frase proporcionada, satisfecha de su equilibrio o hinchada por su sonoridad, se oculta demasiado a menudo el malestar de un espíritu incapaz de acceder por la ‘sensación’ a un universo original. ¿Qué de extraño tiene que el estilo sea justamente una máscara y una confesión?”²

Cabe preguntarse si la deducción de Cioran no es un ajuste de cuentas contra la costumbre de copiar estilos, en nuestro caso, estilos lingüísticos. A nosotros nos parece claro que la entronización de la

crisis está fundamentada en la práctica común de referirlo todo a un solo núcleo de producción, de remitirlo todo a un solo punto de procedencia, de valorarlo todo en función de una sola manera de enjuiciar. Con esas procedencias, resulta, pues, que nuestro estilo se transmuta en el de los sofistas, es decir, en el de aquellos que, siguiendo al poeta José Gorostiza, “todo lo conciben sin crearlo”. El triunfo del dominio está justamente en la creación de un grupo de sofistas que se valgan de la palabra como de una herramienta. De tanto y tanto hablar de la crisis ¿no nos estaremos convirtiendo en la mayor potencia del sofismo contemporáneo?; ¿no estaremos siendo, nosotros mismos, la prueba más fehaciente que el dominio tiene para existir y reproducirse como tal?

Para nadie es un secreto que la primera rebelión del hombre es de índole verbal. Nos rebelamos primero por la palabra y después con la acción. Toda rebelión empieza con la captación del estilo dominante y de ese anhelo que tiene de subsumir a la vida del hombre. Primero las palabras, luego las manos. Pero: ¿qué sucede si a las palabras se les ha encerrado en el corsé de los conceptos; qué si las palabras han sido sustraídas de su esfera signifiante para metamorfosearlas en herramientas de la autoridad? Sucede que la rebelión se torna imposible o bien, como lo hicieron los jóvenes del 68, en silencio. Es necesario, pues, el darnos cuenta que la crisis de las palabras, resultado de absolutizar palabras como *crisis*, ha producido una crisis en la posibilidad de rebelión o, lo que es lo mismo, en la posibilidad de encontrar un terreno propicio para la proyección de la persona.

La persona es rebelión. También podemos decir que la persona es negación de lo ya-dado. Cada una, en su singularidad de mundo, pone entre paréntesis al mundo. Nada más que tal puesta entre paréntesis se está haciendo cada vez más lejana, cada vez más misteriosa, cada vez menos personal. El dominio, a través de la seducción de la repetición, está vigente si y sólo si la uniformidad sea entre el grupo. Para extenderse y tomar impulso, el dominio requiere producir en serie, esto es, necesita de la solidaridad de los iguales. Ser igual no significa realizar el ser, ello se provoca justamente cuando se abandona el desierto de lo homogéneo. Gran cantidad de los cuerpos teóricos y religiosos que explican la totalidad están forjados a la sombra del estatuto de la igualdad. Empero, la verdadera proyección de la persona, el hacerse del hombre en el mundo, incorpora un estatuto contrario: el estatuto de abismo. Las palabras-guía, aquellas que al querer explicarlo todo acaban por matarlo todo, encierran la promesa de la supresión del abismo. Ello es tanto como decir que su circula-

ción en el ámbito privado representa el más audaz intento de erradicar la molestia de lo privado. Molestia para el dominio, claro está, lo privado, ese espacio de indeterminación en el que las palabras son lo que son, se expresa, a su vez, como negación del simulacro. Ahí está lo auténtico del ser, su relación con el lenguaje: su posibilidad de comunicación.

¿Está en crisis la persona? Podríamos decir que sí, que la crisis de la persona es patente justamente porque la persona en nuestros días encuentra cerrados los espacios —tanto lingüísticos como vitales— para hacerse patente, es decir, para mostrarse según la quería Max Scheler: como un centro productor de actos diversos. Desde los aciagos tiempos del tribunal de la inquisición no encontrábamos una persecución tan certera y tan feroz en contra de la diversidad. Ser diverso en nuestro tiempo es ser perverso. Encerrados en la reducción, los postulados de la diversidad se topan con la misma barrera que aquel adolescente hipotético del poeta Luis Cernuda: con un bosque que se traga la mano extendida, con un inmenso mar de simplificaciones que hacen licuarse a la sangre que quiere arrojo. El querer beber de las aguas “lascivas” de la diversidad es —hoy por hoy— una condena. Hay cientos de voces alertas para declarar, de inmediato, a los espíritus impuros.

Volviendo a la simplificación de las palabras como método de la autoridad para inhibir la experiencia lingüística del singular e incorporarlo a su esfera de influencia, nos encontramos con la sensación que toda esta parafernalia nos invita a la postergación de la vida. Un vistazo a las oposiciones entre la realidad y el deseo refuerza la anterior apreciación. Si la diversidad es la perversión, si la delegación es la manera universal de la afirmación, si la seguridad es el valor por el que se lucha, la persona moderna que asuma su estatuto de abismo tendrá como espectro de elección al mal. Toda vez que el bien está del lado de la prohibición, el mal será la transgresión. En dicho contexto, la comunicación entre personas será, al mismo tiempo, una transgresión y —por eso—, un proyecto del mal. Solamente el mal puede hacer que la persona diga algo a sus semejantes; solamente la ruptura con las prohibiciones del dominio harán de un proyecto personal un proyecto de comunicación.

Permítaseme profundizar lo anterior con un extenso pero riquísimo pasaje de una obra de Georges Bataille:

“Por definición, el extremo de lo posible es ese punto en el que, pese a la posición, ininteligible para él, que tiene en el ser, un hombre, tras haberse desprendido de espejismos y terrores, avanza tan lejos que no se puede concebir una

posibilidad de ir más lejos. Inútil es decir hasta qué punto es vano (pese a que la filosofía se encierre en este callejón sin salida) imaginar un juego puro de la inteligencia sin angustia.

“La angustia es no menos que la inteligencia un medio de conocimiento y el punto extremo de lo posible; por otra parte es vida no menos que conocimiento. La comunicación también es, como la angustia, vivir y conocer. El punto extremo de lo posible supone risa, éxtasis, proximidad aterrorizada de la muerte; supone error, náuseas, agitación incesante de lo posible y de lo imposible, y, para acabar, roto ya, en cualquier caso, por grados, lentamente querido, el estado de súplica, su absorción en la desesperación. Nada de lo que un hombre puede *conocer*, a este fin podría ser eludido sin la decadencia, sin *pecado* (pienso, para agravarlo, siendo la apuesta más arriesgada, en la peor de las desgracias: en la deserción: para quien se ha sentido llamado una vez, ya no hay razón ni excusa, no le cabe más que aguantar a pie firme). Cada ser humano que no va hasta el punto extremo es el *servidor* o el *enemigo* del hombre. En la medida en que no provee, por cualquier tarea servil, a la subsistencia común, su deserción colabora a dar al hombre un destino despreciable”³.

Las líneas de Bataille nos proporcionan un material infinito para la reflexión. En ellas se refleja y toma cauce la anterior precisión que se hacía con respecto a la relación entre el proyecto personal como elección del mal y su correlato comunicacional. En efecto observamos cómo el mal se emparenta a la angustia y cómo la angustia es una manera, la manera extrema, de conocer. Los dictados de las palabras-guía, como el sustantivo *crisis*, ¿acaso no son intentos reales de eliminar, de una vez por todas, el conocimiento por la angustia? Como bien nota Bataille, el servilismo, en este caso, el aceptar una palabra para objetivizar un fenómeno y su multiplicidad, es una empresa que colabora a hacer del destino humano algo sumamente despreciable, es decir, una fatalidad. La colaboración servil del sujeto significa su negación a asumirse como diferencia en medio de la repetición, la negación a la asunción de un proceso de liberación personal, a un proceso de creación lingüística. Colaborar con el dominio es no padecerlo y en este caso no padecerlo se ramifica en tres huidas: la huida de las palabras propias; la huida de la proyección personal y, la que más nos importa, la huida de la comunicación.

El alejamiento de la experiencia extrema del ser humano, esto es, el alejamiento de la angustia, se ha convertido en una constante entre nosotros. Baste saber la cantidad de horas que el sujeto moderno se pasa frente al televisor o haciendo uso de la opulencia distractiva, basta esa simple observación para corroborar la pulsión que se nos ha convertido en objetivo de vida: el huir de toda clase de enfrenta-

miento con la diversidad. Volvemos, entonces, a preguntarnos si, en efecto, está en crisis la persona. La respuesta es afirmativa: la crisis de la persona proviene del asimilar el tipo de determinaciones que, como el sustantivo *crisis*, se han propuesto como fondo y esencia del lenguaje privado. Así las cosas, lo que para los filósofos medievales era un objeto de estudio, el argumento del lenguaje privado, para nosotros es una utopía; ya no existe tal argumento. Ahora el lenguaje privado es producido desde la esfera de lo público y, más aún: desde la esfera del dominio público. Por lo demás, el lenguaje público no nos inserta en la conversación; al contrario: es un baluceo que solamente nos ejercita en el negocio del baluceo. La comunicación entre personas, entonces, está atravesando por aguas de tormenta.

Si la persona como proyecto de libertad y como centro productor de actos diversos está en crisis, debemos colegir que lo está porque, entre otras razones, no logra el grado de profundidad que quiere en la comunicación con otros. Siente que el proceso está mediatizado, que hay un tercero en discordia que nadie invitó al diálogo pero que aparece, en sus momentos culminantes, disfrazado de significado e interno en el símbolo. Llegamos así al centro de la cuestión que nos ocupa: la pérdida del significado por el control del significado. Nietzsche pensaba que la única manera de salir del laberinto en el que nos encontramos en la tierra era a través del hilo salvador de una Ariadna que condensara para nosotros la condición de conocimiento del Minotauro y de interlocutora. Nietzsche, en 1889, pasó al reino de las sombras por no haber podido encontrar un interlocutor. De hecho su último mensaje antes de entrar en la locura fue "Ariadna, te amo". En esa breve línea estaba condensada la filosofía del hombre laberíntico y la condición de su hundimiento, esto es, su enorme tristeza por no haber encontrado ese otro con quien conversar. Pero, ¿la historia personal de Nietzsche y su desenlace es acaso una advertencia de lo que nos puede pasar ahora que también es tan difícil el encuentro de un interlocutor? No lo creemos. A lo más podemos esbozar la idea que el desenlace fatal, la moderna locura, es, ni más ni menos que el ejercicio y la inmersión en la normalidad.

La nuestra es, pues, la era de la normopatía. Estamos enfermos de normalidad, estamos confinados al manicomio general de las palabras controladas. No sé si sea muy arriesgado prever un infierno futuro en el que el silencio (no el silencio del goce sino el de la imposición) será la constante en las relaciones entre personas; no lo sé, mas por lo pronto impera entre nosotros un tipo de silencio devastador y poderoso: aquel que está vestido con la ropa del habla.

La normopatía es la expresión del bien en tanto que el bien se fundamenta en la inhibición de toda ruptura. Si la norma es la comunicación, de nuevo observamos que la comunicación es el producto de la elección del mal. Entendámonos: el mal, en este contexto, no es sino la búsqueda. Buscar un horizonte adecuado a la persona es ponerse de espaldas al orden. La búsqueda siempre involucrará lo que hemos llamado un estatuto de abismo; la búsqueda siempre insuñirá al ser sobre la esperanza que proviene de la miseria. La comunicación interpersonal es producto de la miseria existencial. Frente a ella se alza la opulencia del negocio. Dos mundos y una necesidad de superar la contingencia, una necesidad de salir de sí para encontrarse, en pleno vacío de determinaciones, con el nosotros que todos somos.

Escribe Eugenio Trías:

“Hoy día asistimos aún a ese espectáculo —¿y por cuánto tiempo?— de dos mundos que no se comunican entre sí: ese mundo de orden cuyo *manager* es el político de turno y ese ghetto del desorden en que gesticula el excluido. Entre los dos mundos no hay comunicación y se sirven mutuamente de referencia negativa y hasta de coartada . . . Hoy día seguimos viviendo esa experiencia patética de la escisión: el hombre sensato y ordenado denuncia la marginación, o la tolera de forma paternalista y hasta en un arrebato de comprensión la idealiza y extrae de ella una bella moraleja. El marginado da la espalda al establishment. Entre uno y otro queda un espacio por cubrir, zona ambigua que sólo el artista, el escritor, el divino Sade pueden llenar. La función actual del escritor y del artista es ésta: situarse en ese intersticio, vivir a fondo la dualidad y la escisión, saber que su imaginación *debe ser* ‘esquizofrénica’ . . . ; situarse en esa zona ambigua y vivir a fondo y rigurosamente esa ambigüedad; evitar en todo caso asignarse una terapéutica contra una esquizofrenia que no debe ser tratada ni curada”⁴.

Quizá Trías se olvidó de señalar entre los posibles habitantes de la escisión a la persona que quiere comunicarse. En efecto, hoy más que nunca, la verdadera comunicación, aquella mediante la cual me construyo el sí propio en la relación con el otro, debe ser esquizofrénica. Por ello entendemos un ejercicio de erradicación de las determinaciones, un ejercicio de puenteo entre la pregunta del hombre y el silencio del mundo. Si en algún momento del tiempo la comunicación entre los hombres fluyó como es que fluye la ternura, ese momento ha quedado lejos. El que se comunica en nuestros días es un rebelde y su papel ha de ser el de unir los mundos dispersos en una lucha que no dudamos, junto con Jaspers, de calificarla como una lucha amorosa.

Esta lucha amorosa que la comunicación encarna, debe, a nuestro juicio, generar su propia praxis e invadir el campo de las ciencias

sociales. Ello redundaría en el abandono del objetivismo como fuente de explicación absoluta, significaría el olvido de los esquemas trazados que tanto alejan a la ciencia del hombre. Heidegger pensaba que la ciencia no habla de la nada porque la nada nada quiere saber de la ciencia tanto como la ciencia nada quiere saber de la nada. Sin embargo, apuntaba Heidegger, "no es menos cierto también que justamente cuando la ciencia intenta expresar su propia esencia recurre a la nada; echa mano de lo que desecha"⁶. ¿Cuál es la nada de la ciencia de la comunicación? Es la comunicación de los seres. Si la ciencia de la comunicación quiere avanzar en la comprensión del fenómeno que le ocupa, debe, entonces, echar mano de aquello que ha desechado, debe incorporar a su cuerpo teórico la locura, la perversión, el inmenso dolor que le significa a la persona comunicarse hoy día. En otras palabras, se puede observar que el futuro de la teoría de la comunicación está determinado por la incorporación o el olvido de la diversidad humana. Si triunfa el olvido, si la ciencia se sigue construyendo con absolutos y reducciones (como el sustantivo *crisis*), la ciencia será lo que será, esto es, muy poca cosa.

Es ahora cuando la comunicación debe alejarse de las simplificaciones que son terrenos del político y del sofista; es ahora o nunca. Si la comunicación, es decir, la vida con los otros, es un proyecto de no dejarse engañar por las imposturas de la forma; si es así, la comunicación elevada al rango de ciencia, deberá penetrar en el hecho indudablemente humano de la extrañeza contra la vida prefabricada; deberá hacernos comprender la desgarrada verdad que se oculta tras el simulacro, esto es, comprender —como lo quiere Marguerite Yourcenar— que la realidad es convincente en tanto múltiple, humana en tanto compleja. Desde luego eso requiere de un valor que nuestros intelectuales apenas sí empiezan a concebir. No obstante, vale la pena intentar zafarse del dominio de las palabras-guía puestas en circulación por el poder mismo; vale la pena intentar una oxigenación que operaría como una estupenda invasión: la de la persona a la ciencia o, lo que es lo mismo, la de la imaginación en el saber.

Mixcoac, 1986.

- 1 MORIN, Edgar. *Para salir del siglo XX*. Ed. Kairós. Barcelona, 1982, pp. 108-109.
- 2 CIORAN, E. N. *La tentación de existir*. Ed. Taurus. Madrid, 1979, p. 115.
- 3 BATAILLE, Georges. *La experiencia interior*. Ed. Taurus. Madrid, 1981. pp. 47-48.
- 4 TRIAS, Eugenio. *Filosofía y carnaval*. Ed. Anagrama. Barcelona, 1973. pp. 70-71.
- 5 HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la metafísica? (y otros ensayos)*. Ed. Siglo Veinte. Buenos Aires, 1975. p. 42.