



# Diez autores clave para comprender la comunicación como metadisciplina

Gustavo Garduño Oropeza  
Lenin Martell Gámez  
(Coords.)



# Diez autores clave para comprender la comunicación como metadisciplina





# Diez autores clave para comprender la comunicación como metadisciplina

Gustavo Garduño Oropeza  
Lenin Martell Gámez  
(Coordinadores)





Dr. en D. Jorge Olvera García  
*Rector*

Dra. en Est. Lat. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal  
*Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados*

Mtra. en Hum. Blanca Aurora Mondragón Espinoza  
*Directora de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados*

Mtra. en Com. Jannet S. Valero Vilchis  
*Directora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales*

Primera edición: febrero de 2015

ISBN UAEMEX: 978-607-422-602-7  
ISBN EÓN: 978-607-9426-12-5

© Universidad Autónoma del Estado de México  
Instituto Literario núm. 100 ote.  
C.P. 50000, Toluca, México  
<<http://www.uaemex.mx>>

© Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V.  
Av. México-Coyoacán núm. 421  
Col. Xoco, Deleg. Benito Juárez  
México, D.F., C.P. 03330  
Tels.: 5604 1204 / 5688 9112  
[administracion@edicioneseon.com.mx](mailto:administracion@edicioneseon.com.mx)  
[www.edicioneseon.com.mx](http://www.edicioneseon.com.mx)

El contenido total de este libro fue sometido a dictamen  
en el sistema de pares ciegos.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra –incluyendo el diseño tipográfico y de portada– sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escrito del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

# Índice

Prólogo. La comunicación: ¿herencia en disputa? <i>Gustavo Garduño Oropeza y Lenin Martell Gámez</i>	9
---	---

## PERSPECTIVAS ONTOLÓGICAS DE LA COMUNICACIÓN

Entre discusiones y meta-reflexiones a propósito de la comunicación como meta-disciplina en la obra de Gregory Bateson <i>Tanius Karam Cárdenas</i>	17
---	----

Elementos para una teoría de la comunicación desde una perspectiva constructivista: la cibernética de segundo orden de Heinz von Foerster <i>Mauricio Rodríguez León</i>	45
--	----

"Todas las comunicaciones...", ¿diferencia que no hace la diferencia? Una perspectiva desde la Teoría General de los Sistemas Sociales de Niklas Luhmann <i>María Fernanda Zúñiga Roca</i>	77
---	----

Michel Serres y la comunicación como ontología (una saga análoga a la génesis de las formas simbólicas) <i>Gustavo Garduño Oropeza y Martha Isabel Ángeles Constantino</i>	107
--	-----

## HEURÍSTICAS DE LA COMUNICACIÓN

La contribución de Peirce para la teoría de la comunicación <i>Vinicius Romanini</i>	135
---	-----

Aristóteles o la comunicación que construye al hombre <i>Carlos González-Domínguez</i>	165
Geertz y la retórica de la ciencia interpretativa <i>Felipe González Ortiz</i>	195
LA COMUNICACIÓN COMO INSTRUMENTO DE EXPRESIÓN DE LO SOCIAL	
La evolución de la aproximación evolutiva a la comunicación: el legado de James Lull a la teoría de la comunicación <i>David Mateo</i>	219
Flichy y sus aportaciones en la comprensión de los “nuevos medios” <i>Miriam Herrera-Aguilar</i>	257
El <i>serialismo</i> de Pierre Boulez y la música. Pensamiento serial, semiótica musical, actividades sonoras y comunicación <i>Héctor Uliánov Marín Guadarrama</i>	287
Sobre los autores	313

# Prólogo. La comunicación: ¿herencia en disputa?

GUSTAVO GARDUÑO OROPEZA  
LENIN MARTELL GÁMEZ

Es necesario aclarar que el volumen que usted tiene entre sus manos no es un libro de comunicación, sino sobre las dimensiones que ésta ha cobrado a la luz de otras aristas del conocimiento. Surge como el producto de un esfuerzo colectivo realizado por un grupo de colegas de varias universidades que se abocó a la revisión y exégesis de la obra de diez autores, los cuales, desde la sociología, la cibernética, la teoría de sistemas, la filosofía, la semiótica, la antropología cultural y el arte, hablan sobre la comunicación y el estado que ésta tiene en el marco de sus concepciones del mundo y de las diversas formas de aproximación al mismo.

La razón para generar un volumen con estas características se dio en vista de que, en las últimas décadas, el mundo de las ciencias humanas y sociales ha venido volteando la mirada hacia el “sentido” como respuesta a la pregunta ¿qué es lo social? y a que en esta búsqueda se ha encontrado con la necesidad de crear categorías específicas que suplan la ausencia de herramientas empíricas, positivas o estadísticas inadecuadas al momento de salvar los obstáculos que suponen, en sí mismos, objetos de aplicación dinámicos, coyunturales y necesariamente acotados a marcos muy específicos de relación y observación.

El lector encontrará que, para los autores glosados, la construcción de categorías, la observación de segundo y tercer orden, la descripción densa, la analogía y la interpretación han implicado la apelación a un sustrato comunicacional que funge no sólo como referencia, sino como base ontológica ante una ambigüedad de base y, hasta consecuentemente, también como heurística que permite la comprensión de la complejidad a través de categorías emergentes en distintas coyunturas, tanto culturales como disciplinares.





El gran interrogante aquí es: ¿ha rendido frutos?

Es, precisamente, considerando esta pregunta que se integran las posiciones de nuestros autores en un gran circuito de lectura que seguramente mostrará al lector la idea de que la comunicación es, para el pensamiento social, una posibilidad de metadisciplina –un clisé tal vez que se ha desprendido de la vorágine de la epistemología postmoderna, pero que no deja de ser elocuente al momento de aludir a la transversalidad del saber comunicacional– que se desencadena de la presencia constante del concepto en diferentes marcos de discusión emanados del seno de los saberes contingentes, lo que la hace útil para el abordaje de posiciones no modelizables en sentido rígido.

Desde los esfuerzos por comprender la “cultura como marco de sentido”, pasando por las perspectivas del “control de masas y la mediatización del mundo”, hasta alcanzar las nociones de “sistemas” “complejidad organizada” y “formas simbólicas”, la apelación a la comunicación se muestra como una inquietud recurrente que la proyecta como:

- Un saber de base o prácticamente una ontología que configura al mundo y se configura como punto de partida para su estudio.
- Como una heurística que permite el abordaje de fenómenos complejos.
- Como un vínculo operativo para la construcción de “lo social” en sus productos y en toda una serie de manifestaciones que lo sostienen o transforman.

Son precisamente las dimensiones descritas las que se tomaron en consideración al momento de organizar esta obra.

El primer bloque temático considera las perspectivas ontológicas de la comunicación e inicia con un texto de Tanius Karam Cárdenas sobre Gregory Bateson y su concepción metadisciplinar. Aborda la idea “saber de frontera” que asigna un papel de centralidad a la comunicación como principio explicativo de la realidad social o cultural. Le sigue un capítulo dedicado a revisar la obra de Heinz von Foester; en el que Mauricio Rodríguez León revisa la relación entre información y formaciones de sentido, desde la epistemología hasta prácticas tan cotidianas como las redes y el Internet. El tercer texto tematiza sobre el tránsito de la cibernética a los sistemas, abordando la aportación de Niklas Luhmann. En él se establece la relación entre sistemas psíquicos y sociales a partir de la superación de improbabilidades, dada precisamente por comunicación. Cierra el primer bloque una coautoría de Gustavo Garduño Oropeza y Martha Isabel Ángeles Constantino que aborda la dimensión comunicacional en la filosofía desde la posición de Michel Serres, tratando la comu-



nicación como la base fundacional y necesaria para el trabajo cultural de las formas simbólicas.

El segundo bloque temático nos adentra en la perspectiva heurística del sentido y la conformación del mismo como instrumento de exégesis y explicación. Inicia con una revisión del tránsito de la semiótica peirciana hacia la comunicación por parte de Vinicius Romanini, quien revisa la trayectoria del pensamiento peirciano, desde la filosofía pragmática hasta la concepción de la semiótica como heurística de frontera. Posteriormente, el texto de Carlos González-Domínguez sobre el impacto de la retórica de Aristóteles mantiene el hilo de la perspectiva realista que concibe a la comunicación más como un traductor parcial de la realidad del mundo que como un sustituto necesario de la misma. Cierra el segundo bloque el trabajo de Felipe González Ortiz, en el que se rescata el carácter simbólico de lo cultural y la necesidad de una retórica interpretativa que se aleje del determinismo estructural y opere bajo condiciones de coyuntura.

El tercero y último bloque se integra por tres textos que refieren a la comunicación como un instrumento de expresión de lo social en sus mecanismos y lenguajes. Inicia con un trabajo de David Mateo sobre la aportación de James Lull, comunicólogo norteamericano, a la concepción de la comunicación como una herencia transformadora y de adecuación (factor evolutivo) permanente de las implicaciones sociales en múltiples niveles. Un trabajo comprehensivo que implica la forma misma en la que Lull evolucionó sus posiciones. Le sigue un texto de Miriam Herrera-Aguilar sobre otro importante teórico de la comunicación: Patrice Flichy, de quien se aborda la idea de nuevos y viejos medios de comunicación, definidos en términos de la caducidad tecnológica. Este trabajo es seguido por un texto de frontera que aborda la incidencia de la comunicación en áreas que tradicionalmente no le son atribuidas, como la música. El texto de Héctor Uliánov Marín Guadarrama sobre Pierre Boulez parte de un cuestionamiento al estructuralismo y la función en el significado por parte de la música serial a la que, analógicamente, se compara con la acción comunicante y de permanente desarrollo de la comunicación.

Hemos justificado el esfuerzo de editar este libro por la necesidad de superar el determinismo que caracteriza actualmente los estudios de comunicación, no sólo en las universidades, sino en la bibliografía. En sentido general, podemos vislumbrar sólo esfuerzos muy acotados por hacer extensivas las discusiones teóricas sobre la materia frente a una gran cantidad de volúmenes que la consideran como un recurso operativo o un marco de prácticas que cobra carices tan variados como orientados por comunidades de expertos (desde el periodismo hasta el diseño, pasando por la publicidad y el marketing, hasta llegar a la comunicación aplicada a campos de desarrollo laboral).



¿Hay, sin embargo, una plataforma actualizada en el estado del arte sobre las teorías de la comunicación o lo que podría denominar una filosofía de la misma? No. Hay más bien una serie de “ismos” o “logías” que etiquetan a los profesionales en la materia y una serie de tendencias teóricas que se reducen a la práctica de la docencia, así como, en menor grado, a la investigación y desarrollo del estado de la cuestión. La comunicación ya no es una herencia en disputa, es un proceso de selección de artículos vigentes legados por la historia, cuya obtención supone la eliminación de lo considerado ajeno, lejano u obsoleto.

Precisamente esa sensación nos lleva a preguntar: ¿de dónde abreviar en lo que toca a teoría de la comunicación? Bien, pues ése es parte del esfuerzo perseguido: brindar ciertas referencias para pensar la comunicación más como plataforma para saber, que para la materialización de prácticas. Buscar el derecho a la herencia, y no el mero disfrute de la misma.

Hoy cualquier estudiante de licenciatura relacionada con la comunicación, en cualquier universidad, sabe bien que su ámbito de trabajo está definido más en virtud de dicha serie de prácticas específicas, que de un corpus sistemático o preciso de saberes, pues toda la teoría por la que pasa en las aulas se desprende de disciplinas como la sociología, la lingüística, la antropología e, incluso, la filosofía. Y es que tanto la información como la comunicación han figurado en la historia del pensamiento reciente más como objetos, que como puntos de partida para el abordaje de objetos. Las perspectivas crecen pero, curiosamente, no desde el interior de la propia disciplina, lo que produce solamente conjuntos de posiciones heterogéneas, y muchas veces encontradas.

No obstante, se han dado avances considerables en el desarrollo de lo que podríamos llamar un estado de la cuestión propio de la comunicación. Debe reconocerse que, en el mejor de los casos, se encuentra en un nivel de tentativa que autores, colegios e instituciones no consiguen determinar qué alcance que debería tener en tanto práctica o corpus de saber.

Como podrá comprenderse, en las ciencias sociales no fueron pocas las teorías que emergieron avaladas, de una u otra forma, por la idea de las comunicaciones. Curiosamente fue sólo a los hijos de esa tardía perspectiva teórica, los comunicólogos, a quienes pasó desapercibido por completo el fenómeno que desataron los alcances de aquello que asumieron como área de desarrollo. Cegados por las pantallas, ensordecidos por la radio, estupefactos ante el avance de la publicidad y la emergencia de nuevos medios, anonadados por el consumo cultural, los comunicólogos se centraron en el fetiche y abandonaron lo demás, a saber: el desarrollo del potencial de la comunicación como una especie de metateoría.

Al parecer, la teoría generada por los propios comunicadores se redujo a conjuntos aislados de volúmenes, muchas veces compilatorios, que marcaban tenden-



cias, pero que también distaban de volcarse sobre la dimensión que el término cobraba para los autores que la referían desde otras áreas.

Uno de dichos problemas fue el de la indeterminación del alcance: ¿es causa o consecuencia? Justo lo que toca a la dimensión ontológica, pues a diferencia de las llamadas ciencias del hombre, e incluso de las del lenguaje, la comunicación carece de criterios comunes que permitan reconocer su posición en la configuración de las manifestaciones de sentido social: ante hoc o post hoc de los mismos.

De esta condición emerge también la segunda dificultad, a saber: la que concierne al método para abordar ese objeto difuso o sus implicaciones, para encontrar relaciones entre posiciones racionales o lógicas del mismo (generación de categorías o identificación de variables). Esto repercute en una discusión heurística o de modelización de sus posiciones frente a la realidad.

A mediados de los años cuarenta, cuando la contundencia tecnológica logró consolidar el papel de las ciencias exactas en la llamada modernidad y las disciplinas humanas se lanzaban a la comprensión de las consecuencias de la guerra, tímidas perspectivas emergían de los centros de conocimiento para tratar de explicar una de las manifestaciones más obvias, pero también más recientes de la nueva pieza en el tablero: los medios de control masivo y los aparatos de difusión de mensajes idénticos tendientes a volcar sobre el hombre el excedente de producción y la legitimación ideológica. Desde entonces la comunicación apareció como complemento o remedio heurístico para explicar una arista de estudio dejada a un lado por la sociología y la antropología: los mass media. Ese ámbito que más tarde pareció cobrar una nueva dimensión e invadir la producción teórica de campos tan diversos como los de la antropología (Geertz), sociología (de Bateson a Luhmann) e incluso las llamadas ciencias duras (desde la monada leibniziana hasta los caudales y turbulencias serresianas).

Pero... ¿no era posible que la disciplina ya estuviera allí desde antes?, pues finalmente lo que concierne al alcance de dichas concepciones es la aplicación para el análisis y la configuración de códigos de relación con lo social.

Cerraremos aclarando tres cuestiones que se tomaron en cuenta para la edición del presente libro. Primeramente, que se respetó en cada uno de los trabajos la nomenclatura presentada por sus autores, en el entendido de que cada una de ellas obedece a lógicas particulares de estructura de las ideas y argumentación, por lo que no podían someterse a un estilo homologado.

En segundo lugar, comentaremos que el libro no tiene como objetivo reivindicar el papel que la comunicación juega en el pensamiento actual ni, mucho menos, buscar el ya mencionado corpus sistemático de saberes comunicacionales, sino brindar una perspectiva sobre los alcances que ella ha cobrado en el marco de la obra de



pensadores sociales cuyo impacto en las aulas de las licenciaturas y programas de posgrado en la materia es reducido o ciertamente nulo.

Por consiguiente, el alcance que se pretende no es el del libro de texto, mucho menos el de la sistematización temática, sino el de la revisión extensiva de líneas de discusión en la materia, con el fin de que los pensadores glosados puedan servir de trampolín para el desarrollo de nuevas perspectivas, posiciones y líneas de vinculación en las llamadas “teorías de la comunicación”.

En tercer lugar, exponemos que no se trata de una obra conclusiva, por lo que el lector no debe pretender hallar un sumario o posición resolutive para la misma. Más bien debe esperar encontrarse con la apertura de accesos disciplinares que le muestren el interior de cuartos del saber iluminados por una posición transversal de sentido.

Tal justificación, creemos, vale en sí misma la pena, pues hoy día la producción realizada al interior de la disciplina difícilmente puede competir con las aportaciones que desde otros nichos del saber se han venido haciendo. La mejor opinión, lector, en todo caso, es suya.

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.  
Universidad Autónoma del Estado de México.  
Ciudad Universitaria, septiembre de 2014.



# PERSPECTIVAS ONTOLÓGICAS DE LA COMUNICACIÓN



# Entre discusiones y meta-reflexiones a propósito de la comunicación como meta-disciplina en la obra de Gregory Bateson

TANIUS KARAM CÁRDENAS

## **Presentación o partiendo de una pequeña dificultad**

Este trabajo es un intento por recuperar las contribuciones de Bateson en la reflexión y estudio de la comunicación básica y científica. Es un texto que resume algunas de sus contribuciones y organiza eso que frecuentemente en cursos, seminarios o charlas se da de manera dispersa y sin mucha aclaración de su contribución. Bateson, como intentamos demostrar, es ciertamente una contribución útil y sugerente para repensar no tanto referentes específicos o temas particulares, sino, a nivel general, una epistemología de las ciencias, las humanidades y aporte para las ciencias sociales.

No puedo dejar de señalar, para orientar el objetivo de este trabajo, que pretendemos hacer una actualización del estado de la cuestión en comunicación, en tanto perspectiva de frontera, a través de la posición de autores “no comunicólogos”, pero que tienen, dentro nuestro punto de vista, gran pertinencia en la definición de la comunicación como multi-disciplina o trans-disciplina. De hecho, en el caso de Bateson, que estudiaremos adelante, nos parece, opta por la segunda opción, porque lejos de ver a la comunicación como un objeto específico y particular (sea ésta comunicación colectiva, lenguaje o comunicación interpersonal), proponemos verla como una “ecología”, que aparece también en algunos de sus títulos, y no es algo únicamente restringido a los dos significados sintéticos más importantes que tienen la palabra (“difusión”, “interacción”), sino que introduce aspectos cibernéticos, sistémicos y cognitivos muy importantes, cercano a esa visión objetiva-subjetiva que tenía de la “mente”, nunca reducido a su componente lógico, psicológico o físico.





Para cumplir nuestro objetivo, la ruta que seguiremos será relativamente simple: pasa por una anotación biográfico-conceptual, para luego definir lo que consideramos las “metáforas de la comunicación” y ubicar dentro de estos enfoques la obra de nuestro autor. Pasamos después a una de las definiciones quizá más conocidas en Bateson de la comunicación, al ver ésta como una matriz social de la realidad y de la que pretendemos desentrañar sus elementos básicos, o propiamente algo de sus “metalogs”, que desarrollamos en el quinto apartado, para preguntar, finalmente, sobre el gran concepto del autor “Ecología de la Mente” y responder si la comunicación puede vincularse con la idea más amplia que pueda tenerse de comunicación.

Ya hemos señalado en otros trabajos y textos la gran disparidad al interior de los estudios académicos de la comunicación: primero, entre lo que puede estudiar la comunicación y lo que este campo usa de ese término; segundo, entre los autores que tuvieron como preocupación central a la comunicación y el papel que éstos tienen dentro de currículos, generalmente centrados en medios o tecnologías. Sin duda, el origen de esta “disparidad” puede encontrarse, entre muchas fuentes, en cierto “secuestro” que se dio en el siglo XIX e hizo de la comunicación, al asociarla centralmente con transportes e incipientes sistemas de teletransmisión, una reducción de un término que anteriormente se usaba para otras cosas. De hecho, no es casual el conjunto de inventos que llevan esta raíz griega que justamente denota (*tele*-visión, *telé*-grafo, *telé*-fono...) la posibilidad de transportación a distancia de signos y señales. Desde entonces, quizá, una de las principales definiciones de comunicación se asocia con “tecnología” y palabras relacionadas: cables, señales, signos, algoritmos, redes, sistemas de computación, máquinas, controladores, códigos, etc. Como término de altísimo uso ha sido muy frecuente una suerte de *hipocodificación*, es decir, una erosión del significado en el término “comunicación”, la cual puede comprobarse cuando cada vez que los usamos necesariamente tenemos que posponer una explicación. Esto también genera la dificultad de establecer “sentidos comunes” para referir a la comunicación, al grado que no hay pregunta más malintencionada en un examen de grado, por ejemplo, que lanzar sobre la cara de perplejidad de cualquier tesista la pregunta sobre el significado de la comunicación.

No hace falta una gran investigación para comprobar, claramente en el caso de Bateson, lejos de una subutilización, una nula presencia de su pensamiento en currículos, planes y programas de comunicación y en muchos manuales de “teorías de la comunicación”. Esta característica es común de muchos autores importantes que dieron una gran importancia a la comunicación, pero que nunca la redujeron a la comunicación mediática, como hace tiempo también tuvimos oportunidad de comprobarlo a propósito de analizar la obra de Charles S. Peirce (Karam, 2006) y su presencia en libros, tesis y manuales, y lo que en realidad es un efecto



de la desorganización y poca densidad frecuente del “pensamiento académico de la comunicación”. Y la causa de ello es simple: es más lo que se presupone de la comunicación, que aquello que se aclara o explica formalmente. De ahí se pasa a que con frecuencia en la literatura académica –no tanto de divulgación, como de difusión entre asociaciones y pares– se opte por referentes y definiciones acotadas a objetos, procesos o situaciones específicas, ya que llevado al extremo, un sector de ese campo puede pensar que si la comunicación no es concreta o aplicada, sencillamente, no es.

En el caso particular de Gregory Bateson estamos ante un autor que, en el mejor de los casos, puede definirse como heterodoxo; así lo podemos ver en su biografía (véase por ejemplo la compilación que hace Donaldson, en Bateson, 1993: 397-428), en su historia personal no exenta de críticas y en las polémicas que emprendió en otras áreas más cercanas a la formativa del autor, en la que también existe dificultad para ubicarlo en el marco de sus objetos, como el caso de la antropología o la genética. Nunca estuvo en una disciplina mucho tiempo y quizá ninguna le reconoció un estatuto sólido como “representante” de la misma. Estamos a mediados del siglo XX, cuando había aún necesidad de precisiones y delimitaciones, aun cuando ya se gestaba una de las principales revoluciones científicas: la cibernética, que luego sería una de las fuentes de las “ciencias cognitivas”, donde Bateson puede ser visto sin reparo, como uno de sus padres fundadores para las ciencias humanas y la comunicación. Si tuviéramos que definir uno de los principales retos de ese vilipendiado pensamiento académico de la comunicación habría que señalar la necesidad de transitar hacia ese diálogo y definición de comunicación desde el horizonte cognitivo, lo que ha comenzado desde hace algunos lustros, pero dista de ser una orientación dominante en el perfil conceptual de las escuelas o en las bibliografías de nuestros cursos formativos. Pensamos que Bateson puede ayudar a problematizar esos aspectos teóricos de la comunicación, no restringidos a su noción de “medios”, “interacción” o “difusión”, sino en el sentido más amplio, el de un concepto amplio y diverso, sin por ello ser vago, lo cual, creemos, Bateson asumió, aunque no con la idea de una centralidad totalizante, sí como un principio organizador en varios fenómenos de la vida y de la difusión de las ideas. Es por ello que desde los cincuenta aparece la noción de comunicación como matriz organizadora del sentido social. Así es que podemos incluir a Bateson como un autor que realiza, sin ser ésta su intención primaria, una meta-definición de la comunicación, donde ésta no es un objeto, sino una perspectiva transversal a varias experiencias en la organización de las ideas y la cultura, su configuración en contextos y distintos niveles de la realidad. ¿Podría ser eso la base de una meta-disciplina articulada desde la comunicación como experiencia múltiple y como conjunto de categorías lógicas articuladoras de experiencia de la vida humana? Quizá. Para Anderson y Colvin



(2003) los trabajos de Bateson atraviesan la temprana genética, la antropología cultural, la cibernética y la patología psicológica, pero su mérito, más que decir algo de todas éstas áreas, es haber tenido la habilidad para cruzarlas, relacionarlas y vincularlas, entre otras causas, para nuestro eco de la multi-presencia de la comunicación como objeto, proceso, categoría, conducta y fenómeno.

¿Qué sentido tendría para el campo de la comunicación revisar la obra de Bateson?, ¿qué ventajas o beneficios puede reportar para un campo con una visión tan restrictiva de la comunicación echarse un clavado a una obra que en extensión rebasa por mucho la estrecha mirada convencional que priva sobre la comunicación en muchos ámbitos (espacios profesionales, escuelas, centro de estudios)?, ¿puede incluso Bateson aportar algo a esas grandes preocupaciones que asolan a la comunicación académica, con relación al poder y la manipulación, a la política y la influencia de los medios, a la obsesión por intervenir y generar procesos “exitosos” de comunicación? Si bien Bateson no siempre pretendió dar respuestas a preguntas inmediatas, su pensamiento ciertamente elucida muchas de estas preocupaciones en la comunicación aplicada o productiva. A manera de ajuste, Rodrigo-Alsina (2001) ha señalado que la teoría de comunicación masiva no puede responder a todas sus preguntas únicamente desde la comunicación social y tiene que abrir su visión múltiple de la misma comunicación humana para acercarse más fielmente a algunos fenómenos psicosociales o político de los medios. De la misma manera, en sana dialéctica, parece conveniente proponer que la comunicación básica puede ayudar a la aplicada, como ésta necesariamente interpela a la primera. Y para ello es necesaria una mirada compleja que nos permita hacer preguntas sobre fenómenos aparentemente acotados y particulares. Si algo tiene que aportar esta comunicación básica (por no llamarla “teórica” o “científica”) es complejizar —en todos los sentidos que este nuevo concepto concita— sus dimensiones y manifestaciones, sus experiencias e interpretaciones, y en esa tarea Bateson, sin duda, realiza uno de los aportes más originales en el pensamiento occidental del siglo XX.

En las características del pensamiento de Bateson se encuentra que hizo contribuciones a diferentes ciencias, porque lejos de preocuparse por los objetos o preguntas específicos, analizó la manera en que el conocimiento y la producción de conocimiento se construyen, se conecta o procede, en la comprensión del mundo y la realidad. Para Fritjof Capra (s/f) la principal contribución es que defendió un nuevo modo de comprensión y pensamiento, que fue importante en su tiempo. No olvidemos que Bateson comenzó hacer contribuciones quizá desde los cincuenta, casi de forma simultánea en que la cibernética aparecía y se difundía. En este sentido hay que señalar que Bateson es uno de los principales puentes entre las ingenierías y las ciencias naturales, donde la cibernética tenía una gran pertinencia, y las ciencias sociales y humanas, vía la Escuela de Palo Alto, de la que él fue “padre intelectual”



(Cfr. Winkin, 1990; Wittezaele y García, 1994). Para Capra, Bateson es como una especie de Newton porque modificó las metáforas para comprender el mundo; en lugar de la máquina, la de la complejidad, que la hizo el principal foco en la ciencia y la defensa del pensamiento sistémico: las estrategias de conexión, la relación entre cosas aparentemente diferentes o dispares, la superación de las ilusiones de quedarse en el ver o parecer. El mensaje central de nuestro autor –indica Capra– fue el de las relaciones entre la esencia del mundo vivo y el hecho de reconocer que necesitamos un lenguaje de relaciones para entenderlo y describirlo. Una de las mejores estrategias para Bateson era contar historias que devienaran en especie de “Camino Real” para el estudio de los vínculos, las relaciones y las analogías. Lo que importa en una historia no es la trama o los actores del relato, sino sus relaciones entre ellos, las historias reales y, sobre todo, las posibles.

### **Anotación biográfico-conceptual**

Partamos de lo básico y más o menos sabido: Gregory Bateson nació en Inglaterra, en Grantchester, en 1904. Su padre fue William Bateson, un renombrado genetista en la Universidad de Cambridge. Entre 1917 y 1921 estudió zoología –lo que nos hace recordar a otro gran epistemólogo que también inició con la zoología: Jean Piaget– en Londres y se graduó en el St. Johns's College (Cambridge) con una licenciatura (*Bachelor Degree*) en biología, a la edad de 21 años. Hizo un viaje corto a las Islas Galápagos, donde comenzó con la antropología. Continuó sus estudios en los veinte y comenzó con cualquier esbozo de trabajo de campo hasta 1928.

Como en muchas otras trayectorias intelectuales, Bateson consideró sus tempranos trabajos como fracasos. En 1928 comenzó como profesor de lingüística en la Universidad de Sydney (Australia), pero regresó rápidamente a la antropología, área en la obtuvo la maestría en 1930. Aunque trabajó en St. Johns' College, regresó a Nueva Guinea para hacer trabajo de campo, y en 1936 se casó con la famosa antropóloga estadounidense Margaret Mead. Tres años después nació su primera hija, Mary Catherine. En 1940 se mudaron a EE.UU, donde ambos contribuyeron con aportaciones científicas para apoyar a EE.UU. durante del periodo de guerra, incluso con una colaboración con la CIA, organismo que quería conocer un poco más de la cultura de sus enemigos japoneses, en ese entonces. Años después, Bateson obtuvo la ciudadanía estadounidense (1956). Si bien se divorció algunos años antes de esta fecha, continuó colaborando con Mead en el campo de la cibernética. En 1951 contrajo nuevas nupcias con Elizabeth Summer, con quien tuvo tres hijos, antes de divorciarse nuevamente.



Bateson fue profesor de antropología y etnología en la Universidad de California (Santa Cruz), de 1972 a 1978; a finales de los setenta fue investigador residente del famoso Instituto de Esalen, en California, que fuera el lugar material para lo que después se llamó “Universidad Invisible” (Winkin, 1990) y “Escuela de Palo Alto”, donde radica, sin duda, su elemento de más visibilidad en nuestras teorías y manuales de pensamiento de la comunicación. A pesar de lo conocido, el autor tuvo una vida como heterodoxo y disidente; de hecho nunca le dieron un doctorado, y tuvo una trayectoria intelectual caracterizada por los saltos de intereses y ámbitos. Quizá su primera presencia en el campo de las ciencias dentro de EE.UU. fue su participación en las famosas reuniones de la Fundación Macy, donde tuvo varios contactos, entre otros con nuestro neurólogo mexicano Arturo Rosenbluth, mano derecha del genio creador de la cibernética Norbert Wiener y a quien Rosenbluth trajera a México en varias ocasiones. Bateson, a su manera, fue uno de los principales puentes entre las formulaciones de la cibernética con la antropología, primero, y, luego, con las ciencias humanas en general.

Como su principal legado, está haber inspirado muchos campos, como el de la cibernética o la terapia familiar, pero uno de los más importantes es su labor como padre intelectual de la naciente programación-neurolingüística (PNL) de los ochenta, en colaboración con Richard Bandler y John Grinder, a quienes se les considera los padres de esta tendencia psicológica. Bateson también presentó a estos lingüistas y neurólogos con el gran Milton Erickson, que tenía una fuerte formación en hipnosis médica y ayudó en la formulación de algunos modelos del comportamiento en PNL, pero después, lastimosamente, sobrevendría alguna diferencia con Bandler y Grinder, a propósito de un texto publicado en 1975 (*Patterns of the Hypnotic Techniques of Milton Erickson*, Vol. I). Para Carter (2006), a quien seguimos en esta reseña, Bateson se oponía energéticamente a los científicos que reducían todo a asuntos de “hechos” o “asuntos exteriores” e incluía la “mente” como un componente dentro de la “realidad material” y como tal ésta no podía separarse de la “materia” y los “hechos”. Bateson nos enseñó una manera de pensar el mundo, rompiendo en todo momento la vieja concepción lineal y segmentada; el autor inglés nos enseñó que la realidad no funciona de esa manera, que el mayor problema del mundo es la diferencia entre la manera como trabaja la naturaleza y la forma en que los humanos pensamos creyendo que reproducimos esa forma de pensar.

La biblio-hemerografía de Bateson puede considerarse como un ramillete de artículos, ensayos, conferencias y entrevistas (como esa importante antología de 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, y la póstuma editada por Donaldson, en 1991, *A Sacred Unity: further Steps to an Ecology of Mind*). Sus publicaciones centrales fueron *Naven* (1936), *Communication: The Social Matrix of Psychiatry* (1951) (con Jürgen Ruesh), y que será central en la exploración del concepto de comunicación y meta-



comunicación; el ya mencionado *Steps to an Ecology of Mind* (1972); *Mind and Nature: A Necessary Unity* (1979); y *post mortem* aparecieron *Angel's Fear: Toward an Epistemology of the Sacred* (1987), escrito con su hija Mary Catherine, y *A Sacred Unity: further Steps to an Ecology of Mind* (1991), que presenta una introducción del antologador muy sugerente en cuanto al perfil de Bateson. Como resalta de la sola lectura de los títulos, los términos “epistemología” y “ecología de la mente” aparecen como centrales en el glosario batesoniano. Es una paradoja, señala su hija Nora en una entrevista (McKergow, 2011), que aunque su padre buscó la integración, la unidad y la relación, frecuentemente la difusión de su conocimiento aparece parcelada en diferentes canales y en conjuntos de diversas contribuciones a diversas áreas.

Probablemente, la noción más importante para nuestra reflexión es la de “Ecología de la mente”, que Bateson definía como una nueva manera de pensar acerca de las ideas y esos agregados de ideas (“mentes”). Por “ideas” Bateson entendía algo mucho más amplio y formal que el concepto convencional: toda *diferencia que hace una diferencia* recorriendo un circuito (Bateson, 1993: 19), que podríamos llamar sistémico en tanto que esa diferencia es un reconocimiento ecológico, no segmentado, que permite entender esa armonía dentro de la diversidad y la unidad dentro de la complejidad. En su concepción de “mente”, “lógica”, “ideas” hay que tomar distancia de cualquier reducción mentalista o psicologista, y hay que incorporar una perspectiva también biológica, genética y evolutiva. Las ideas se relacionan, para Bateson, no en virtud de una lógica, sino una *historia natural*. Bateson siempre intentó una metaciencia indivisible, integrada, cuyo objeto es el mundo de la evolución, del pensamiento, de la adaptación, de la embriología y de la genética, es decir, la “ciencia de la mente” en el sentido más amplio.

Lo que deseaba Bateson era investigar ese *saber más amplio* que es el cemento que mantiene unido al mundo biológico total en el que vivimos y en el que tenemos nuestro ser. Para lograr este objetivo de esta metaciencia la “descripción doble o múltiple”, la yuxtaposición de procesos mentales (agregados de ideas) son las que descubren pautas subyacentes. Bateson llamaba a esto alternativamente “Ecología de la mente” o “Epistemología” (con mayúscula, para diferenciarla de las epistemologías locales). Su objetivo, siempre en clave biológica, era proponer una “unidad sagrada” –título escogido en una de sus antologías– de la biosfera que contenga menos errores epistemológicos (Arocha, 1994).

Bateson creía que somos partes de un mundo viviente y que nuestra pérdida del sentido de la unidad de la biosfera y de la humanidad y de la noción de que esa unidad última es *estética*, constituye un gran error epistemológico. Hay que aclarar que el término “mente” no se refiere a una visión reductiva o a una función psicológica efectiva. En *Mind and Nature* define la noción “mente” en términos



de agregado complejo de componentes interactuantes, capaces de procesar información, es decir, identificar diferencias que hacen la diferencia; la mente, la entendemos como un principio organizador que de nuestra perspectiva es un entorno (ecología) donde se da una armonía que hace posible una idea o su difusión, la vida o su transmisión.

En su imagen de esa “Unidad Sagrada” hay esa simplicidad y complejidad. Se trata de encarar seriamente el concepto de una ecología de partes y niveles de procesos mentales –pasando desde una individual “diferencia que hace una diferencia” a procesos más amplios, como la total ecología planetaria interconectada, que incluye el pensamiento humano y los sistemas sociales vistos en la perspectiva del tiempo–. Bateson quiere en su esfuerzo formalizar una ciencia que estudie y explique las formas de interacción entre ideas explícitas, implícitas y encarnadas; la pretensión “Ecológica” es aquí de una totalización compleja. Esta nueva imagen del mundo, de la historia, de la “mente”, no se trata únicamente con energía sino con balances de entropía, neguentropía, caminos y pautas disponibles, de una economía más flexible que parece regir las relaciones entre los hábitos y las conductas que cuadran dentro de los parámetros o contextos impuestos por los hábitos, así como entre los hábitos mismos. En su concepción del mundo, influida de su formación biológica sin reducirla, Bateson era consciente que la división que percibimos del mundo en partes y un todo puede, sin duda, ser conveniente o quizá necesaria, pero no necesita determinar cómo se debería hacer (Guddemi, 2007). La concepción que Bateson tiene del mundo no es acerca de las partes en un todo “allá afuera”, sino que se incorpora al papel del observador en la construcción del sistema en el cual el observador observa y, como enseña la Segunda Cibernética, es parte del sistema observado.

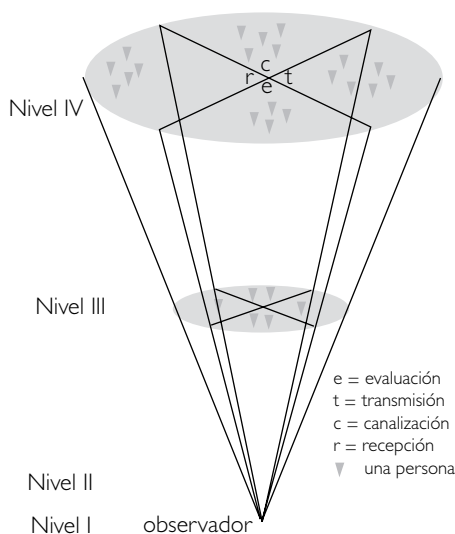
Donaldson, en su introducción a Bateson (Bateson, 1993: 23), explica que la ecología de la mente consiste en tomar un fragmento de proceso mental y sus relaciones con la ecología más amplia donde reside y ahí compararlo, en compañía de sus relaciones ecológicas, con ecologías de procesos mentales de una región diferente de la mente. La mente no hay que verla como algo opuesto al cuerpo, son parte de un *continuum* dado a partir de muy diversos procesos de interacción e interconexión, por ello hay que estudiarlos integradamente, tomando distancia de toda rigidez, como una “danza” para explicar esta dinámica dentro de la tau-tología ecológica evolutiva. Los diferentes niveles que forman a esa ecología de la mente no están separados, tampoco confundidos. El concepto de mente no se ve separado del cuerpo. Se sustituye un concepto lógico-atemporal que sirvió como modelo para describir la mente, hacia otro “eco-lógico” temporalizado. Cercano al concepto de mente hay que considerar al de *aprendizaje*, definido como un proceso estocástico que corre un camino paralelo al proceso filogenético de acuerdo



con la selección natural. Uno de los errores epistemológicos que Bateson ve en la ciencia es justamente la pérdida del sentido de la unidad estética, la pérdida de la Ecología de la Mente, que justamente intenta recuperar.

En nuestra lectura de Bateson proponemos ubicar centralmente a la comunicación como un conjunto de procesos que permiten la interconexión dentro de esos niveles ecológicos que forman la realidad, en general, y la cultura, en particular. En una de las descripciones sobre comunicación más conocidas en la obra de Bateson, aparecida al final del texto escrito con Ruesch (Bateson y Ruesch, 1984), vemos un cono invertido donde se visualiza la relación entre los niveles intra-personales hasta niveles más amplios y generales.

### Los niveles de la comunicación, según Bateson-Ruesch



Fuente: <<http://www.infoamerica.org/teoria/bateson1.htm>>.

Estos niveles se ubican desde un observador externo. No hay que olvidar que los autores tienen una preocupación, sobre todo psiquiátrica, donde la conducta, el comportamiento, los procesos de interiorización y de relación es lo que quieren describirse. En el libro mencionado este cono se complementa con una extensa





explicación en el que se incorporan las redes de comunicación posibles de acuerdo con cada uno de los niveles señalados. Los autores usan, para ver la dinámica en cada nivel, las nociones básicas de los modelos matemáticos y cibernéticos de información (origen del mensaje, transmisor, canales, receptor, destino), pero que se flexibilizan, como quizá no se había realizado antes en la década de los cincuenta. Castro y Moreno (2006), con un sentido muy didáctico, explican cómo a través del modelo se puede tener una concepción particular de la circularidad de la información, que tanto preocupaba a los cibernetas, ya que la famosa retroalimentación se concibe no como respuesta mecánica, sino como un conjunto con el estímulo que se aprende en el contexto de aprendizaje. Esta noción sugiere que las conductas humanas en un sistema son interdependientes, por lo que la implicación de la retroalimentación en el proceso comunicativo contribuye a su estabilidad. Este modelo, que igualmente explicamos en otro texto (Karam, 2007), es susceptible de interpretarse de manera muy diversa, sobre todo los componentes socio-psicológicos, ya que contempla factores personales y sociales, al grado de reconocer que no hay individuos aisladamente alcohólicos, sino contextos particulares que los generan; en ese sentido, es el sistema de relaciones lo que construye los “entornos alcohólicos” donde, como gusta decir la teoría de sistemas, el “alcohólico” en realidad es el síntoma, y la no consecuencia del sistema.

### **Las metáforas para definir la comunicación**

Con la idea de aquilatar la contribución de Bateson hay que echar una mirada más amplia, desde un punto de vista epistemológico, para ubicar la propuesta del autor. Para ello proponemos retomar, como afirman Lakoff y Johnson (2001), una serie de metáfora implicada en estos grandes horizontes explicativos. Como señalan estos autores, una metáfora puede afectar a las representaciones internas, a la visión del mundo que se tiene. En ese sentido, “metaforizar” sobre la comunicación no es únicamente usar una figura retórica, sino proponer una impronta, un “molde”, un punto de vista particular que nos lleve a una concepción particular del fenómeno comunicativo. Así, esas metáforas pueden ser útiles instrumentos no sólo para definir a la comunicación, sino para emanar de ella los principios constructivos, los enunciados y sus marcos explicativos. Por ello, la epistemología de la comunicación es un recurso necesario para dar consistencia a esas metáforas sobre la comunicación y mostrar cómo el concepto que se tiene de la comunicación afecta totalmente lo que veríamos de las prácticas o procesos comunicativos.

La meta-teoría es un área conceptual que presta más servicios de los que parece a académicos e investigadores; la definimos como un intento por hacer una



teoría, más que de sus objetos, de la propia mirada que usa para verlos y pensarlos; ésta no solamente hace inventarios de teorías, o las organiza, sino que permite definir los usos, las genealogías y los procedimientos para definir cómo es que pensamos lo que pensamos sobre la comunicación. Bateson es, a todas luces, más que un autor casado con una perspectiva –aunque es inevitable asociarlo a las corrientes sistémicas, cibernetas, constructivistas, etc.–, un “meta-autor” o alguien centralmente preocupado por las cuestiones epistemológicas, en las que cabe la comunicación, no tanto como objeto sino como una interfase, o lo que veremos después como una ecología. La meta-teoría parte de una necesaria reflexividad de segundo orden y para realizar su tarea se puede apoyar en la epistemología, en el estudio de bibliografías y sistemas de difusión de conocimiento, pero también en el estudio genealógico de las ideas en comunicación para proponer hipótesis sobre lo que ha sido el desarrollo de un conjunto de concepciones sobre algún objeto. Éste fue, al menos, el intento durante los ocho años de trabajos realizados por el grupo de Comunicología Posible (2004-2009), que propuso agrupar en cuatro grandes epistemologías la concepción de la comunicación (Galindo, Karam, Rizo, 2005). En sus indagaciones biblio-hemerográficas propuso siete grandes fuentes del pensamiento académico de la comunicación que resumen las genealogías que han modelado la comunicación en manuales, currículos, centros de investigación y revistas especializadas (Galindo, 2009). Sin referirlas como metáfora, este grupo propuso cuatro grandes epistemologías para agrupar ahí el pensamiento académico de la comunicación. Por su valor heurístico las resumimos.

La primera de ellas es el positivismo. La metáfora es la del organismo, la del sistema con partes identificables, divisibles y que se organizan en torno a una red de funciones; este conocimiento permite extensión y precisión en algunos procedimientos y fenómenos; hay un fuerte peso de esa concepción como funcionamiento, más que sólo cuantitativa, descriptiva y explicativa. Podría decirse que el ánimo y el sentido de esta “metáfora” es de parcial optimismo: la comunicación puede ser medida, definida, descrita con meridiana precisión, y pueden emanar leyes de ella, principios que ayuden a su regulación. El viejo epíteto que se le dio de “comunicación administrativa” con rasgos de *mass communication research* es impreciso, sobre todo si confrontamos ese adjetivo con los nuevos usos de la comunicación estratégica. De cualquier manera, esta epistemología fue la primera en ofrecer, también a la comunicación, una certeza de su posibilidad como saber especializado, aunque con un punto derivado de la sociología política o la psicología social. En los modelos y las descripciones, la comunicación se caracteriza por la linealidad, la funcionalidad y cierto esquematismo de aparente simpleza, en los que el objeto dominante parece ser el de la “difusión” y “transmisión”, donde un actor dominante puede tener cierto control sobre el resto de los componentes en el sistema. Aun cuando se le



ubica con frecuencia como el “malo-de-la-película”, hay que resaltar que sin el positivismo no tendríamos muchas cosas, que naturalmente fueron sustituidas por otro paradigma, como nos enseña T. S. Kuhn en su clásico sobre el estudio de las revoluciones científicas. Al positivismo le preocupó la especialización y parcialización, la visión aumentativa del conocimiento en una época en la que hacía falta saber más de muchos procesos, por tanto no prevalece la idea de unidad o integración, sino, por el contrario, la operación de análisis y segmentación; ver al interior las parte de algo y conocer de cada una de ellas.

En la historia de las ideas en comunicación aparece también esa epistemología dialéctica, cuya metáfora principal es la de la tensión o el conflicto, que se puede aplicar a problemas como el poder, la manipulación, la ideología, la poca certeza del “communis”, como reza la etimología del término. La “dialéctica” es un término en filosofía que se usa para muy diversas cosas y ha pasado por distintas aplicaciones, hasta una, por ejemplo interesante, para asociarla con diálogo, argumentación. La dialéctica, de acuerdo con Ferrater Mora, es más un concepto formal. En las ciencias sociales, primero, y luego, en la comunicación aparece asociada a la reinterpretación que Marx hace del idealismo hegeliano, entre ellas la que centra una idea de “razón del devenir”, de la tensión, del conflicto, de la posición. Así podemos decir que la comunicación (sobre todo como tecnología e industria en la Escuela de Frankfurt) aparece como ocultamiento y su concepción es diametralmente opuesta al optimismo en la metáfora del organismo. Aquí la comunicación está justamente dada a partir de ciertos rasgos “negativos” donde se subraya la tensión y el conflicto como medio para describir la dinámica interna. El desacuerdo es una cuestión central y la crítica es un ejercicio inequívoco, sin la cual no puede haber comunicación. El famoso “communis” o “poner en común” no está dado por la transmisión sino por una idea la “lucha”. La comunicación dista de ser algo solamente funcional, esquemático o estable; se enmarca en la noción del cambio, de la transformación radical del orden establecido, de una modificación sustantiva en la que prevalece cierta desconfianza por la tecnología y cualquier régimen de propiedad de ella. Aquí no puede existir “éxito comunicativo” y lo que tenemos es una lucha permanente e inquietante, lo que se busca es cambiar para lograr más equidad, el cambio social y la transformación de un asunto.

Una de las contribuciones de la filosofía en la primera mitad del siglo XX fue la recuperación del lenguaje como un objeto central en la reflexión. Varias fueron las manifestaciones de estos nuevos signos en dicha filosofía; uno de ellos fue el estatuto de ontologización a la que la ascendió Heidegger y el valor que, también desde la fenomenología social, se le dio al lenguaje. Berger y Luckman ubican al lenguaje como la primera institución social sin la cual muchos otros procesos culturales no son posibles. La hermenéutica filosófica ha tenido un desbordamiento



muy amplio que va desde su notable influencia en cualquier reflexión que concite el término recepción, hasta aplicaciones realmente muy libres de visiones ensayísticas o sobre-interpretativas que pululan en no pocos territorios del mundo intelectual y universitario en nuestra región. La hermenéutica plantea que la comprensión es el modo de ser del hombre en la historia y dado que la historia nos precede, es inevitable escapar a nuestros constructos o cosmovisiones de la realidad, los cuales están condicionados y no pueden ser sujetos sólo a la experiencia mediata y directa de la realidad. La actitud reflexiva y comprensiva donde la actividad interpretativa del sujeto de conocimiento es lo que posibilita la captación y conocimiento de los fenómenos a conocer; nos permite proponer como metáfora la del exégeta, el intérprete donde la comunicación es algo móvil, no determinado, ni reductible a alguno de sus componentes. La comunicación es un horizonte que se mueve con los actores y donde su posición sobre el paisaje va cambiando.

Finalmente, la idea de comunicación como sistema o un todo emerge nuevamente, pero hay muchas y diversas diferencias con la metáfora del organismo funcionando de manera estable. La comunicación se concibe como un sistema cibernético, autorregulado y controlado, cuyo principio de funcionamiento es la información. A diferencia del peso que para el positivismo tuvo el paradigma de la física y la biología, aquí estamos más cercanos a las matemáticas, la ingeniería, las ciencias del procesamiento de información y la filosofía. Para Heinz (citado por Galindo *et al.*, 2005) “la sistémica era el arte de ver, averiguar y especialmente reconocer conexiones entre las entidades observadas” (553). Arte, para diferenciarla de una ciencia positiva que privilegia el análisis sobre la síntesis, para pasar al peso de las conexiones sobre las partes, de la totalidad sobre las partes, del sistema que literalmente supone un nuevo orden, sobre sus componentes y relaciones. Esta sistémica es deudora de los conceptos básicos de la teoría general de sistemas (Bertalanffy, 1976), de la cibernética y de las aportaciones concretas realizadas por los investigadores de la Escuela de Palo Alto al estudio de la comunicación humana. El paradigma o enfoque sistémico ofrece una nueva cosmovisión o forma de construir el conocimiento, donde quizá el cerebro sea una de las mejores imágenes. Martín Serrano *et al.* (1982) han señalado que uno de los más emblemáticos modelos propiamente aplicados a la comunicación es, en realidad, el de la Escuela de Palo Alto, donde la comunicación interpersonal –o más propiamente familiar– se visualiza sistémicamente.

Bateson ciertamente se ubica en esta última metáfora, como un autor que no siempre es ubicado en una dimensión más que de “frontera”, de puente, porque él facilita esa traducción de un campo (la ingeniería, las matemáticas, la lógica, la biología) a otro; el de las ciencias de la cultura, el comportamiento humano y la comunicación. Con esta metáfora vemos una perspectiva de comunicación muy



distinta a la que manejaron el positivismo o las corrientes críticas, para ubicarlas en una posición donde el analista de la comunicación se coloca en otro lugar; y las preguntas que emergen pueden ser igualmente distintas. La comunicación no apareció al principio de las perspectivas de Bateson, sino como una consecuencia de sus reflexiones. Lejos también de cualquier mirada sobre comunicación colectiva, en su lugar fueron la cibernética, la antropología y, sobre todo, la psiquiatría el seno desde el cual Bateson comenzó a pensar aspectos comunicativos. No fue lo que primero permitía explicar algunos fenómenos de la mente o de la naturaleza, sino una especie de redescubrimiento sobre la comunicación en una metáfora intuita ciertamente por los enfoques sistémicos o cibernéticos, pero que en Bateson adquirió una nueva dimensión o claridad. Más adelante presentamos nuestra propuesta sobre la comunicación en Bateson, a partir de lo que de hecho es otra metáfora, o marco explicativo: la de la “ecología de la mente”, que no aparta al lenguaje y al modo de aproximación tan original que desarrolló este autor. Presentamos justamente en los siguientes dos apartados aspectos previos que esperamos abonen a una mayor fuerza en nuestra argumentación sobre la posibilidad de definir a la comunicación desde el marco de la ecología de la mente, sin que eso suponga reducir ésta simplemente a comunicación. A fin de cuentas otros apartados dan dos respuestas también a lo que podría ser un reporte de algunos referentes que Bateson manejó como comunicación en momentos distintos. Ello no significa —creemos— que el autor hubiera perseguido la comunicación como inicialmente sospechábamos. Nada más ajeno, por amplia que pueda ser la cuestión comunicativa, ver a Bateson abocado únicamente a ésta. Lo que queremos decir es que dentro de algunas preocupaciones, conceptos e ideas es posible reconocer referentes que pueden darnos una imagen “unitaria” —con lo que este concepto significa particularmente para Bateson—, amplia y diversa de la comunicación, ya descrita en el cono por sus niveles y procesos, los cuales, a su vez, se interconectaban entre sí en una serie de procesos ecológicos y sintéticos, interpersonales y sociales.

### **La comunicación como matriz social de la realidad**

La primera mención central de la comunicación en Bateson proviene de preocupaciones psiquiátricas y del comportamiento humano. En realidad a Bateson más que objetos específicos, nos parece, le preocupaba la realidad, en un sentido más amplio, como ese espacio para pensar las configuraciones y los sistemas, los modos de concepción e interconexión en los componentes de dicha realidad con relación a sus observadores. *Communication. Social Matrix of Reality* data de 1951 que tiene 15 artículos simétricamente divididos en tres subconjuntos: uno escrito por J. Ruesch



—co-autor del libro—, otro por Bateson y un último grupo “escrito a cuatro manos”. Éste es, quizá, el primer texto en la bibliografía de Bateson dedicado centralmente a la comunicación. En el libro los autores intentan conceptualizar los hechos interpersonales y psicoterapéuticos considerando al individuo dentro de la estructura de una situación social.

Al situarse en los grandes sistemas sociales, de los que son parte el psiquiatra y el paciente, es necesario según Ruesch (1984 [1951]) desarrollar conceptos que nos permitan lidiar con la gran amplitud, así como con aspectos individuales. Para ello es necesaria una teoría unitaria de la comunicación que justamente permita reflexionar sobre las relaciones entre los distintos niveles. Los autores prestan atención al manejo de la información científica acerca del comportamiento de la gente, así como a la interrelación de los datos objetivos en los niveles individuales, grupales y sociales. El término “matriz”<sup>1</sup> se refiere a un sistema científico general del cual son parte psiquiatra-paciente, pero que en el sistema de la interacción no les atañe inmediatamente. Este juego de sistemas interconectados será de vital importancia para el concepto de comunicación que emana del texto. Los autores proponen el empleo de un sistema único para la comprensión de los múltiples aspectos de la conducta humana y consideraban que “el de la comunicación” es el único que le permitía explicar dentro de un mismo sistema aspectos físicos, intra-personales,<sup>2</sup> interpersonales y culturales de los sucesos. ¿Qué sentido tenía esta preocupación? Eliminar la diversidad y permitir una nueva comprensión sobre el fenómeno a partir de superar justamente estos vocabularios particulares. Para Ruesch, el pensamiento

<sup>1</sup> *Matrix* es un término que adquirió cierta popularidad a partir de la película homónima de los hermanos Kowalsky. Las implicaciones del término son sugerentes en su relación explicativa, entre la imagen difundida por la cinta y el hecho mismo de ver a la comunicación como un instrumento que permite la configuración de eso que de manera arbitraria (o ciega) llamamos realidad.

<sup>2</sup> El término “intra-personal” es de alguna manera problemático para la epistemología de la comunicación y nos parece que tiene connotaciones distintas a los procesos cognitivos y de aprendizaje, en los que nos parece quieren ubicar esta noción Ruesch y Bateson, a diferencia, al menos, de esa noción que implica la idea de alteridad como condición epistemológica para pensar la comunicación. De igual modo, el término “comunicación intrapersonal” supone muchas dificultades porque niega de facto la alteridad y la supone subsumida al mismo sujeto erigido como *ego-alter* (para no usar el manido “emisor-receptor”). Sin alteridad, para Martín Serrano (1982) no hay comunicación, o no hay esa condición necesaria. En realidad, lo que se conoce como “intrapersonal” es la manipulación informativa de algo que confunde “comunicación” e “información”, o cualquier dato con la de su producción-recepción por vía comunicativa. Un observador puede realizar procesos internos, e incluso desarrollarse como “un-otro”, pero de acuerdo a Martín Serrano eso no deviene el acto comunicativo, porque la vía de acceso no es comunicativa, sino a partir de manipulación informativa con la que ya cuenta el sujeto. Así que una cosa es obtener información, manipularla, posicionarse de alguna manera con ella, y otra, distinta, es suponer que eso en sí mismo es comunicación.



psiquiátrico y el estudio sobre la cultura estadounidense pueden estar muy relacionados. Esto es algo que será muy batesoniano —si se nos permite el adjetivo—, en tanto ver relaciones donde aparentemente no se divisan; y donde, en este caso, la comunicación, no la conducta humana aislada, se convierte en ese espacio de observación. La comunicación es considerada aquí no sólo *matriz* de la psiquiatría, sino de todas las actividades humanas. En ese sentido, este libro será indiscutible predecesor del considerado texto básico de la Escuela de Palo Alto, *Teoría de la comunicación* (*Human of pragmatics communication*, 1967).

La idea de comunicación como interrelación, no sólo de actores en un plano, de los planos o niveles entre sí, aparece en el célebre cono invertido donde está la principal esquematización de cualquier modelo que queramos atribuir a Bateson<sup>3</sup> y en el que se ve claramente a la comunicación como conjuntos de niveles interconectados por distintos procedimientos; hay que decir que esa noción de comunicación es deudora de la cibernética de Weiner y de la teoría de la información que tanto el creador de la cibernética como sus discípulos (Shannon, entre otros) difundieron con gran éxito, por ello aparecen ahí también conceptos como fuente, transmisor, canal, receptor, retroacción, etc., en el esquema original de un intento integrado por aplicar estas formulaciones, al menos, al campo de la psiquiatría.

En su explicación Bateson y Ruesch<sup>4</sup> parten de la idea que diferencia la realidad de su percepción, en la comunicación depende lo que veremos de acuerdo al instrumento de visión. En forma semejante cuando un observador humano estudia la comunicación, sólo puede tener un campo determinado en cada momento. De acuerdo a lo que se centre, es lo que verá. Cuando el observador es externo no hay problema, pero se complica cuando éste es parte del sistema que observa. Los autores piensan, sobre todo, en un psiquiatra, erróneamente preocupado por los procesos internos de sus pacientes; pero desde ahí pasan a examinar los procesos comunicativos que se suceden a nivel interpersonal, social, etc., y a hacer inferencias sobre cómo se pueden relacionar estos niveles entre sí, por más que aparentemente pudieran no tener relación. El observador —un psiquiatra— explora los sistemas de comunicación del examinado a nivel interpersonal y realiza inferencias de los hechos que tienen lugar a nivel intra-personal. Además aun operando a este nivel, debe realizar inferencias de otros niveles y hasta comunicárselos a su paciente, interpretándole, por ejemplo, la cultura en la que vive. Pero independientemente que el médico, el científico, decida observar la comunicación a un cierto nivel (in-

<sup>3</sup> Antes aludimos a la útil ficha del portal *Infoamérica*, de donde tomamos la imagen. Ya hemos hecho una primera revisión y explicación a dicho modelo en Karam (2007).

<sup>4</sup> Intentamos hacer un resumen de ese capítulo II del libro citado de Bateson y Ruesch, donde sintetizan el modelo para el estudio de la comunicación humana.



terpersonal, grupal...) debe determinar su posición como observador; esto implica clarificar los niveles donde opera e identificar las funciones que posee dentro de un sistema de comunicación que está en proceso de estudio.

La situación o contexto en el que se da la comunicación –prosiguen la explicación Bateson y Ruesch– parte ciertamente de una de serie de puntos de vista que todo mundo tiene respecto a las situaciones sociales en las que están; la discrepancia o acuerdo de la interpretación depende de la percepción que se tiene del otro, de la posición de cada participante, de la identificación de las reglas sociales en cada situación y de la identificación de los roles.<sup>5</sup> Definamos en lo general las redes que pueden formar los niveles de la comunicación interrelacionados y los cuales tendrá que considerar el analista de la comunicación. Bateson y Ruesch explican, usando la imagen de los tipos de redes, las características que tiene cada uno de los niveles y presentan, desde la teoría general de la información y la cibernética, las características que tiene en cuanto producción-recepción de información y luego en cuanto la codificación de la información. Lo interesante es que aquí se quiere hacer una definición integrada –sistémica, podemos decir– de esos sistemas de producción-recepción de información, de acción-retroacción de la misma, llevada a las relaciones sociales y al estudio de la cultura, donde por otra parte, se participa también de un cambio en la visión convencional *sujeto-objeto-realidad* para incorporar otros elementos en esa relación epistémica.

De manera muy resumida y general, siguiendo con Ruesch y Bateson, la *red intrapersonal* se caracteriza por un observador que es participante, pero el lugar y origen de los mensajes se halla dentro de un organismo (el paciente) y es difícil pensar en corregir errores. La *red interpersonal* se caracteriza por la capacidad de recibir-transmitir-evaluar mensajes; la persona que observa otras fuentes de información (participante y observador). Los autores concluyen en esta red que el individuo nunca puede tener una percepción completa en su relación con los otros, siempre existe un desacuerdo entre las formas de verse más propio-perceptivas y el conocimiento de sí que se obtiene a través de la hetero-percepción o de la observación de los otros. La *red grupal*, por su parte, es la red entre los grupos y las personas dentro de ellos; se dan varios tipos de mensajes que pueden ir “uno a muchos” o “muchos a uno”. Finalmente la *red cultural* se suma a la urdimbre de las redes anteriores y que pueden ser percibidas de manera distinta por los individuos, incluso en algunos casos no se reconocen el origen y destino de los mensajes, y por tanto no se percibe que se desplazan a lo largo de una estructura reticular. La *red*

<sup>5</sup> Es posible identificar en esta explicación lo que después se va a traducir 15 años después en algunas de los famosos axiomas de la comunicación (Watzlawick, Beavin y Jackson, 1981 [1967]).





*cultural* es ese flujo no percibido caracterizado por sus mensajes transmitidos de “muchos a muchos”, pero desconocidos para la fuente y el destino. Las personas viven de acuerdo a estos contenidos, como por ejemplo mensaje sobre el lenguaje y sistema lingüístico, premisas éticas, visión acerca del ser humano y la relación con el universo, etcétera.

En esta lectura que cierra el texto de Bateson y Ruesch, vemos claramente el ejercicio por definir la comunicación psiquiátrica —aunque se aclare no solamente abocado a ella— como un conjunto de procesos que se dan a varios niveles, en ese sentido creo que se rompe la cómoda imagen de ver la comunicación como un proceso singular de codificación-encodificación de información. La diferencia entre información-acción va dar pie después a otras observaciones y pone el acento sobre uno de los grandes problemas de la comunicación: la diferencia entre lo que pensamos y hacemos, que puede llevarse también a varios niveles. En suma, se ve cómo ese conjunto de redes que puede observarse de manera distinta, se puede ver como participante, pero también como observador, por lo que la comunicación permite varios puntos de vista a lo largo de esas redes. Un observador puede centrarse inicialmente en el intercambio de mensajes del participante y la extensión de la red que utilice determinará en qué nivel habrá de analizar los hechos; un mismo hecho nunca tiene un único punto de vista. La red elegida determina también los procesos meta-comunicativos, es decir, las instrucciones explícitas o implícitas de los participantes, entre sí y con el observador, así como la forma en que deben interpretarse los mensajes (Bateson y Ruesch, 1984 [1951]).

Uno de los méritos de esta descripción publicada en 1951, en plena emergencia de la cibernética y la teoría de la información, tuvo la ventaja de haber sido uno de los primeros intentos de llevar esos supuestos al campo del estudio de la conducta y la cultura; con este libro se intentó una primera aplicación a las ciencias humanas de la cibernética; por primera vez se mostraba de forma compleja los componentes que determinan a la interacción. Si bien este libro es sobre comunicación y psiquiatría, sus objetivos eran más amplios, quería explicitar los fundamentos epistemológicos del trabajo de los psiquiatras y sus consecuencias sobre el modo de enfocar sus tratamientos; también abona y da las bases de una perspectiva interaccional (¿comunicológica, podríamos decir?) sobre el comportamiento, que da las bases de una teoría de la comunicación; finalmente somete a prueba la pertinencia de la teoría de los tipos lógicos para el estudio de las relaciones interpersonales y que se aplica al hecho que en la comunicación (que en Bateson no es únicamente humana) hay una jerarquía de niveles de abstracción, operando en distintos niveles, y no únicamente en el denotativo o referencial: una primera hilera de estos niveles incluye los mensajes explícitos o implícitos, pero este otro nivel, o meta-comunicativo, tiene



que ver con la relación de los interlocutores y lo que la palabra o el significado hace o produce en la interacción.

Bateson, siempre inquieto, como hemos dicho, nunca se va quedar en el mismo lugar. De preocupación por las ciencias del comportamiento, va caminando hacia una teoría general del aprendizaje, relacionado, por ejemplo, con formas de atención a la esquizofrenia, del cual saldría en 1956 la *teoría del doble vínculo*, que nuevamente desde el estudio psiquiátrico y de la conducta postula la génesis de esta enfermedad como una patología que proviene del contexto de patrones de relación recurrente de los sistemas vitales en que se desempeña el individuo; de ahí que se ligue a trastorno en los niveles de comunicación. Como explican Wittezaele y García (1994), las ideas de Bateson estuvieron muy alejadas de las preocupaciones prácticas e inmediatas de médicos que, en su mayoría, poca atención pusieron a las ideas del antropólogo —siempre visto de manera marginal—. A psiquiatras que hablan de pulsiones, del inconsciente, de traumatismos infantiles, Bateson respondía con niveles lógicos, paradojas y cibernética (que sirve como guía para el siguiente apartado).

### Entre “metálogos” y paradojas

La comunicación se suele asociar con el lenguaje, a veces se le confunde con él al grado de considerarlos sinónimos. Nuestro autor mostró que la expresión no puede reducirse a la expresión lingüística o al lenguaje. Ya como señalamos anteriormente, una de las contribuciones de Bateson fue acuñar el concepto “meta-comunicación” para referir la interacción.

De manera rápida, algunas de las contribuciones de Bateson en su relación con la “comunicación humana” —que es quizá el objeto en el que podemos ubicar su reflexión, justamente por general y amplia— se puede señalar a la teoría del “doble vínculo” como origen de la esquizofrenia, en lo que se refiere al contexto de los patrones de relación. En ese sentido, a nuestro autor siempre pareció preocuparle mucho más el contexto, la configuración, la forma, que el contenido específico, pues por su habilidad para moverse en distintas ciencias y áreas, atrajo, por ejemplo, desde la etología observaciones para la comunicación humana, o bien, desde la cibernética. En su trabajo científico privó definir el estudio de los fenómenos de las ciencias sociales, de acuerdo a las pautas que los conectan, a los patrones comunes dentro de esos fenómeno, en contraposición al uso de los principios de la física y, en general, al del pensamiento tradicional en Occidente, que por años estuvo dado a dicotomías, separaciones y visiones analíticas.



Esta idea y modificación del lenguaje se ve como repercusión en la investigación que hizo Watzlawick (1992 [1977]) en la que trata de desmontar la vieja premisa del imperio de lo referencial en el uso del lenguaje; un lenguaje más que reflejar la realidad, lo que hace es crear una realidad. Por entonces –finales setenta–, la neurología había comprobado la lateralidad hemisférica, lo que se ve claramente en este texto de este psiquiatra, quien cita de Bateson el famoso capítulo “Las categorías lógicas del aprendizaje y la comunicación” (Bateson, 1998 [1972]), que de alguna manera integraría una teoría lógica para el aprendizaje y la comunicación. Al tener un funcionamiento más complejo el cerebro no podemos hacer que integralmente funcione únicamente atendiendo a uno de sus hemisferios.<sup>6</sup>

Bateson pensaba también en las formas para desmontar los enredos y equívocos de una visión racional o totalizante del lenguaje. Para ello adaptó formas en su argumentación y explicación. Tal es el caso de los famosos “metálogos”, que eran formas paradójicas para resolver una serie de problemas en la discusión a través de “discusión” y “diálogo”. Pero no sólo eso, como él mismo define en *Pasos hacia una ecología de la mente*, un *metálogo* es una conversación sobre algún asunto, así de general, en el que puede caber cualquier tema que se preste para debatir sobre él, a la manera de un moderno Sócrates preocupado tanto de la “verdad” como por la argumentación y el camino para llegar a ella. Para nuestro autor la teoría evolutiva, por ejemplo, es un *metálogo* entre el hombre y la naturaleza, en el que la creación e interacción de las ideas tiene que ejemplificar necesariamente un proceso evolutivo. Subrayar esta dimensión “conversacional” de la exposición no es propiamente novedoso –las tradiciones religiosas vienen haciéndolo desde hace miles de años para difundir su interpretación de las grandes verdades–, pero sí su ajuste en un discurso científico que a partir de un asunto puede tomar múltiples relaciones con otros temas paralelos. Por ejemplo en el relato “¿Por qué los franceses...?”, cuestiona por qué cuando se enseña una lengua no se nos enseñan también aspectos de la comunicación no verbal que suelen funcionar en el hablante nativo de esa lengua. En la didáctica de la lengua extranjera Bateson siempre plantea una visión “ecológica”, es decir, integral; cómo esos componentes –en este caso, hablar una lengua distinta– atraviesan aspectos que la didáctica convencional no considera.

Por lo anterior resulta comprensible y hasta lógico que con la tutoría intelectual de Bateson, la Escuela de Palo Alto diera importancia al estudio de las paradojas;

<sup>6</sup> El hemisferio izquierdo está relacionado con las representaciones lógicas, semánticas y fonéticas y en la comunicación con la realidad sobre la base de esta información lógico-analítica del mundo; y el derecho, vinculado a la comprensión unitaria de conjuntos complejos, muestras, configuraciones y estructuras.



lo que desde un punto de vista parece una forma inversa de estudiar la comunicación, pero que en realidad quiere revelar algo de su verdadera naturaleza o su funcionamiento; por ejemplo, cuando dice justamente que la comunicación hay que verla desde los efectos o consecuencias de las palabras y las acciones, y no solamente desde las intenciones, está invirtiendo los métodos para conocer y entender la comunicación humana. Esta visión sistémica, multi-direccional (que Winkin llama “modelo orquestal”) y compleja, se ve ya en los famosos cinco axiomas con el que abre su libro señero de teoría de la comunicación interpersonal (Watzlawick, Beavin y Jackson, 1981 [1967]): la dimensión analógica y digital de la interacción; comunicativa y metacomunicativa, simétrica y complementaria, que nos deja ver una visión muy original entonces sobre la interacción.

Imposible decir que Bateson únicamente escribiera sobre comunicación, por más que éste es un tema transversal en sus preocupaciones y del que proponemos una hipótesis de lectura a partir de la supuesta centralidad que queremos ver en éste. De hecho, el primer atisbo comunicativo ya lo podemos ver desde el “doble vínculo” desde el que trata de explicar el origen de la esquizofrenia, o contradicción en la comunicación entre dos mensajes encontrados. En este fenómeno, un sujeto no halla la manera de resolver la doble información implicada en un mensaje (siempre entendido de forma diversa: un lenguaje nunca es a propósito de una sola cosa). El “doble vínculo” o “doble coacción” se caracteriza cuando un individuo no es capaz de distinguir entre dos niveles lógicos; esta dualidad de la interacción se da cuando el sujeto está en una situación ambivalente que encierra una paradoja imposible de resolver que, por ejemplo, de manera casi caricaturesca podemos ejemplificar mediante la situación de un individuo que se topa con un letrero que dijera “no leer esto”, o el del padre que “ordena” a su hijo “sé independiente”. Son ejemplos de paradojas pragmáticas que desde la psiquiatría explican el origen de las comunicaciones patológicas y los bloqueos que sobrevienen de la acción, resultado de esta doble coacción. Estas situaciones generan gran desorientación a cualquier sujeto, a veces como situación extrema, de un colapso mental. La situación de hecho no permite otra huida a la persona que la propia patología. En otros casos, el sujeto encuentra una salida a través de los delirios, por lo que a través de la fantasía escapa de la realidad asumiendo otra personalidad (Cáceres, 2006). Hay que añadir que para Bateson el “doble vínculo” era un principio abstracto aplicable al arte, al humor, o bien como más se le ha difundido, a la esquizofrenia o a la terapia.

Las paradojas se convierten así en un instrumento para analizar las contradicciones de la comunicación y la estructura de la interacción, por ello la Escuela de Palo Alto dedica un capítulo entero de su libro a reflexionarlas. Ahora bien, dichas paradojas no sólo se encuentran en los hospitales psiquiátricos, ya que se les puede encontrar en otros ámbitos, como en la publicidad (p. ej. en expresiones



como “*de menta o de fresa, usted elige*”; en las comunicaciones familiares donde los padres tiene distintas expectativas sobre lo hijos, etc.). Además, la paradoja no necesariamente es algo vinculado con el colapso o la locura, sino que su estudio puede ayudar en el estudio de comportamientos creativos, que ha llevado también a estudiar en Bateson la relación entre la ciencia, el arte y la ficción literaria (Knoop, 2007; Nachmanovitch, 2007).

### **A manera de preguntas sobre la “Ecología de la Mente” como meta-comunicación**

Por lo anterior, esperamos mostrar la innegable presencia y pertinencia de Bateson en una idea compleja de la comunicación. Su tuviéramos que señalar en pocas palabras los sentidos de su pertinencia o de forma más esquemática sus contribuciones, podemos, en primer lugar, ver a la comunicación como base de la matriz social (Bateson y Ruesch, 1984), donde comunicación no es únicamente *difusión* o *interacción* a un nivel (interpersonal), sino que se le entiende como intercambio y mutua afectación en distintos niveles. Está también el concepto de “comunicación igual a conducta”, lo que se verá claramente en el famoso primer axioma de la Escuela de Palo Alto. Hay así una pretensión de modelo global, en el que la comunicación, como explica Lucerga (1995) se concibe como hilo conductor de todos los procesos intrapersonales, interpersonales, grupales y culturales. Lucerga quiere ver también una contribución de Bateson en la definición de la competencia interpersonal, la consideración del diálogo como construcción de la situación y el estudio de patrones de relación a partir del concepto de cismogénesis, a partir del estudio sobre la simetría y complementariedad (que leeremos en una versión en el cuarto axioma de Palo Alto).

Otra fuente importante de Bateson que nos muestra el concepto complejo de comunicación es la aplicación de la Teoría de los Tipos Lógicos, de Russell y Whitehead, a través de reconocer en un mensaje la presencia de varios niveles, la forma de las paradojas. También su concepto de “metacomunicación”, visto como instrumento metodológico que explica la complejidad inherente de los fenómenos comunicativos; esta metacomunicación presenta una doble dimensión de “comunicación sobre la codificación” y “comunicación sobre la relación”, trasciende y redefine los límites impuestos por la teoría de la enunciación y la pondremos en relación con otros conceptos derivados de la pragmática. Relación y codificación se entienden aquí de manera interdependiente y la comunicación ya no es nada más la suma de fondo-forma, ni siquiera el manido emisor-mensaje-receptor, sino



una matriz constructora de situaciones, y éstas como sinónimas de patrones de transmisión y relación en distintos niveles de la realidad.

Empero lo anterior, la de Bateson no es una teoría centrada u organizada desde la comunicación, pero no se le puede negar ese estatuto. Igualmente, la ecología de la mente no es sinónimo de “comunicación”, pero se le puede interpretar desde éste; se trata de un “punto de vista”, una perspectiva que crea una idea particular de comunicación que tal vez puede asociarse con la temprana elaboración de “matriz social de la realidad”. La teoría de Bateson en realidad es una teoría sobre el mundo y acerca de su conocimiento. Es una teoría al mismo tiempo filosófica y epistemológica, teniendo en cuenta que, para Bateson, estamos encerrados en la caverna de nuestras estructuras biológico-cognitivas y, por tanto, resulta imposible un acceso directo al mundo de lo nouménico, al margen de una teoría del conocimiento que nos explique cómo esto puede ser posible. Así, la única manera de acercarse al funcionamiento del mundo viviente está condicionada por la epistemología, que es definida por Bateson en: cómo determinados organismos conocen, piensan y deciden.

La de Bateson es una teoría que afirma la unidad de aspectos físicos y mentales dentro de lo que se denomina “sistema eco-mental” o “espíritu” (que refleja mejor esa perspectiva que el concepto “mente”, *mind*) y que, lejos de fragmentarse, aspira a una especie de conjunción “místico-científica” que le permite afirmar a Bateson que “la totalidad global es primordialmente hermosa”. Hay así también una pretensión reconciliadora que niega el dualismo de la filosofía occidental e intenta reintegrar al hombre; no se piensa en término aislados, sino siempre con relación a su contexto o ambiente. Cuando Bateson se pregunta por la “pauta que conecta al cangrejo con la langosta y a la orquídea con el narciso, y a los cuatro conmigo”, no busca una identidad de patrones estáticos, ni tampoco una identidad de procesos, sino el resultado de la relación entre ambos. Lucerga (1995) define a la “ecología de la mente” como una teoría comunicativa, en la cual son los fenómenos de intercambio los que constituyen la vida del sistema. Bateson identifica codificación y comunicación en un marco que aglutina desde los fenómenos de naturaleza individual hasta el funcionamiento de las grandes redes culturales. Al centrar su atención en la condición codificada de la comunicación y en la raíz interactiva de la creación de códigos (o pautas), el enfoque comunicativo se mostrará para Bateson y Ruesch (1984) como una matriz epistemológica y social, es decir, un sistema integral para la comprensión de los múltiples aspectos de la conducta humana, que puede estudiarse desde la comunicación. Sin ser sinónimos exactos, la Ecología de la Mente presupone una determinada teoría de la comunicación, una de sus primeras formulaciones fue la hipótesis del doble vínculo. Es desde estos enfoques que es posible pensar en una meta-comunicación como cierto protagonismo de la idea



de comunicación en tanto categoría explicativa de las relaciones entre esos niveles ecológicos de un proceso múltiple.

Durante su primera etapa, más orientada a lo antropológico, tras haber reorientado su formación en biología, su centro de interés fueron los modos en que una cultura evoluciona y se perpetúa a sí misma incluyendo, por consiguiente, los mecanismos mediante los cuales los individuos son incorporados a tal cultura (la formación del “ethos”); más que los individuos, las formas o las cuestiones materiales, su interés se orientó a las estructuras. Para ello desarrolló una teoría en los sistemas autocorrectivos aplicando principios cibernéticos dando al concepto de cultura un particular dinamismo que incluía: (a) una teoría de los mecanismos fundamentales mediante los cuales la cultura se autoperpetúa; (b) un análisis de los mecanismos de incorporación cultural como procesos autocorrectivos en la constitución del carácter del individuo, cuyo comportamiento, a su vez, influirá sobre la cultura en que se desenvuelve; (c) un estudio de las relaciones entre los individuos, grupos, clanes, etc., es decir, esa cosmovisión interactiva de relaciones y procesos; (d) finalmente, una teoría del aprendizaje que tiene un papel central en la autoperpetuación del sistema cultural, ya que a través del contacto con los demás y con el mundo se adquiere la capacidad de seleccionar las respuestas adecuadas a los diferentes contextos (Lucerga, 1995). Así, para Bateson la teoría antropológica debía integrar una teoría de los diferentes niveles de aprendizaje, en especial de este “aprender a aprender” gracias a la cual la cultura perpetuará en el individuo una serie de situaciones-contextos de aprendizaje que constituirán el marco en el cual seguirá aprendiendo y el filtro de toda nueva experiencia. Estos cuatro aspectos son los que forman para Lucerga la idea “matriz social”, esa aspiración de centralidad comunicativa como hemos intentado demostrar.

La caracterización más clara de Bateson la tenemos en su aspiración meta-comunicativa o de una centralidad particular de la comunicación en la realidad, la naturaleza y la cultura, que parece esquematizarla al final de *La comunicación, una matriz social*, aunque no la plantea como tal, ya que los objetivos del libro van a hacer una teoría de la conducta, de la enfermedad o de las relaciones. Dicha noción, a mediados de los cincuenta, poseía un potencial muy amplio, al menos al que circulaba en los nacientes ámbitos para el estudio de la comunicación académica en los cincuenta y sesenta. Es por ello que con la relativa conciliación del *speech communion*, que desde hace pocos años ha hecho la comunicación académica mexicana, abre en Bateson un venero de interpretación y análisis, de diálogo con esa lenta conversación que va dándose entre esta comunicación académica y las ciencias cognitivas.

Sobre esa comunicación como meta-disciplina depende que se pueda responder la pregunta: ¿en qué sentido dicha configuración ecológica se puede explicar con



principios comunicológicos? Si esa “ecología” es la aspiración de una epistemología más integrativa, ¿qué de eso puede explicarse en procesos comunicativo, como formas lógicas y neuronales, procesos sociales y de aprendizaje, aspectos biológicos, genéticos y evolutivos? En “La categoría lógicas del aprendizaje y la comunicación” (integrados en *Pasos hacia una ecología de la mente*, 1978 [1972], 312) señala algo sugerente para la teoría de la comunicación:

“A priori puede argumentarse que toda percepción y toda respuesta, toda conducta y todas clases de conductas, todo aprendizaje y toda genética, toda neurofisiología y endocrinología, toda organización y toda evolución –cualquier objeto de estudio en su totalidad– tiene que considerarse de naturaleza comunicacional, y por consiguiente sujeto a las grandes generalizaciones o “leyes” que se aplican a los fenómenos de la comunicación. Estamos pues, advertidos de que esperablemente encontramos en nuestros datos aquellos principios de orden que propone la teoría fundamental de la comunicación. La teoría de los tipos lógicos, la teoría de la información y análogas, serán, así es de esperar, nuestras guías”.

Hace unos años explicamos la bases de una epistemología de la comunicación (Karam 2007, 2007b, 2005) y nos preguntábamos sobre las características del estatuto en el que Bateson puede pasar por un “comunicólogo” que, cabe aclarar, no como cualquiera que use conceptos o técnicas de comunicación, sino el científico social que dé una centralidad a la comunicación como principio explicativo de la realidad social o cultural (Karam, 2007b). Es una obra “comunicativa”, porque el objeto es recurrente, pero también “comunicológica” porque hay un potencial constructiva desde el punto de vista de la comunicación en el concepto “Ecología de la Mente”. De ahí se desprende una visión integral de la comunicación, siempre de corte sistémico-constructivo y con relación a lo que se conoce como “cibernética de segundo orden”, donde la relación entre observador-sistema-entorno es muy dinámica. Por *comunicación* Bateson entiende enlaces y procesos, y no propiamente contenidos o descripciones; es una noción articuladora de las dinámicas que permiten “navegar” esa Ecología de la Mente y su pretensión epistemológica integradora y estética, estética y “sagrada”, como actitud de fascinación y respeto, en el sentido en que Donaldson tituló la última colección de escritos que hizo del autor.

En su propuesta de “comunicología posible” Galindo (2005) propone que el objeto más complejo de lo que él insiste en ver como “ciencia de la comunicación” es la “estructuración”, término que en realidad corresponde a la perspectiva sistémica, el cual consiste en la comprensión y estudio de la figura de la relación entre sistemas de información y sistemas de comunicación, la dialéctica entre lo fijo y lo móvil, lo estructurado y lo estructurante, la reproducción y la creación.





Esta dimensión integra a las previas (expresión, difusión e interacción) y supone un nivel de complejidad cualitativa más próximo a las pretensiones de confirmar una mirada general de lo social y lo psicológico. La Ecología de la Mente es una categoría comunicológica (no comunicativa o restringida a objetos particulares); es un nivel de observación que, creemos, empata lo que Galindo ha explicado como “Estructuración”. Estas categorías son como “moldes”, lo que es visto en Bateson ecológicamente como un entorno estructurador y estructurante de mensajes, procesos, interacciones; es un “todo mental”, un conjunto de interfaces que permiten que una idea se elabore, haga sentido, se redefina y, eventualmente, cambie. Así la idea de “meta-comunicación” cabe en Bateson si atendemos este doble nivel de las menciones particulares y lo que proponemos ver, a nivel más general como un rasgo comunicológico a esa ecología y donde lo que tenemos, como sugiere el cono de los niveles comunicativos, es un conjunto de interfaces, de sistemas interconectados, de matrices, donde la comunicación más que el contenido es el continente de esa “eikos”, donde tiene cabida lo que nombramos por realidad, por conocimiento y por cultura.

## Referencias

- Anderson, James A. y Colvin, Janet W. (2003). “An Ecology of Communication: An Acknowledgement of Gregory Bateson”. *The American Journal of Semiotics*, 19 (1-4), 35-67, 243.
- Arocha Rodríguez, Jaime (1994). “Gregory Bateson, reunificador de mente y naturaleza”. *Nómadas*, 1. Disponible en <[www.redalyc.org](http://www.redalyc.org)>.
- Bateson, Gregory (1993 [1991]). *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Edición de Rodney Donalson. Barcelona: Gedisa.
- Bateson, Gregory (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Bateson, Gregory y Jurgen, Ruesch (1984 [1951]). *Comunicación. La matriz social de la psiquiatría*. Barcelona: Paidós.
- Bertalanffy, Ludwig von (1976). *Teoría general de sistemas*. México: FCE.
- Cáceres, María Dolores (2006). *Introducción a la comunicación interpersonal*. Madrid: Síntesis.
- Capra, Fritjof (s/f). “Homage to Gregory Bateson”. En *An Ecology of Mind. A Daughter's Portrait of Gregory Bateson*. Disponible en <<http://www.anecologyofmind.com/bateson/>>. (Consultado en febrero de 2013).
- Carter, Debbie (2006). “Great thinkers: Gregory Bateson (1904-1980)”. *Training Journal*, 62.



- Castro, Ixchel y Moreno, Luz Z. (2006). *El modelo comunicativo. Teóricos y teorías relevantes*. México: Trillas.
- Galindo, Jesús (2005). *Hacia una comunicología posible*. México: UASLP.
- Galindo, Jesús (coord.) (2009). *Comunicación, ciencia e historia*. Madrid: McGraw-Hill.
- Galindo, Jesús; Karam, Tanius y Rizo, Marta (2005). *100 libros. Hacia una comunicología posible*. México: UACM.
- Guddemi, Phillip (2007). "Toward Batesonian sociocybernetics: from Naven to the mind beyond the skin". *Kybernetes*, 36(7/8), 905-914. Disponible en <[www.emeraldinsight.com/0368-492X.htm](http://www.emeraldinsight.com/0368-492X.htm)>.
- Karam, Tanius (2005). "Una Introducción al Estudio de la Epistemología de la Comunicación desde la obra de Manuel Martín Serrano". *Cinta de Moebio*, 24.
- (2006). "La semiótica de Ch. S. Peirce en las teorías de comunicación social". En Sandoval, Édgar (comp.). *Semiótica, lógica y conocimiento. Homenaje a Charles Sanders Peirce* (213-244). México: UACM.
- (2007). "Epistemología y comunicación en la obra de Gregory Bateson". *Entelequia. Revista Interdisciplinar*, 3.
- (2007b). "Epistemología y comunicación. Notas para un debate". *Andamios*, 7, 97-124.
- Knoop, Christine Angela (2007). "Fictional communication: developing Gregory Bateson's 'Theory of Play and Fantasy'". *Kybernetes*, 36(7/8), 1113-1121.
- Krause, Inga-Britt (2007). "Gregory Bateson in contemporary cross-cultural systemic psychotherapy". *Kybernetes*, 36(7/8), 915-925.
- Lakoff, George y Johson, Mark (2001 [1980]). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Lucerga, María José (1989). "La lógica de la complejidad. Aproximación comunicativa a la obra de Gregory Bateson". Tesis de licenciatura. España: Universidad de Murcia.
- (1995). "La perspectiva interactiva y el concepto de metacomunicación en la obra batesoniana: el discurso publicitario juvenil como ejemplo de doble vínculo". Tesis de Doctorado. España: Universidad de Murcia.
- (2003). "Gregory Bateson: lectura en clave semiótica de una aventura epistemológica del siglo XX". *Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, V(5).
- Martín Serrano, Manuel et al. (1982). *Teoría de la comunicación*. Vol. I *Epistemología y análisis de la referencias*, 2ª ed. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- McKergow, Mark (2011). "Nora Bateson: An ecology of conversation". *InterAction-The Journal of Solution Focus in Organisations*, 3(2), 99-107.
- Nachmanovitch, Stephen (2007). "Bateson and the Arts". *Kybernetes*, 36(7/8), 1122-1133.



- Rodrigo-Alsina, Miquel (1995). *Los modelos de la comunicación*. 2ª. ed. Madrid: Tecnos.
- (2001). *Teorías de la comunicación. Ámbitos, métodos y perspectivas*. Barcelona: UAB/UJ/UPF/UV.
- Watzlawick, Paul; Beavin, Janet y Jackson, Don (1981 [1967]). *Teoría de la Comunicación Humana*. Barcelona: Herder.
- Watzlawick, P. (1992 [1977]). *El lenguaje del cambio. Nueva técnica de la comunicación terapéutica*. Barcelona: Herder.
- Winkin, Yves (ed.) (1990). *La nueva comunicación*. 3ª. ed. Barcelona: Kairós.
- Witzezeale, Jean Jacques y García, Teresa (1994 [1992]). *La escuela de Palo Alto. Historia y evolución de las ideas esenciales*. Barcelona: Herder.



# Elementos para una teoría de la comunicación desde una perspectiva constructivista: la cibernética de segundo orden de Heinz von Foerster

MAURICIO RODRÍGUEZ LEÓN

## Introducción

La construcción teórica de la comunicación como tal es una iniciativa que puede considerarse relativamente reciente. Los trabajos fundacionales de esta disciplina se remontan a la década de los treinta del siglo pasado, cuando surgen en Estados Unidos las primeras reflexiones con rigor teórico y metodológico por parte de investigadores interesados en estudiar los efectos y las funciones de la prensa y la radio en la sociedad industrial, fundados en criterios conductistas y funcionalistas. Desde sus orígenes, el interés científico e instrumental sobre la comunicación estuvo estrechamente vinculado con el desarrollo de uno de los fenómenos más significativos del siglo XX: el surgimiento de los Medios de Comunicación de Masas (MCM). El cine, y sobre todo la radio y la televisión, constituyeron el soporte técnico y tecnológico de la modalidad dominante de interacción, intercambio y producción de mensajes en la sociedad industrial en ascenso. Medio siglo después, hacia los años noventa del siglo anterior, la integración de las telecomunicaciones y la informática dio lugar al surgimiento de nuevos medios de producción, intercambio e interacción comunicativa, genéricamente denominados como Nuevas Tecnologías de Información y Comunicación (NTIC). Este innovador conglomerado de dispositivos mediáticos indujo a reflexionar sobre las repercusiones que este fenómeno implicaría para las formas institucionalizadas de comunicación social, en virtud de que incluyen dispositivos de intercambio simbólico e interacción comunicativa cualitativamente distintos a los también denominados *medios masivos*.



La red internet, originalmente diseñada como dispositivo de intercomunicación y consulta de fuentes de datos, se ha consolidado como *medium mediorum* (medio de medios), el cual abarca funciones otrora exclusivas de los MCM, tales como la difusión noticiosa, el entretenimiento y la publicidad, a través de modalidades técnicas y discursivas que rebasan en alcance, cobertura, velocidad, variedad, capacidad y autonomía las posibilidades de los MCM. Este nuevo entorno de comunicación, integrado por una compleja trama de red interconectada en forma universal, en la que cualquier operador puede tener acceso a una oferta incommensurable de productos y servicios comunicativos, así como la posibilidad de producir, colocar y difundir mensajes que potencialmente pueden alcanzar a audiencias ilimitadas en tiempo y espacio mediante recursos tecnológicos y financieros cada vez más accesibles, sugiere la pertinencia de revisar los fundamentos teóricos de una ciencia que, histórica y epistemológicamente, sustenta la integración y el desarrollo de los sistemas que proveen la tecnología primordial de las NTIC: la Cibernética.

En las primeras etapas de construcción teórica, los estudiosos de la comunicación no se preocupaban tanto por explicarla a ella misma, sino que era considerada como un *epifenómeno*, como un componente que se encontraba subsumido en sistemas amplios, tales como la educación, la política, la economía y la propia sociedad. La comunicación se percibía como *contenido* de sistemas *continentes* de la misma. Desde el punto de vista de los modelos conductistas y funcionalistas “la comunicación no es un objeto a *explicar*, sino a *aplicar* para la explicación de otro fenómeno distinto” (Piñuel, 1989: 51). Este enfoque instrumental sobre la comunicación como *tecnología* fue promovido por los primeros estudiosos norteamericanos. Más tarde, la comunicación adquiere un estatuto epistemológico más amplio al ser reconocida como un fenómeno integrado por elementos y relaciones propias cuya dinámica obedece a leyes también propias. En ese orden de ideas, una de las ciencias que más han aportado a la explicación y comprensión del fenómeno comunicativo es la Cibernética.

El objetivo central de este trabajo es ofrecer un panorama sobre el estatuto epistemológico de la comunicación desde la perspectiva cibernética, tomando como pivote de esta exposición el pensamiento de Heinz von Foerster, científico vienés naturalizado norteamericano, nacido en 1911 y fallecido en Estados Unidos en 2002. Von Foerster fue uno de los pensadores más originales y sugerentes del siglo XX. Sus aportaciones abarcaron un amplio espectro multi y transdisciplinario en los ámbitos de la psicología, la neurofisiología, la física, las matemáticas, la lingüística, la filosofía, la sociología y la comunicación, anticipando con lucidez, profundidad y creatividad la perspectiva *metadisciplinaria* que anima la presente obra. En su juventud, conoció cercanamente los trabajos y propuestas del Círculo de Viena, de cuya postura lógica-empírica de corte positivista se distanció tempranamente.



En 1949 se incorpora a las célebres Conferencias Macy, cuya temática general versaba sobre *los mecanismos causales circulares y de retroalimentación en sistemas biológicos y sociales*. En ellas participaban científicos renovadores y críticos contra el estatuto ortodoxo de la ciencia positiva *objetivista*, entre ellos, Warren McCulloch, Gregory Bateson, Margaret Mead, John von Neumann y Norbert Wiener; a este último se debe el haber sistematizado y unificado esta temática en el marco de la Cibernética.

La relevancia de las reuniones Macy, en las cuales Von Foerster colaboraba también como compilador y editor, es mayúscula: en ellas se integraron, desarrollaron y consolidaron proyectos científicos de enorme trascendencia, tales como las ciencias de la computación, las ciencias cognitivas, las ciencias de la complejidad, las neurociencias y los estudios sobre inteligencia artificial, todas las cuales conforman una de las inflexiones científicas de alcance transdisciplinario más importante en la actualidad. No obstante, la obra de von Foerster ha tenido poca difusión y también poca aceptación, en parte por la complejidad y profundidad de sus conceptos, pero principalmente, como apuntó uno de sus más afines y lúcidos colegas, el neurobiólogo chileno Francisco Varela, por el germen *subversivo* de los mismos, tanto por el riguroso cuestionamiento que hacen a los fundamentos epistemológicos de la ciencia clásica, como por la crítica ética y política que impregna su pensamiento. Así, la comunidad científica conservadora y políticamente comprometida con el poder llegó a considerar como *ruido transdisciplinario* la obra de Von Foerster (Varela, 1995: 2), fundador de derroteros teóricos y metodológicos que cuestionan, subvierten y replantean de raíz el estatuto científico de nuestro tiempo, a partir de construcciones teóricas de gran calado, tales como el paradigma constructivista, la cibernética de segundo orden (o *segunda cibernética*), la teoría de los *sistemas observadores* y el principio de *orden por el ruido* (concepto angular hacia la comprensión del fenómeno de lo vivo), entre otras aportaciones que, específicamente con relación a la comunicación, iremos desglosando.

### **Primera cibernética y comunicación: generalidades**

Definida por su creador, Norbert Wiener, como la “ciencia de la comunicación y el control en el animal y en la máquina”, podemos decir, en forma muy simplificada, que la cibernética se interesa básicamente en estudiar los mecanismos de control y regulación que capacitan a una máquina para operar de modo tal que pueda rectificar su propio funcionamiento con arreglo a un determinado fin. Es, por sintetizar en un concepto, la ciencia de la “organización”. Von Foerster mantuvo estrecha relación con Wiener: Compartían la noción de la existencia de un modelo general



de control y regulación aplicable a sistemas y fenómenos muy diversos. El propósito central era idear máquinas cuya operación incluyera la capacidad de corregir su propio funcionamiento, es decir, “autorregularse”, con el objetivo de lograr un propósito específico o “meta”. Una característica clave de estas máquinas es la “circularidad”, es decir, la capacidad de cerrarse sobre sí mismas (*clausura*), generando así un nivel de autonomía respecto a su entorno para producir restricciones y opciones operativas a partir de acciones previas, todo ello con miras a un fin futuro prefijado (*teleología*), con la característica y condición de que la máquina conserve estabilidad de forma (*morfostasis*).

La primera cibernética integra la idea de circularidad en el concepto de “retroalimentación” (*feedback*), distinto a la idea de causalidad lineal newtoniana de la ciencia clásica. En su modalidad *negativa*, la retroalimentación posibilita la autorregulación de la máquina ante perturbaciones externas, tendente al equilibrio; en su modalidad *positiva*, la retroalimentación fomenta y *amplifica* adaptaciones desviantes y creativas del sistema. La primera es característica en las máquinas artificiales, en tanto que la segunda predomina tanto en los seres vivos como en los sistemas sociales, si bien se atribuyen logros en este sentido a cierto tipo de máquinas artificiales consideradas *inteligentes*, lo cual aún está lejos de ser una realidad. La capacidad de retroalimentación positiva se opone a la segunda ley de la termodinámica, según la cual la desorganización y el desorden (*entropía*) son siempre crecientes en los sistemas cerrados.

En su fase temprana, la cibernética se aplicaba para sistemas mecánicos que de forma autónoma fueran capaces de autorregulación y restablecimiento de estados de equilibrio (estabilidades), como, por ejemplo, un termostato. No obstante, surgió la evidencia de que ciertos sistemas se comportaban de forma contraria al principio general de entropía; es decir, se mostraban capaces no sólo de conservar grados de organización y diferenciación, sino de aumentarlos y con ello contrarrestar y diferir; al menos durante algún tiempo, el inexorable avance hacia el deterioro y el caos generalizado. Esta cualidad de generar forma o *morfogénesis* es característica del fenómeno de lo *vivo*. Se intuye entonces que en estos sistemas existe algún elemento *antientrópico*, responsable de la existencia y permanencia de grados de organización, que en lugar de conducir al universo hacia un conjunto de sistemas indiferenciados ñ por lo tanto más simpleñ, con el paso del tiempo hacen que ese mismo universo esté poblado por sistemas cada vez más complejos y diferenciados. Dicho elemento sería identificado con el concepto de *información*.

La característica principal de los sistemas capaces de reducir entropía es que se trata de sistemas *informados*, es decir, que cuentan con dispositivos de organización que hacen que sus estados futuros sean predecibles y reduzcan la aleatoriedad y equiprobabilidad de su organización posterior. Los antecedentes de la cibernética



parten de las observaciones de físicos como Josiah W. Gibbs y Ludwig Boltzmann, en relación con la existencia de sistemas que no podían ser descritos de acuerdo con leyes causales fijas y universales. Esta apreciación, quizás demasiado evidente en la actualidad, constituiría un importante cuestionamiento al paradigma clásico de la física, ubicado en la lógica causal y el determinismo racional, anclados en los principios de necesidad y orden en el universo. El punto clave de sus observaciones se centró en las Leyes de la Termodinámica, asumidas como modelo general de las ciencias a partir de la inflexión *energética* de la física clásica (Ibáñez, 1986: 51).<sup>1</sup> La termodinámica asume que, en un sistema cerrado, la suma energética es la misma en un momento inicial que en el terminal (principio de conservación), y que, en ese mismo sistema cerrado, la probabilidad de que la entropía decrezca es nula (principio de entropía). Como se menciona líneas arriba, según este último enunciado (generalizado como Segunda Ley de la Termodinámica), con el paso del tiempo los sistemas tienden a desorganizarse, perder orden, degradarse y descomponerse e indiferenciarse. En el universo integrado sólo por materia y energía la entropía es, por tanto, una función siempre creciente en la naturaleza. Conduce a los sistemas cerrados hacia la indiferenciación y el caos.<sup>2</sup>

Una aportación importante de la cibernética es integrar a la información en adición a la materia y la energía, como elemento original del propio universo, pues con ello permite abordar la competencia antientrópica de ciertos sistemas. Gregory Bateson, antropólogo constructivista coetáneo de Von Foerster, y uno de los científicos pioneros en el estudio y explicación de fenómenos sociales desde la perspectiva cibernética, sintetiza al respecto: “algo que no sucede (es decir, de lo que no se puede decir nada desde el punto de vista material y energético) puede

<sup>1</sup> Al exponer el tema sobre la “Supeditación de la organización teórica de las ciencias a las necesidades prácticas del capital en cada momento”, Ibáñez describe la relación de cada fase del modo de producción capitalista con un modelo general de la ciencia en el siguiente orden: protocapitalismo-física mecánica; capitalismo de producción/acumulación-termodinámica; capitalismo de consumo-lingüística y teoría de la información. Recuérdese también que la física clásica se centraba en el estudio de la materia, la termodinámica en el estudio de la energía –y la materia– y la cibernética (recogiendo principios de la física relativista y cuanticista) en el estudio de la información –y de la materia y la energía–.

<sup>2</sup> “Entropía” es un término acuñado por Clausius, que se usa como generalización de la Segunda Ley de la Termodinámica. En términos sencillos, puede describirse como una “medida del grado de desorden en una combinación dada de elementos dispares en un conjunto cerrado” (Moles et al., 1975: 262). Para Heinz von Foerster (Von Foerster, 1991: 113), el término correcto debería ser “utropía” (“ou”, prefijo de negación y “trope”, cambiar; en griego: no-cambio); la corrección, según este autor, no obedece a un prurito perfeccionista, sino a que la imprecisión del término ha sido causa de error y confusión.





ser un evento desde el punto de vista de la información. Es la distancia que va desde la física a la cibernética" (Von Foerster, 1991: 21).<sup>3</sup>

### La inflexión cibernética de segundo orden: fundamentos

En 1958 Von Foerster propuso un nuevo enfoque de la cibernética con base en el interés, más que por *diseñar* máquinas heterorganizadas, por *entender* las máquinas no creadas por el hombre, sino presentes en la naturaleza, las cuales tienen capacidades auto-organizadoras: los sistemas vivos y los sistemas sociales están dotados de cualidades para enfrentar y revertir exitosamente las tendencias físicas a la degradación continua e irreversible, alcanzando estados de mayor organización y complejidad. Así, nociones centrales de la primera cibernética (circularidad, información, retroalimentación, regulación) se aplicaron al estudio y comprensión de los sistemas biológicos y sociales, pero no fueron suficientes para explicar la competencia auto-organizacional de dichos sistemas. La cibernética de segundo orden o *segunda cibernética* aporta dos nociones iniciales centrales para la comprensión de este fenómeno: *autonomía*, es decir, se trata de sistemas capaces de cerrarse sobre sí mismos (clausura organizacional: actúan y se rigen mediante su propia normatividad operativa); y *autorreferencia*: operación lógica a través de la cual un fenómeno se toma a sí mismo como objeto referente, produciendo información, es decir, avanzando hacia estadios más complejos de organización. En los sistemas vivos, sociales y, por supuesto, en el ser humano, *autonomía* y *autorreferencia* evidencian el papel activo del sujeto en la integración de las observaciones y construcciones perceptivas que cada sistema realiza sobre sí y sobre su entorno, con arreglo a sus propias capacidades, limitaciones y cualidades tanto físicas como cognitivas para relacionarse con su medio, es decir, para *observar*.

Si en el marco de la primera cibernética la observación sirve para hacer descripciones sobre una y *única* realidad considerada como dada, externa e independiente del observador, la segunda cibernética propone un giro epistemológico radical: centrar el interés en la *comprensión* de los sistemas que observan, ya no en la *descripción* o *explicación* de los sistemas observados. En virtud de las peculiares características físico-perceptivas y condiciones psico-cognitivas que cada sujeto observador posee, aún entre los de una misma especie y reconociendo, por una parte, que a mayor evolución *filogenética* mayores capacidades para establecer distinciones y grados

<sup>3</sup> La referencia aparece en el comentario previo que el compilador Marcelo Pakman hace a los artículos de Von Foerster reunidos en la obra de referencia.



de libertad, y, por otra, la deriva *ontogenética* de cada individuo, particularmente diversificada en el ser humano, la posibilidad de una percepción objetiva y uniforme de y homóloga a la realidad se desvanece: “el sujeto observador no es alguien que describe el sistema tal cual, desde afuera, sino alguien que co-construye al sistema del que él también es participante” (Von Foerster, 1991: 26).

Cada observador es un conformador de una realidad; la cuestión fundamental en la segunda cibernética no es describir y explicar los fenómenos y sus objetos, sino tratar de comprender cómo es que el observador conoce y cuál es la naturaleza de ese conocimiento, es decir, tratar de explicar al observador en sí mismo. Pierde interés también indagar cómo programar una máquina para que sea capaz de adecuar sus comportamientos y asegurar el logro de un fin que, además, no es predeterminado por ella misma, sino decidido desde fuera, para concentrarse en aquellos sistemas capaces de modificar no sólo en forma autónoma y autorreferencial sus comportamientos, sino también de replantear y reorientar creativamente sus finalidades, propósitos y objetivos sin ser heterodirigidos. Esto es particularmente observable en los seres humanos y sus sistemas sociales. Gracias a la segunda cibernética sabemos que la filogénesis de los órdenes que históricamente y evolutivamente se han concatenado para dar origen a sistemas de mayor complejidad (desde las reacciones químicas que originan las enzimas, y éstas a su vez los órdenes genético, celular, endocrino, nervioso, encefálico y mental) se caracteriza por apartarse cada vez más de las estabilidades y equilibrios resultantes de la total entropía (Blank-Cereijido y Cereijido, 2002: 17-41). Esto es inherente al fenómeno de lo orgánico vivo: para su organización, es decir, para revertir la entropía, requiere *información*, por la cual no sólo conserva la forma, sino genera reestructuraciones y nuevos arreglos sistémicos: el problema a discutir es cómo los organismos vivos pueden alcanzar niveles de organización cada vez más complejos y, simultáneamente, cada vez más alejados de equilibrios y estabilidades sin perder identidad.

La información es aquello que posibilita que un agregado de elementos se constituya orgánicamente (se *organice*) y devenga en un conjunto elemental capaz de oponerse al desorden espontáneo del universo mediante el establecimiento de funciones definidas y estructuradas. Por así decirlo, la información *anula* la entropía: “La característica primaria de la información es la de crear, controlar u *organizar* la energía material” (Wilden, 1979: 57). De ahí que Shannon, siguiendo a Hartley,<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Es a R.W. Hartley, ingeniero e investigador norteamericano dedicado al desarrollo de los telégrafos, a quien se atribuye el primer esbozo importante en la teoría matemática de las comunicaciones y la información, relacionadas con la capacidad del *canal*, tomando el concepto de información como “medida de la reducción de la incertidumbre que puede haber a propósito de una parte del universo” (Moles, 1975: 374).



haya intuido la fórmula de la información como recíproca de la correspondiente a la entropía, invirtiendo el sentido de la función (Moles, 1975: 374). De esta forma, quedaron establecidas ciertas bases para construir una línea de estudio dedicada precisamente al tipo de sistemas que devienen en organismos capaces de revertirla, tendencia general del universo a degradarse, según el principio de entropía.

### **El giro epistemológico: nociones generales sobre el constructivismo desde la perspectiva cibernética de segundo orden**

El orden mental humano es capaz de hacer descripciones sobre la realidad por el recurso a lenguajes. Para la ciencia occidental clásica, los sentidos perceptivos proporcionan imágenes de la realidad homólogas a los objetos, propiciadas por ellos mismos; es decir, nuestros sentidos y los procesamientos *cognitivos* de la percepción por recurso al lenguaje permiten conocer las cualidades del objeto, la realidad en sí y tal cual son (*reproducen* la realidad). En contraste, para la segunda cibernética es el sujeto observador quien *produce* una realidad en función de las cualidades, peculiaridades y restricciones tanto de nuestros sentidos como de nuestra mente. Se desvanece así la idea *pasiva* de que el conocimiento consiste en *descubrir* y *elucidar* la realidad en favor de una noción *activa*, en cuanto a que el conocimiento producido por la actividad perceptiva, mental y descriptiva (lingüística) se ocupa más de *inventar* una (o diversas) realidad (es). Es por ello que la segunda cibernética, al virar el interés de la ciencia de *qué conocemos a quién conoce*, al ocuparse de cómo explicar las explicaciones y la descripción de las descripciones del observador desde el observador mismo, deviene en una epistemología no limitada, como la clásica, a la elucidación de la (supuesta, sabemos ahora) estructura ontológica de la realidad, es decir, amplificada hacia la reflexión del conocimiento del conocimiento; o, en palabras de Von Foerster, una *cibernética de la cibernética*, una cibernética aplicable a lo social humano por virtud de la ineludible condición del observador de ser considerado y considerarse también como integrante y participante de lo observado y de su propia observación. En esto consiste, a grandes trazos, la inflexión general de la segunda cibernética, la cual se sistematiza como epistemología del paradigma constructivista.

El constructivismo se funda en la incorporación de la producción conceptual surgida de la segunda cibernética. Se concentra en el examen de conceptos indiscutidos en el ámbito de la ciencia clásica: *realidad*, *verdad* y *objetividad*: la segunda cibernética concluye que no tenemos acceso a la realidad *real* ni la podemos re-producir; ni tampoco la verdad, como pretendida fidelidad e identidad de la descripción con su referente, es siempre y para siempre *verdadera*. Algo semejante



ocurre con la *objetividad*, la cual implica la escisión del sujeto respecto a sus observaciones, con el fin de no *contaminar* las descripciones con sus emociones, dada su condición de *sujeto*. Por tanto, lo que consideramos como *realidad* no es algo que está dado y se descubre de una vez y para siempre, sino un *constructo* integrado individual y socialmente por recurso al lenguaje, y, por tanto, determinado por las limitaciones tanto del sujeto como del contexto social que, a su vez, lo *sujeta*, y las propias del lenguaje, a través del cual adquiere y valida su condición de sujeto.

Un punto axial del constructivismo es la crítica al realismo ingenuo, que asume la posibilidad de conocer las cosas tal cual son en sí, noción que para la ciencia clásica se sintetiza en el principio de objetividad, según el cual las propiedades y cualidades del observador no deben entrar en la descripción de sus observaciones; se exige, pues, una estricta separación del sujeto observador respecto al objeto observado, excluyendo todo rastro de la personalidad, opiniones, creencias y sentimientos en sus descripciones explicativas, es decir, la *subjetividad* del sujeto, aquello que lo constituye como persona, lo cual implica que el científico, para considerarse tal, debe renunciar a su condición de *sujeto*, despersonalizarse, para así legitimar la objetividad de su conocimiento. Evidencia de ello es la exigencia en la redacción que se pretende científica, de eliminar la escritura en singular de primera persona (obturar el yo: *digo, pienso, asumo, planteo*, etc.) y describir en estilo y objeto indirecto (se *dice, piensa, asume, plantea*, etc.), previa separación del observador respecto a lo observado. Para Von Foerster, estas condiciones son absurdas, puesto que “si las propiedades del observador son eliminadas (observar, describir), entonces no queda nada: ni observación ni descripción” (Von Foerster, 1995). El giro cognitivo es radical: se propone trasponer el criterio cognoscitivo desde la exploración de las propiedades observadas como si residieran en los objetos, hacia la exploración de las mismas propiedades como residentes en el *observador*. Para el constructivismo, la pregunta clave no es sobre las cualidades de lo observado, sino sobre las cualidades del *observador*, resultando inaceptable que el conocer y el *saber* sean imágenes o representaciones referenciales y fieles a la realidad, sin sufrir una transformación por las propiedades físicas, cognitivas, emotivas, contextuales y biográficas del observador. Las representaciones que el observador hace sobre su entorno están necesariamente determinadas y modeladas por dichas cualidades, de tal manera que resulta inviable seguir aceptando que el conocimiento sobre los objetos se *introyecta* desde el mundo exterior; más bien, es la razón la que construye no la realidad como tal, sino la que produce y asume el observador. La *asociación* entre realidad y conciencia no es transmitida mediante los sentidos tal como se supone es dada o se desprende desde los objetos: es *construida* por la actividad objetivadora del sujeto. Así, según el constructivismo, el conocimiento no puede considerarse como imagen o representación del mundo, independiente del sujeto que observa



y describe. El conocimiento deja de ser considerado como un proceso de *descubrimiento* sobre las propiedades de la realidad, para asumirse, desde el constructivismo, como un proceso de *producción* de representaciones que generan a la realidad en la mente del observador. Evidencia de ello es, por ejemplo, que dos sujetos no aprehenden igual ni hacen descripciones iguales de un mismo fenómeno; o, dicho de otra manera, su conocimiento puede adecuarse, pero no coincidir. Ejemplifica también al respecto la evolución histórica del conocimiento científico, en la cual, tal como explica Thomas Kuhn (1971), nuevos paradigmas científicos sustituyen a anteriores, por lo que los atributos de *ciencia última, completa o pura* resultan, desde el criterio constructivista, un empeño imposible.

El germen de la perspectiva constructivista se encuentra tanto en las así llamadas ciencias *duras* como en la filosofía. En cuanto a la física, arranca en el relativismo planteado por Einstein: la observación de y las representaciones sobre los objetos, dependen de la posición y el marco de referencia del observador. Posteriormente, del *Teorema de incompletitud* (Kurt Gödel), según el cual una teoría no puede ser *consistente* (no contener contradicciones) y *completa* (responder a todas las preguntas) al mismo tiempo, así como de los *Principios de incertidumbre* (Werner Heisenberg): las observaciones no dejan *intactos* a sus referentes, es decir, no es posible hacer observaciones sin afectar lo observado, por tanto, la *incerteza* de la observación es absoluta; y de *indeterminación*: no es posible observar y *determinar* al mismo tiempo la ubicación (estática: *posición*) y la velocidad (dinámica: *movimiento*) de un objeto, además de que a mayor precisión en la posición, menor determinación del movimiento y trayectoria del objeto (y viceversa). Estas consideraciones suponen un cuestionamiento central a la visión determinística, lineal y causal de la mecánica clásica (Newton), para la que era posible especificar todos los estados futuros de cualquier fenómeno de la naturaleza una vez conocidas las posiciones y explicadas las funciones de sus partes (posibilidad de la total *certidumbre* en la ciencia).

En cuanto a la raíz filosófica de la perspectiva constructivista, Paul Watzlawick señala varias aportaciones: desde la posición temprana de Jenófanes (*si un hombre logra representarse el mundo como es, ese hombre no puede reconocer la coincidencia*) hasta el concepto de *asociación* acuñado por Kant, quien la define como un tipo de representación que *no es dada por los objetos, sólo puede ser realizada por los sujetos*, y es a partir de ella que el individuo “construye conceptos y redes de conceptos. Todo lo que [...] consideramos integrado y podemos atribuirle una ‘estructura’, es un producto de nuestra propia y característica capacidad de representación” (Watzlawick y Krieg, 1994: 23). En este trayecto filosófico inspirador del constructivismo, Watzlawick destaca también a Vico (“las cosas con las que amueblamos el mundo de nuestra experiencia, han sido construidas por nosotros mismos”)



y Escoto (“... el intelecto produce desde sí y en su razón, en la que presente y predispone todas las cosas que desea hacer”). A su vez, los biólogos cognitivistas Humberto Maturana y Francisco Varela, en sintonía con el pensamiento de Von Foerster, consideran la posición constructivista como una *vía intermedia* entre los extremos *representacional* (objetivista) y *solipsista* (idealista):

En esta vía intermedia, lo que encontramos es la regularidad del mundo que experimentamos en cada momento, pero sin ningún punto de referencia independiente de nosotros que nos garantice la estabilidad absoluta que le quisiéramos asignar a nuestras descripciones [...]. Nuestro mundo [...] siempre será precisamente esa mezcla de regularidad y mutabilidad [...] (de) continua recursividad (Maturana y Varela, 1990: 205).

El giro epistemológico que plantea el constructivismo es fundamental: pasa de la *posibilidad* de un saber en teoría completo, cierto, preciso y total, a un conocimiento basado en el cálculo de *probabilidades* y, por ende, en la imposibilidad de superar márgenes de error en las propias teorías. A diferencia de la posición objetivista y determinista de la perspectiva clásica, en la que el sujeto se separa (*debe separarse*) de sus observaciones y descripciones, el enfoque constructivista, al incluir al observador, implica una doble responsabilidad para éste: reconocer la incerteza de sus observaciones y dar cuenta de ello en sus descripciones. De esta forma, el propósito clásico hacia la *ciencia última* queda como un empeño irreproachable, pero vano. La idea de una *realidad externa* se desvanece ante el surgimiento de *realidades* producidas internamente y determinadas por el lenguaje. Ante la posible deriva de *realidades*, se impone el dique sociocultural que otorga validez a *una* realidad que sea consistente en sí misma y con el contexto político.

## Comunicación, constructivismo y segunda cibernética

La integración categorial de la cibernética de segundo orden y su articulación epistemológica en el paradigma constructivista tienen alcances determinantes en el estudio y la comprensión de la comunicación. Von Foerster no pasó por alto esto al dedicar una parte fundamental de su obra a la integración de una Teoría de la Comunicación a través del prisma constructivista, así como amplios y profundos espacios a fenómenos correlativos a la comunicación: la *información* y el *lenguaje*. Ya Norbert Wiener no había sido ajeno al hecho de que el modelo general que proporcionaba la cibernética fuese aplicado al análisis de organismos vivos y sociales, si bien su interés básico se orientaba hacia las *máquinas*. Comunicación, información



y lenguaje son elementos clave de los sistemas sociales, y ya desde su primera inflexión la cibernética ofrecía una perspectiva que contó con el entusiasmo de antropólogos, sociólogos, economistas y psicólogos, en tanto que proporcionaba un modelo general, un punto de encuentro entre áreas del conocimiento tradicionalmente parceladas y excluyentes entre sí por la tendencia positivista dominante. Wiener se expresó sobre la importancia de la comunicación en estos términos:

Una de las direcciones del trabajo [de la Cibernética] concierne a la importancia de la noción y la técnica de la comunicación en el sistema social. Es ciertamente verdad que el sistema social es una organización como la individual, que ambos están limitados por el sistema de comunicación y que existe una dinámica en la que los procesos circulares de la naturaleza [...] juegan una parte importante (Wiener, 1981: 58).

En este orden de ideas, debemos a Von Foerster una propuesta epistemológicamente original y sólida para el estudio científico de la comunicación. Protagonista central en la consolidación de la cibernética, crítico frontal de los fundamentos teóricos y metodológicos de la ciencia clásica, iniciador del paradigma constructivista, impulsor lúcido de las ciencias de la computación y poseedor de un pensamiento responsable, comprometido ética y políticamente, como hemos ya apuntado, la producción científica de Von Foerster abarcó y resulta de interés para prácticamente todas las ramas del saber humano. Ahora bien, respecto a la comunicación, “uno de los conceptos más apreciados de nuestra cultura”, pero al mismo tiempo altamente “contaminado y contaminante” del dominio lingüístico, consideró la necesidad de:

[...] examinar las conceptualizaciones erróneas que se han infiltrado en casi todos los dominios de la teoría de la comunicación. Ya estén enraizadas en la lingüística, la semántica, la sociología, la fisiología, las matemáticas, etc., en la mayoría de estos campos se utilizan metáforas si no falsas, al menos desorientadoras y que, en ciertas circunstancias, pueden llegar a ser políticamente peligrosas (Von Foerster, 1980: 19).

De inicio, Von Foerster desmonta la generalizada definición de comunicación como *intercambio de información*. Reprocha a científicos prestigiados e influyentes —tales como Claude Shannon, Louis Brillouin y Abraham Moles, en obras como *Teoría matemática de la comunicación* (Shannon), *Ciencia y teoría de la información* (Brillouin) y *Teoría de la información y percepción estética* (Moles)— haber popularizado y consolidado la errónea conceptualización de la comunicación como intercambio



de información, dado que todos plantean un error básico y trascendente: confundir *información* con *señal*. Von Foerster considera que estos autores en realidad no se concentran en la información y la comunicación, sino en las *señales* y en cómo lograr que éstas sean transmitidas con fidelidad y de manera segura a través de canales poco confiables.

Si los principios de la termodinámica son pertinentes para sistemas cerrados y estáticos, la cibernética ofrece una perspectiva de estudio para los sistemas abiertos y dinámicos, aquellos que mantienen algún tipo de *intercambio* con otro(s) sistema(s) y su entorno inmediato y general. Justamente esta capacidad de intercambio es lo que permite al sistema conservar su forma frente a las asechanzas desequilibrantes externas, contrarrestar la entropía y mantener constante tanto su relación con el medio circundante como su organización interna. Esta noción está muy vinculada al concepto de *homeostasis*, término acuñado por el fisiólogo inglés W. B. Cannon y que designa la tendencia de un organismo a mantener constante el estado de su medio ambiente y a actuar sobre él con el fin de corregir las variaciones accidentales que pueda tener: “homeostasis es una propiedad de los organismos orientada a mantener la estabilidad, bien dentro de sus propias fronteras, bien en el entorno inmediato que les rodea. Para esto se sirve de los *mensajes* que recibe del mundo exterior; a fin de establecer una acción reguladora de éste según cierto esquema acción-reacción”.<sup>5</sup>

He enfatizado los términos *intercambio* y *mensajes* del párrafo anterior, con el propósito de resaltar las operaciones y mecanismos reductores de entropía que requieren los elementos del sistema para orientar sus funciones de auto-organización. Nótese que no se dice que lo que se intercambia sea *información*. Este proceso de intercambio requiere una cualidad relacional entre los elementos de un sistema, que garantice un comportamiento coherente ante sucesos que impliquen riesgo de inestabilidad. La operación relacional que posibilita el intercambio de señales no parte de las cuales los sistemas y sus elementos desarrollan procesos informacionales se identifica como *comunicación*. La información que cada sistema

<sup>5</sup> Cannon, W. B., *The Wisdom of Body*, citado en Moles, A. et al. (1975: 334). Esta noción relativa a las operaciones y mecanismos equilibradores que desarrollan sistemas y organismos para contrarrestar o diferir su degradación ha sido objeto de diversas inflexiones analíticas en lo que va del siglo; entre las que recordamos está el esquema acción/reacción en circuitos de mando de Hermann Schmidt (generalizado como *feed-back*: el *output* –fenómeno terminal– se superpone al *input* –fenómeno de entrada–, formando un bucle o circuito constante de acción-reacción), la Teoría de la Disonancia Cognoscitiva de Leon Festinger y el esquema general de adaptación enunciado por Jean Piaget (las operaciones de asimilación/acomodación). En conjunto, dichas operaciones y mecanismos se conocen como *regulación*.





produce sirve para orientar acciones y operaciones tendentes a estabilizar la organización del sistema. En estas reflexiones puede apreciarse, a muy grandes rasgos, la distinción conceptual que desde su origen tienen los conceptos de *información* y *comunicación*. De esta forma podemos especificar sucintamente la especificidad heurística de estos conceptos: la *información* es algo que produce internamente un sistema dado, que le permite regular y modificar sus grados de organización (elemento cuya operativización sirve para orientar la selección entre un conjunto de opciones); la *comunicación* es la operación relacional mediante la cual se difunden e intercambian señales a las que los operadores participantes en el proceso (observadores) atribuirán pertinencia informativa (interacción que dota a los componentes del sistema de las cualidades necesarias para realizar las operaciones pertinentes —decisiones, elecciones, distinciones—, que garantizan el mantenimiento y la optimización de la organización). Por tanto, los sistemas y sus elementos no *comunican* información: *intercambian* señales. La información es, según estas bases conceptuales que teóricos como Heinz von Foerster, Humberto Maturana y Francisco Varela fincan en el marco del paradigma constructivista, *incomunicable* (Von Foerster, 1991; Maturana y Varela, 1990).

Tanto los sistemas vivientes como los sistemas sociales poseen, como condición para ser tales, cualidades auto-organizadoras no sólo útiles para conservar niveles estables de orden, sino capaces de incrementar y complejizar sus niveles de organización (*producen* información). Los organismos vivos, el humano y sus sociedades, no son sistemas en equilibrio, dado que se ven constante y dinámicamente afectados por diversas, y muchas veces impredecibles, perturbaciones, como se constata en fenómenos tales como la morbilidad física o los desórdenes sociales. Mantienen una dinámica de relaciones de intercambio tanto interno como con sus entornos, igualmente sometidos a la inexorable degradación entrópica, y sin embargo muestran cualidades de re y auto-organización. Von Foerster explica este fenómeno a partir de una aportación original, constituida ya como una de sus principales categorías científicas: el *principio de orden por el ruido*. Plantea la pregunta: ¿de dónde y cómo un sistema (un organismo vivo, la sociedad) obtiene *orden* y además es capaz de incrementarlo o producir nuevos órdenes de mayor complejidad? Según este principio, los sistemas auto-organizadores son capaces de seleccionar elementos útiles no sólo desde órdenes anteriores, sino también desde desórdenes (ruido) tanto internos como del entorno. La atención se centra entonces en los conceptos de *aprendizaje* y *conocimiento*, dispositivos a través de los cuales el sistema genera nuevas pautas, construye nuevas opciones y aumenta su complejidad organizacional. Esta nueva inflexión cibernética se ocupará entonces no ya del estudio sobre la *información* en sí misma, sino de cómo los sistemas la producen y utilizan.



A partir de este giro epistemológico, diversos científicos y pensadores han construido nuevos paradigmas surgidos de la crítica a los principios y nociones de la cibernética clásica, introduciendo relaciones epistémicas que distinguen los sistemas vivos (biológicos, sociales, psíquicos) de otros sistemas generales. La sociedad, por ejemplo, no está constituida por partículas, sino por sujetos; la primera cibernética no desarrolló categorías que hicieran esta distinción, otorgando a los sujetos el mismo estatuto de los objetos. Asimismo, la primera cibernética operaba en un paradigma de *control* orientado a *prevenir* cambios en el sistema y *reducir* sus opciones probabilísticas (principio de orden por el orden: se restringen las elecciones y las alternativas); la nueva cibernética opera en un paradigma de *aprendizaje* orientado a propiciar cambios en el sistema, *ampliando* las opciones futuras. A todo aquello que es considerado en la inflexión clásica como *ruido* o *desorden*, en la cibernética de segundo orden se le reconoce un potencial organizativo y ordenador en niveles cada vez más complejos; Von Foerster lo sintetiza en su conocido *imperativo ético*: “*actúa siempre de modo que se incremente el número de alternativas*” (Von Foerster, 1990: 112). Esto implica un vuelco total respecto a la primera cibernética, que considera al sistema social en homología a los sistemas generales: organizacionalmente *abiertos* a la influencia de otros sistemas, e informacionalmente *cerrados*: no producen información, sólo son capaces de producir acciones con un repertorio mínimo de opciones cuyas reglas tienden a la invariabilidad en el marco de un orden preexistente y trascendente. Desde esta perspectiva, la sociedad es percibida como un sistema con tendencia al orden, al equilibrio, a la estabilización y orientación sobre estados futuros, determinada por fuera del propio sistema. Como puede apreciarse, se trata una noción con implicaciones políticas muy compatible con el manejo del poder en la sociedad humana.

En contraste, la segunda cibernética considera a la sociedad en un sentido inverso: organizacionalmente *cerrada* (capaz de ejercer auto-organización dentro de sus propios límites, mediante procesos complejos de interacción entre sus propios elementos) e informacionalmente *abierto* (capaz de crear, producir, ampliar e incluso transgredir el repertorio de opciones informadas en el interior del sistema). En la sociedad no se opera con la información bajo el imperativo de protocolos establecidos de baja probabilidad variable. Se opera con información por recurso a la cognición. La visión sustancialista que sobre la información se tiene en la ciencia clásica es refutada por Von Foerster como un caso deliberado de confusión semántica y patológica, al cuestionar cómo “esa pobre cosa es, hoy en día, *procesada, almacenada, cortada*, etcétera, como si fuera carne para hamburguesas” (Von Foerster, 1991: 60). Ejemplifica con los así llamados *sistemas de almacenamiento y recuperación de información*, tan en boga en bibliotecas, centros de información y documentación, y aun las propias *memorias* de los sistemas de cómputo, al considerar que “dichos sis-



temas no almacenan información, lo que almacenan son libros, cintas, microfichas u otros documentos recuperables que, cuando son mirados por una mente humana, pueden dar lugar a la deseada información" (Von Foerster, 1991: 60).

Efectivamente, por provocador o inaceptable que parezca, un libro, un noticiario televisivo, una base de datos, un disco duro o unidades electrónicas de almacenamiento masivo (USB, CD, DVD), no contienen ni, mucho menos, *procesan* información. Almacenan *señales*, las cuales al ser reproducidas y captadas por un observador competente, conocedor de la estructura y funcionamiento de los lenguajes y códigos utilizados, pueden hacer eventualmente personas informadas. Dado que los propios lenguajes son una construcción, puesto que no se descubren sino que se *inventan* y posteriormente se *eligen*, toda descripción, por objetivo que se precie de ser el observador, está mediada por una invención subjetiva, lo cual aplica también a los lenguajes naturales como, por ejemplo, los idiomas. No es posible, por tanto, considerar las descripciones de los objetos como si fuesen portadoras neutrales o inocuas de las propiedades que se asume residen en los objetos; son *construidas por y residen* en el observador a partir de y con fundamento en la mediación lingüística.

En línea con Von Foerster, Francisco Varela señala, contra la idea generalmente aceptada de que el conocimiento está basado en la información, que ésta es producto de la actividad cognitiva propia de cada sujeto, lo cual sugiere que el repertorio informativo dentro de la sociedad es muy poco predecible, tiende a la complejidad, es inaprehensible por series estadísticas y continuamente generativo:

[...cuestiono] la difundida idea de que el conocimiento está relacionado con el procesamiento de información [...] La información es semejante a un moderno florigisto que intenta explicar la estructura del conocimiento apoyándose en un orden de cosas preexistente. El pivote de la cognición es precisamente su capacidad de explicar la significación y las regularidades; la información no debe aparecer como un orden intrínseco sino como un orden emergente de las actividades cognitivas mismas (Varela, 1990: 14-15).

La anterior reflexión de Varela confirma uno de los argumentos clave para una epistemología de la comunicación desde la perspectiva cibernética de segundo orden: el imperativo de no confundir *información* con *señal*. La información no es algo que esté dado, que sea exterior a los sujetos y que éstos recojan del medio como si del alimento, el aire o el calor se tratara. La información es resultado de un trabajo cognitivo a través del cual las señales adquieren sentido para un observador. Desde la perspectiva del paradigma clásico, que define la comunicación como intercambio de información, cualquier soporte en el que hayan sido impresos y/o registrados



mensajes *transporta* información, de tal forma que dos eventuales perceptores del mismo soporte obtendrían la misma información. Esto no es así. Pensemos, por ejemplo, en un libro de *Medicina interna* que tienen en sus manos dos sujetos; uno de ellos es médico y el otro no. Según la concepción clásica que se tiene sobre la comunicación, ambos sujetos reciben la misma información, pero esto a todas luces no ocurre: el médico se *informará* de manera muy distinta respecto al otro sujeto. Incluso si el segundo sujeto fuera también médico, aun con la misma especialidad que el primero, nunca ambos se informarían igual por el solo hecho de leer o percibir el mismo mensaje. Y aún más: si el primero lee el mismo mensaje meses o años después, tampoco extraerá la misma información que la primera vez, puesto que él, como sujeto, habrá cambiado: lo *nuevo* no surge *de y en* el mensaje, sino *de y en* el lector (observador). Es también el caso de los mensajes que circulan en los medios de *formación* o *condicionamiento* de masas (que no de *información* o *comunicación*), particularmente en el periodismo, con su pretendido compromiso objetivista, imparcial, veraz, neutro y referencial (*la verdad está en los hechos*, reza el lema del noticiario de la segunda cadena televisiva privada más grande de México); ocurre lo mismo porque no existen dos actividades cognitivas idénticas, lo cual aplica tanto a emisores como a receptores.

En un trabajo clave para entender la construcción teórica de la comunicación, Von Foerster (1991: 63) explica la comunicación a partir, primero, de la capacidad del organismo para formarse una representación de sí mismo y de otro organismo (autoconciencia), así como de las relaciones que el propio organismo integra entre ambas representaciones; y, segundo, de las interacciones que desarrolla con otros organismos también capaces de autoconciencia, con la finalidad de mantener la integridad del propio organismo. Estas operaciones sólo son posibles en el dominio del *lenguaje*, dispositivo representacional mediante el cual el sujeto realiza distinciones y designaciones para constituir una realidad en su mente. Hemos referido ya al neurofisiólogo chileno Humberto Maturana, muy cercano al pensamiento foersteriano, quien lo explica así: “[...] la razón aparece como la distinción por un observador de las coherencias operacionales que constituyen su discurso lingüístico en una descripción o una explicación [...]. Las coherencias operacionales del observador que constituyen la razón son coherencias operacionales del observador en su praxis de vivir en el lenguaje” (Maturana, 2011: 45).

Consecuente con el fundamento wittgensteiniano sobre el lenguaje (*los límites del pensamiento son los límites del lenguaje; nada que no exista en el lenguaje puede ser pensado*), así como con la perspectiva constructivista foersteriana, Maturana añade: “Nosotros, seres humanos, acontecemos en el lenguaje. Y acontecemos en éste como el tipo de sistema viviente que somos. No tenemos ninguna posibilidad de referirnos a nosotros mismos o a cualquier cosa fuera del lenguaje [...] La



operación de referencia existe sólo en el lenguaje [...] Es esencial para entender al observador como ser humano" (Maturana, 2011: 50).

El lenguaje es, por tanto, un constructo general que estabiliza a través de interacciones intersubjetivas un conjunto sistematizado de representaciones (señales, símbolos) que devienen signos solamente por la apropiación y asimilación (aprendizaje) que desde su propia actividad mental constituyen los sujetos, dotándolos de competencias cognitivas para atribuir significado y hacer *informadas* las cadenas de representaciones y descripciones que los sujetos producen y actualizan en sus interacciones lingüísticas. La acción social es, por tanto, *lenguaje en acción*. Von Foerster apuntala estos razonamientos estableciendo que, así como la *realidad* no existe fuera de la actividad objetivadora de los sujetos observadores, el lenguaje tampoco es un *a priori*; es decir, los objetos representacionales (los *comunicables*: señales, signos, símbolos, palabras, mensajes) no se pueden considerar ontológicamente como dados, esto es, independientes *del* y externos *al* sujeto: "Esto es así porque si una 'teoría de la comunicación' contuviera, primariamente, comunicables, no sería una teoría sino una *tecnología* de la comunicación que da por garantizada la comunicación [...] La actividad nerviosa de un organismo no puede ser compartida por otro organismo [...] Esto sugiere que, en verdad, nada es (no puede ser) 'comunicado' " (Von Foerster, 1991: 74).

Con lo anterior, se supera, de forma razonada, el simplismo objetivista y reduccionista de gran parte de las teorías y modelos vulgares de la comunicación, que la confunden con *transmisión* o, todavía más erróneamente, con *transporte*. La información y el conocimiento ni se transmiten ni se transportan: son emergencias de la actividad cognitiva operada por el sistema nervioso de cada sujeto, con sus peculiaridades, características, limitaciones, cualidades, emociones, capacidades y competencias particulares. No existen procesos que produzcan réplicas o reproducciones ontogenéticas que generen sujetos *iguales*: "tu actividad nerviosa es tu actividad nerviosa y por lo tanto no es la mía" (Von Foerster, 1991: 189). Von Foerster no es ajeno a las implicaciones políticas, económicas y sociales que subyacen en estas reflexiones. Con lucidez, lamentó la inflexión sustancialista y cosificadora que sobre la comunicación, la información y el conocimiento se ha cincelado desde los dominios teórico-prácticos sustentados por el capitalismo posindustrial de consumo, que los convierte en simples *mercaderías*. La cuestión, siguiendo a Von Foerster, no es solamente hacer más centros educativos, instalar nuevos espacios de investigación, producir más libros, generar más centros de documentación, abrir más bases de datos y enciclopedias electrónicas y sitios virtuales de conocimiento e información de dominio público, disponibles a través de la red *internet*. El sistema educativo, por ejemplo, yerra al constituirse predominantemente en un dispositivo social *distribuidor* y *difusor* de "conocimiento" e "información", en lugar de fomentar procesos



constructivistas activos y dinámicos para la estimular la creatividad e impulsar la *producción* de conocimiento e información por parte del sujeto y la sociedad: “Se trata solamente de percibir nuestras conferencias, libros, diapositivas y películas, etcétera, no como *información* sino como *vehículos* de información potencial. [El problema] es encontrar en qué contexto pueden estas cosas ser vistas como para que puedan crear en los que las perciben nuevas distinciones, pensamientos y acciones” (Von Foerster, 1991: 189).

### **Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC) desde una perspectiva constructivista crítica**

En el marco de las tecnologías de información y comunicación de base computacional, las cosas no han sido diferentes. Actualmente, es patente la irreversible transición desde la llamada *comunicación de masas* hacia la *comunicación telemática*<sup>6</sup> como modalidad dominante de comunicación pública. Esta transformación de la comunicación pública institucionalizada plantea ajustes y recomposiciones en las formas dominantes de organización y control social. La fase monopólica del poder y la economía en la llamada *era de la globalización*, tendente a la *reproducción* social (redundante), topa con una modalidad de comunicación reticular y horizontal proclive a la *producción* comunicativa. Si consideramos que en la modalidad telemática de comunicación pública la computadora o los teléfonos móviles son unidades de emisión-recepción (nodos interconectados a la trama de red informática mundial) que cada vez cuentan con más usuarios, es importante reflexionar sobre las modificaciones en el tipo de relación sujeto-objeto (operador humano-*hardware* y *software*) en la modalidad telemática:

En la Galaxia Gutenberg el modelo es un lector ante un libro (observador ante un medio): el lector (modelo de sujeto) ocupa un punto *exterior* a la página que lee en

<sup>6</sup> El término “telemática” fue acuñado por Simon Nora y Alain Minc (1981) a partir de la combinación de los conceptos “telecomunicaciones” e “informática”. La *comunicación telemática* se caracteriza primordialmente por constituir una modalidad de intercambio potencialmente informativo, establecido a través de sistemas de redes (interconexiones) y unidades de emisión-recepción (nodos), en cuyo interior se almacenan y circulan datos a los que se tienen acceso y disponibilidad mediante sistemas electrónicos de interacción remota (computadoras, teléfonos celulares, tabletas, etc.). A diferencia de la comunicación de masas o de *difusión*, cuya emisión es abierta, radiada y su recepción aleatoria, en la modalidad de comunicación telemática las señales se *gestionan*: su circulación, canalizada a través de sistemas de redes y conexiones punto a punto, depende de la solicitud expresa y voluntaria de los operadores comunicativos.



el libro (o al mensaje que ve en tv: modelo del objeto). El sujeto está *separado* del objeto (presupuesto de objetividad) [...] en la Aldea Global electrónica, el modelo es un operador ante una computadora. El operador (modelo de sujeto) ocupa un puesto *interior* en el circuito de computación (modelo del objeto). El sujeto está *dentro* del objeto (presupuesto de reflexividad) y el objeto experimenta una complicación (Ibáñez, 1990: 7).

Lo anterior significa que los que ahora son usuarios *contempladores* de la comunicación pública en la modalidad telemática pueden, también, ser *operadores*. En esta calidad intervienen activamente en el proceso y adquieren un margen de autonomía que potencialmente desestructura al sistema dominante de producción e intercambio comunicativo. Tal supuesto contravendría, en todo caso, la razón funcional del sistema en su conjunto, que es la de *reproducir*, mas no *transformar*, las relaciones y postulados que aseguran la reproducción del propio sistema. Es precisamente en este contexto donde se vislumbra una profunda contradicción entre el ajuste de las relaciones sociales respecto a las formas institucionalizadas de comunicación. Ahora bien, lo importante es observar los mecanismos de *mediación* que las formaciones sociales dominantes disponen para asegurar el ajuste entre los profundos cambios que operan actualmente en el sistema de comunicación a través de las así llamadas *redes sociales* y sus repercusiones en el sistema y formación social.

La *telemática* implica un uso integrado y flexible de todos los servicios y sistemas informáticos y para el de intercambio de señales. Los núcleos instrumentales de esta integración son dispositivos informáticos de uso individual, tales como la computadora personal, los teléfonos móviles e híbridos como las *tabletas*; todos ellos dispositivos que procesan cualquier actividad telemática prácticamente desde cualquier lugar en el que se encuentre el usuario: trabajo, consultas sobre la más amplia gama de datos imaginable, entretenimiento *a medida* (programas y filmes de todo el mundo accesibles a través de *podcasts* y cinetecas virtuales de paga), gestiones administrativas y bancarias, educación y capacitación en línea, compras, reservas de boletos, juegos, seguir transmisiones de radio y televisión convencionales en línea, etc. La modalidad telemática de comunicación social parece no tener límites y es, hoy por hoy, un elemento clave en la configuración de la convivencia social de nuestro presente.

Por lo anterior, cuando de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC's) se trata, observamos que opera una suerte de encantamiento y fascinación instrumental —por lo que los artefactos *hacen*— que opaca la reflexión a través de la cual el instrumento puede articularse a ciertos fines y necesidades —lo que *podemos* y *debemos hacer* con los artefactos—. Todo ello en el marco de la crisis entre



las relaciones Tecnología/Naturaleza (la Naturaleza expoliada y menoscabada por la acción tecnológica) y Tecnología/Sociedad (la contraproductividad de la acción tecnológica en detrimento del individuo y su sociedad). Estas crisis se debaten en la dicotomía *bueno-malo* de la tecnología respecto al hombre y su entorno, lo cual ha llevado la discusión al terreno valorativo-axiológico de una ética sobre la tecnología. Es decir, los alcances de los esquemas morales y deónticos con que cuenta el individuo en sociedad están rebasados por las posibilidades de una acción tecnológica vertiginosa fuera de nuestro control. De ahí los enormes debates y distorsiones valorativas que generan realizaciones en el campo de la biotecnología, ingeniería genética, clonación, crionización, *vientres de alquiler*, hijos de padres ya fallecidos, etc. o de las propias TIC's: exacerbación del libre flujo de datos (la doctrina del *free flow*), disolución tanto del espacio privado como de la confidencialidad, superposición de la experiencia vicaria sobre la experiencia real, catabolismo informativo por exceso y pérdida del sentido, etcétera.

El capitalismo industrial fetichiza y enajena una cualidad externa primigenia del sujeto, el trabajo, cuya capacidad energética (fuerza de trabajo) se traduce en bienes materiales (mercancías); el valor de uso (intrínseco) cede ante el valor de cambio (simbólico). El dispositivo artificial que consuma el desplazamiento y sustitución de la fuerza de trabajo es la máquina-herramienta mecánica. A su vez, en la actual etapa del capitalismo monopólico posindustrial se tiene como premisa fetichizar y enajenar una cualidad interna primigenia del sujeto: el conocimiento, cuyo fundamento productivo es la información y cuya circulación depende de procesos comunicativos. Al valor de cambio se impone el valor-signo (simbólico-imaginario). El dispositivo artificial que consuma el desplazamiento y sustitución de los procesos de conocimiento e información humanos es la computadora. Según Von Foerster, la legitimidad de esta operación ha sido posible porque al considerar cosificadamente la información, como si fuera una "sustancia" concreta y exterior al sujeto, se ha borrado el hecho de que la información es un *proceso* que requiere el concurso activo de complejas competencias cognitivas por parte del sujeto:

Los procesos primordiales y más característicos del hombre y, de hecho, de cualquier organismo, a saber; la "información" y el "conocimiento", son ahora insistentemente considerados como mercaderías, es decir, como sustancias. Información es, por supuesto, el proceso a través del cual se adquiere conocimiento, y conocimiento es el conjunto de procesos que integran las experiencias pasadas y presentes para conformar nuevas actividades, ya sea como una actividad nerviosa internamente percibida como pensamiento y voluntad, o externamente perceptible como lenguaje y movimiento (Von Foerster, 1991: 189).





¿Dónde está, pues, la información? Una respuesta trivial a esta pregunta indicaría que en los periódicos, en la televisión, en los noticiarios, en los bancos de datos o, actualmente, en la *nube* informática. ¿Y el conocimiento? Pues en los libros, en la escuela, en las bibliotecas... al menos así nos lo han hecho creer siempre; sin embargo, esto no es así. Son (pueden ser) *vehículos* de información y conocimiento *potenciales*. Para Von Foerster, en este punto se ha consolidado una grave confusión del *símbolo* con el *objeto*. Una cosa son la información y el conocimiento (símbolo) y otra un libro o una biblioteca (objeto):

Esta confusión presenta a la biblioteca como un depósito de conocimiento y de información. Sin embargo, una biblioteca no puede almacenar conocimiento e información, sino tan sólo documentos [...] Cuando la gente usa esos materiales se vuelven entendidos e informados. Borroneando esta distinción, conocimiento e información pueden aparecer como si fueran mercaderías, a saber, la emergente "industria del conocimiento", "los procesadores de información" (Von Foerster, 1991: 123).

Debemos insistir en que la información y el conocimiento son posibles solamente a través de complejos procesos cognitivos que se dan en cada sujeto. Son actividades que nadie ni nada pueden hacer por nosotros. Son procesos "autopoieticos", recursivos, generativos, creativos, capaces de producir información (neg-entropía) a partir de percepciones internas sobre señales y estímulos medioambientales: "Lo que es peculiar [en los seres vivos] es que su organización es tal que su único producto es sí mismos, donde no hay separación entre productor y producto. El ser y el hacer de una unidad autopoietica son inseparables, y esto constituye su modo específico de organización" (Maturana y Varela, 1990: 90).

La asombrosa *antropomorfización* de la máquina a lo largo de la historia tecnológica de la humanidad ha pasado del símil mecánico-dinámico del aparato músculo-esquelético del cuerpo humano (cuyo máximo avance se ha logrado con la sofisticada maquinaria de la fase superior del capitalismo industrial), predominante en el siglo pasado, al símil cognitivo de la inteligencia humana (en cuyo máximo avance trabajan conjuntamente, desde hace tres décadas, la industria microelectrónica y el gobierno japoneses, cuyo resultado, la *computadora inteligente*, marcará, se dice, la cúspide del desarrollo posindustrial en el modo capitalista). En efecto, así como la máquina mecánica sustituye y amplifica el músculo, el mito posindustrial ha sugerido, por analogía, que la máquina informática sustituye y amplifica al cerebro.

El símil antropomórfico no queda ahí. En nuestros días, a causa del uso y abuso de una terminología que, como la utilizada en informática, induce a error, se ha establecido que las computadoras tienen *memoria*, son *amigables*, procesan infor-



mación, juegan y se comunican (intercambian información) con nosotros (y entre ellas!). Los *sistemas expertos* además piensan, resuelven problemas, aprenden, enseñan, etc.; y por si faltase algo, la computadora *inteligente* hará todo esto y además *conversará*, hará compañía a los solitarios y será campeona mundial de ajedrez. Evidentemente, se trata de mitos arraigados y asumidos de tal forma que se dan por hechos, sirven de soporte ideológico a un discurso establecido en el contexto posindustrial y circulan en textos científicos y académicos sin reparar en su ambigüedad semántica. Lo cierto es que, hasta ahora, las computadoras no tienen las cualidades mencionadas ni son capaces de hacer nada de eso. Simplemente porque no piensan, no son inteligentes (tampoco *tontas*) ni son conscientes o inconscientes de lo que hacen; son incapaces de autorreproducirse, no sueñan, no dudan, no mienten y no aman a nadie. El *summum* de esta equívoca antropomorfización es el mistificado empeño de la *inteligencia artificial* (IA). El prometedor futuro anunciado por la IA es inescrupulosamente fantasioso y engañoso. Para el comunicólogo español Vicente Romano: “la IA es antes que nada una ideología que se define como el estudio de las facultades mentales mediante el empleo de modelos de cálculo. Pero los propios investigadores de IA afirman que su meta final, imitar a un ser humano o a un animal, está aún muy lejos” (Romano, 1994:). Cita las palabras de un experto en IA, David Parnas, para quien “el primer concepto que habría que eliminar es el de inteligencia artificial”, en virtud de lo equívoco, exagerado e hiperbólico que resulta (Romano, 1994: 128).

Es un hecho que las máquinas dotadas de IA trabajarán con asombrosa eficacia con datos computables, algorítmicos y cuantitativos propios de la racionalidad determinística causal lineal de la racionalidad occidental, pero está en duda que sean capaces de realizar operaciones alternativas para la construcción de información y conocimiento, tales como el holismo y las visiones totalizadoras, así como las lógicas de complementariedad, reflexividad y recursividad, que bajo el prisma de la racionalidad occidental corresponden más bien a formas de pensamiento mítico-mágico no racional y acientífico. La IA no es sino un eslabón más del proceso de antropomorfización y mistificación que desde la perspectiva racional instrumental se ha construido en torno a los sistemas computacionales. Von Foerster (1991: 56) advirtió sobre los inconvenientes de esta proclividad de la especie humana al “proyectar nuestra propia imagen sobre objetos o funciones de objetos del mundo exterior”. En el caso de las computadoras, precisa Von Foerster, la antropomorfización se dirige hacia la inteligencia humana, es decir, se refiere a ciertas capacidades de los ordenadores que se identifican con habilidades del pensamiento. Lo que en un principio era una forma metafórica para referirse al funcionamiento de las computadoras como máquinas capaces de *resolver problemas*, *procesar información*, operar con *memoria* y poseer *inteligencia*, se convierte en un problema de graves



consecuencias cuando los ingenieros “comenzaron a creer que esas funciones mentales [...] estaban residiendo en esas máquinas”, al mismo tiempo que los biólogos “comenzaron a creer que algunas operaciones de las máquinas que, desafortunadamente, llevaban los nombres de ciertos procesos mentales, eran realmente isomorfismos funcionales de esas operaciones” (Von Foerster, 1991: 59-60).

Se dice, por ejemplo, que las computadoras tienen *memoria* —medida en capacidad de *bits*—, o que un disco duro puede “guardar tantos megas de *información*”. Se asume que el funcionamiento y operatividad de estas “memorias” es similar al del cerebro humano (o, peor todavía, que el cerebro humano funciona como memoria de computadora). Ambos tipos de “memoria” ñla humana y la computacionalñ son totalmente distintos. En primer lugar, la memoria humana no es una actualización o recuperación precisa, completa y exacta de datos. Von Foerster arguye con ironía que cuando alguien le pregunta: “¿qué desayunó usted ayer?”, y él responde, por ejemplo, “huevos fritos”, es incapaz de *recuperar* los huevos fritos y mostrarlos a su interlocutor. Eso es justamente lo que hacen las computadoras: guardan señales depositadas y recuperables en su exacta forma y contenido completo ante un *input* dado. Igual que cuando se guarda en la cochera un auto, cervezas en el congelador, granos en un silo, mas no por ello asumimos que el frigorífico, el silo o un garaje tengan memoria.

La memoria no es sólo recuperación: es, también, transformación. No almacena ni reproduce automáticamente la experiencia, sino que la transforma a partir de una serie de mediaciones cognitivas también modeladas y delimitadas por el lenguaje. Está constituida por lo que suele llamarse *recuerdos*. Un recuerdo nunca es una recuperación exacta, completa y aislable: es parcial, incompleto e integral; tiene *significado* de acuerdo con la interrelación cognitiva del sujeto y *sentido* según las pautas antropológicas e ideológicas del medio social donde ese sujeto se halla inserto; depende de estados de ánimo y es *asociativo* (la memoria o un recuerdo no *surgen* o *emergen* ante la presencia de un mismo estímulo siempre, en forma automática y programada: puede inhibirse o surgir ante estímulos muy diversos y *asociados*):

Las memorias de experiencias pasadas no reproducen las causas de esas experiencias sino que ñcambiando los dominios cualitativosñ transforman, a través de un conjunto de procesos complejos, estas experiencias en expresiones lingüísticas u otras formas de conducta simbólica o intencional. [...] Es claro que la ‘memoria’ de un ordenador no tiene, ni intentó nunca tener, nada que ver con tales transformaciones (Von Foerster, 1991: 59).



Paradójicamente, los excesos de la antropomorfización condujeron a su justo opuesto: la *mecanomorfización*, consistente en la atribución de procesos observados en las máquinas al cerebro humano: "los conceptos relacionados con programas de ingeniería de ordenadores fueron retroproyectados sobre el funcionamiento cerebral y, ¡rápidamente!, supimos cómo funcionaba la mente" (Von Foerster, 1991: 131). Por lo pronto, sabemos que aun las computadoras más potentes están lejos de desarrollar capacidades inherentes, por ejemplo, la creación artística. Estrictamente, no existe computadora que pueda pensar.

En conclusión: desde la perspectiva constructivista y bajo el enfoque de la segunda cibernética, las computadoras no tienen memoria ni procesan o gestionan información: sus pretendidas memorias son sólo depósitos de *señales*. Lo que uno espera de la memoria de una computadora es lo mismo que de un armario, de un banco o de una bodega: que lo que en ellas se guarde pueda ser recuperado en sus condiciones originales, sea ropa, dinero o frutas. Lo mismo puede decirse de una biblioteca e incluso de los ya también míticos *bancos de datos* o *bancos de información*; guardan libros o señales mas no información. De acuerdo con Von Foerster, las confusiones semánticas que hemos descrito no son ingenuas y mucho menos inocuas. Si tomamos en cuenta que tanto nuestra percepción, nuestras relaciones sociales y nuestro conocimiento del mundo están mediados por el lenguaje, las derivaciones epistemológicas, políticas y socioeconómicas de todo este trastocamiento de términos son de especial importancia en los siguientes órdenes:

- *Epistemológico*, en tanto que las teorías clásicas tanto de la información como de la comunicación se han construido sobre atribuciones equívocas de conceptos clave, como ya hemos visto.
- *Político*, porque la exteriorización, cosificación y fetichización de procesos cognitivos, tales como el conocimiento y la información, llevan al terreno del *poder* la libertad, la disponibilidad y la accesibilidad de la información y el conocimiento. Al confundir el acopio de señales y datos con los procesos propios de información y conocimiento, se reproduce el error de no distinguir señal e información.
- *Socioeconómico*, porque la fetichización y concomitante mercantilización de mensajes y señales disfrazados de información y conocimiento son un destacado refuerzo para la reproducción acumulativa del modo capitalista, saturado y sensiblemente copado en su inflexión industrial.

Variaciones técnicas en las relaciones de producción (sustitución de instrumentos de trabajo, nuevos oficios y profesiones) y recomposiciones de clase que de ninguna manera afectan la estructura jerárquica y hegemónica de los dominantes



sobre los dominados (la emergencia y consolidación de una nueva clase *instruida* o *tecnocracia* como protagonista privilegiada del poder político y económico) son tomadas como indicadores “revolucionarios” cuando en realidad son elementos reforzadores del predominio del capital en la sociedad de clases. Las argumentaciones de carácter epistemológico, político y socioeconómico expuestas apuntan hacia un tema concreto: la evidencia de que no hay ninguna razón para calificar de “revolucionaria” la actual reconversión comunicativa del capitalismo monopolístico posindustrial. A la luz de las reflexiones aquí expuestas es válido recalcar que uno de los principales pilares de dicha reconversión, el conglomerado de dispositivos técnicos genéricamente conocido como Nuevas Tecnologías de la Información y Comunicación (NTIC), ha sufrido eso que Von Foerster llama “contaminación semántica”: se trata solamente de innovaciones técnicas para la *codificación* y *transmisión* de señales y mensajes. Una vez que la acuñación de un término para identificar algo se ha consolidado, es muy difícil sustituirlo, aun si induce a error o es equívoco e inaplicable; de cualquier forma, es más correcto denominar a este conjunto de dispositivos como *Tecnologías de Codificación y Transmisión* (TCT), sencillamente porque eso es lo que son, y no lo que por una desviación conceptual e ideológica se pretende que sean.

Esta cuestión es clave si se toma en cuenta que en la actual etapa monopolística del capitalismo la *información* es considerada como el recurso fundamental de la riqueza, el progreso, el desarrollo y el avance tanto individual como social. La *comunicación* sería el proceso de distribución, reparto, disposición y acceso de los datos y señales que potencialmente pueden producir *información*, siempre y cuando haya observadores capacitados y competentes para ello. A este respecto, lo que realmente se produce, distribuye, atesora, comercializa, procesa y gestiona en el capitalismo posindustrial, a través de los inconmensurables dispositivos de almacenamiento y redes de circulación, son *señales* y *datos*, mas no *información*. Lo que circula en los medios y redes de *transmisión* (que no de *comunicación*), y lo que se almacena en los *bancos de información* no es información: insistimos, se trata únicamente de señales y soportes de señales (lo mismo da que sea el libro tradicional que *Wikipedia*). El significado, el sentido, la interpretación, la relevancia, la capacidad de organizar funciones autogenerativas y neguentrópicas por parte del organismo vivo, todo ello a partir de la percepción de dichas señales, son operaciones desde las cuales puede hablarse de procesos de información y conocimiento. La información no está ahí afuera, en el medio ambiente: es resultado de la capacidad cognitiva que desarrollan los organismos vivos.

El conjunto de competencias informativas que desarrolla cualquier ser con capacidad auto-organizacional y auto-generativa (autopoiesis) se engloba en el concepto de *computación*. No obstante, como resultado de la “patología semántica”



a que nos hemos referido, este término se aplica exclusivamente a las máquinas *informáticas* y se refiere básicamente a operaciones algorítmicas y de cálculo. *Computación* es una noción más general que involucra la cualidad que tienen los seres vivos no sólo para generar y conservar su organización interna, sino también para evolucionar hacia formas más complejas y completas de organización que interactúan con su entorno. Hoy se sabe que esta cualidad permite a los seres vivos generar orden, organización y complejidad no sólo a partir de la información, sino también a partir de elementos considerados desde la perspectiva clásica como perturbadores y nocivos: el *ruido* y el *desorden*.<sup>7</sup>

Siguiendo a Von Foerster, *computación* se refiere a “todas las operaciones (no necesariamente numéricas) que transforman, modifican, reordenan, ordenan, etcétera, símbolos (en el sentido ‘abstracto’) o sus manifestaciones físicas (en el sentido ‘concreto’)” (1991: 66-67). Las así llamadas *computadoras* constituyen una *metáfora mecánica* de esta operatividad en un primer orden, al poder sincronizar correlaciones entre señales eléctricas circulantes en un dispositivo electrónico (*microcircuito*) y su procesamiento ordenado con arreglo a un programa o *lenguaje*, lo cual se externaliza mediante representaciones y descripciones. La diferencia con los seres vivos es que éstos, y particularmente en forma compleja en el ser humano por el recurso al lenguaje articulado, *computan* auto-organizacionalmente: “un organismo viviente es un relacionador de tercer orden que computa las relaciones que mantienen la integridad del organismo” (Von Foerster, 1991: 73).

En la actual configuración del funcionamiento y operatividad de la modalidad telemática como forma institucionalizada de comunicación pública, en la cual la red mundializada (*World Wide Web*) y el dispositivo central de transmisión (*Internet*) predominan y aceleradamente desplazan a los medios de comunicación pública tradicionales (prensa, radio, televisión), la construcción teórica de Von Foerster adquiere gran relevancia. Si la televisión se constituyó en el *médium mediorum* dominante en la segunda mitad del siglo pasado (absorbió las funcionalidades de medios precedentes: prensa, fotografía, cine, radio y asimiló la representación de espectáculos públicos diversos, tales como el teatro, conciertos y eventos deportivos), *Internet*, hoy por hoy, ha hecho lo mismo, con la característica diferencial de que prácticamente cualquier integrante de la red es potencialmente un emisor que puede colocar productos comunicativos disponibles en forma abierta y lograr audiencias sin fronteras, aparentemente libres de censura y en cantidades millonarias. Ingenua o interesadamente, se considera que el entramado de estas tecnologías de

<sup>7</sup> Para una descripción más amplia sobre el proceso de computación de los seres vivos y el principio de *orden a partir del ruido*, véanse Dupuy, J. P. (1982) y Morin, E. (1986).



codificación y transmisión impulsa la horizontalidad, la bidireccionalidad o, mejor, la multidireccionalidad de los mensajes, la paridad en los intercambios, en síntesis, la plena liberación y democratización de la información y la comunicación. Siva Vaidhyanathan, estudioso norteamericano del fenómeno Internet y la *World Wide Web* (WWW), recuerda la exultante euforia *tecnofundamentalista* de la revista *Time*, cuando en 2006 justificó así la nominación del Personaje del Año, que recayó en todos los usuarios de Internet:

Ahora, los muchos arrebatan poder a los pocos y se ayudan entre sí, sin remuneración alguna, lo cual no sólo cambiará al mundo, sino también las formas en que el mundo cambia [...] Así que por tomar las riendas de los medios globales, fundar y formular la nueva democracia digital, trabajar gratis y batir a los profesionales en su propio terreno, el Personaje del Año 2006 de *Time* eres tú (Vaidhyanathan, 2012: 85).

Esta inflexión tecnofundamentalista no es nueva. En el contexto de la terciarización de la economía, caracterizada por el predominio del sector de los servicios como generador de riqueza, apoyado en la racionalización de la producción a partir de sistemas de cómputo y procesamiento digital de datos, así como en la preeminencia de intercambios simbólicos (del sistema de circulación de *productos* –valor de uso y cambio–, a la circulación de *marcas* –valor simbólico–), James Martin, ideólogo norteamericano del desarrollismo tecnocrático, pontificaba así a principios de la década de los ochenta del siglo anterior:

Las inmensas riquezas de la tecnología actual nos permiten imaginar un mundo mejor. Ahora es posible construir un mundo sin contaminación, sin la destrucción masiva de la belleza natural, sin trabajos penosos para el hombre, en el que se supriman los modelos destructivos del consumo, en el que se pueda desarrollar la mente humana como nunca antes en la historia, y en el que se puedan perseguir nuevas formas de grandeza (Martin, 1980: 52).

El influyente médico y filósofo francés Henri Laborit, también en la misma década, pregonaba sobre los halagüeños horizontes que las nuevas tecnologías ofrecían a la humanidad, justamente en la clave que Von Foerster tanto criticó: la consideración cosificada y objetual de la información: "... [la información circulante] nunca ha estado mejor fijada, pues las memorias electrónicas son más fieles y más amplias que las memorias humanas y, sobre todo, no están deformadas por las pulsiones hipotalámicas. En otras palabras, es posible que el hombre entre en la era gloriosa



en la que cederá sus funciones nerviosas prehumanas a la máquina" (Bressand y Distler, 1986: 79).

### **Epílogo: la pertinencia epistemológica de las perspectivas constructivista y cibernética de Heinz von Foerster para el estudio de la modalidad telemática de comunicación**

A más de tres décadas de distancia, hay evidencia suficiente de que el optimismo tecnocrático, ideologizado con base en un materialismo vulgar con poco rigor científico y mucho interés político y económico, reactualizado constantemente, ha quedado en entredicho: la economía mundial sufre crisis cíclicas devastadoras, la desigualdad social va en aumento, la pobreza no cede, la acumulación oligopólica de capital privado se agiganta, la violencia y la inseguridad mantienen en la zozobra a grandes sectores de la población mundial, y la naturaleza continúa padeciendo los embates de la contaminación y la depredación territorial, origen de trastornos climáticos y la extinción cotidiana de especies vegetales y animales. En el mundo interconectado de las redes sociales y las crecientes bases de datos de acceso gratuito la ignorancia y el analfabetismo funcional se enseñorean. Tampoco el mercado laboral se salva: subempleo, desempleo, paro, disminución del poder adquisitivo del salario y falta de oportunidades, son fenómenos crecientes aún en los países desarrollados. Paradójicamente, en la sociedad de redes, en la que las facilidades de interacción remota se han intensificado y abaratado, la sensación de soledad, la incomunicación, el aislamiento y, en general, la ruptura del tejido social, con su carga de neurosis, psicosis, violencia e insolidaridad, van en aumento. Tampoco la salud física sale bien librada en la sociedad informatizada: la inactividad e inmovilidad corporal propiciada por el abuso de los artilugios informáticos ha originado un género de morbilidad caracterizado por la obesidad y padecimientos cardíacos, así como trastornos nerviosos y alimentarios severos, acentuadamente entre niños y jóvenes.

La realidad es que, en lo fundamental, el desarrollo de las redes sociales y la sociedad tecnoinformática no sólo *no* ha fomentado cambios sustanciales en las relaciones sociales de producción ni en las relaciones de poder; lejos de ello, ha acompañado y apuntalado una concentración monopólica tanto de los bienes de producción como de capitales. Tampoco la pretendida *democratización* de la información y del conocimiento es una realidad: en primer lugar porque, como ya se ha señalado, no es información lo que almacenan las bases de datos o lo que circula en la red de redes: la acumulación de señales no nos hace más cultos ni más sabios. El poseer una biblioteca con miles de volúmenes y no leerlos o no ser capaces de





construir información a través de sus contenidos, es equivalente a tener acceso y disponibilidad de la gigantesca masa de datos que se almacena en los grandes centros de documentación digitalizada y carecer de criterios, habilidades y aptitudes cognitivas para producir información y construir conocimiento relevante, significativo y sensato.

La anticipación teórica foersteriana respecto a la información y la comunicación en la actualidad puede contrastarse empíricamente en el hito más significativo de la modalidad telemática como forma dominante de comunicación social: la irrupción de Google, empresa líder del sector tecnoinformático relacionado con intercambio y transmisión de datos y productos comunicativos, misma que en poco más de una década de operaciones ha logrado constituirse en una de las tres marcas más valiosas del mundo. La materia prima sobre la que se ha construido este imperio es precisamente la deformación de base que Von Foerster denunció en la construcción teórica clásica de la comunicación: confundir *señal* con *información*.

La misión oficialmente declarada de Google es *organizar la información del mundo y volverla universalmente accesible*. Sin embargo, el negocio prioritario de esta empresa es estrictamente publicitario y comercial: obtiene y procesa datos personales que, explícita o implícitamente, los usuarios introducen cuando recurren a los servicios del conglomerado telemático de esta empresa, destacadamente en el correo electrónico (*Gmail*), el portal de búsqueda (*Google*) y el servicio de video *YouTube*. En su ya citada obra, Siva Vaidhyanathan (2012: 37), aun sin hacer referencia a Von Foerster, coincide con él en cuanto a que, finalmente, está claro que los *buscadores de información* (*Google, Yahoo, Bing, Safari, etc.*) no entienden el significado y, mucho menos, el sentido de las solicitudes que hacen los usuarios: "son meros instrumentos de navegación: señalan". Los operadores de la sociedad informatizada, y marcadamente la gigantesca transnacional *Google*, están embarcados en el proyecto de una lógica de búsqueda y disposición informativa que interprete, de acuerdo con las propiedades y características del lenguaje natural, pero tratando de eliminar las imprecisiones y ambigüedades inherentes a él. Esta pretensión, explica Vaidhyanathan, se conoce como *búsqueda semántica*, y su lógica consiste en que el dispositivo de búsqueda "entienda los patrones del habla humana" a través de la combinación de "análisis estadísticos complejos" y la generación de "algoritmos capaces de hacer búsquedas de lenguaje natural" (2012: 37).

El empeño por generar un lenguaje perfecto, preciso, exacto y completo que supere y sustituya al lenguaje natural y sus *defectos* (ambigüedad, imprecisión, incompletitud) no es nuevo. El lingüista y semiólogo mexicano Mauricio Beuchot (2004: 61) refiere cómo el filósofo catalán Ramón Llull (Raimundo Lulio) intenta la creación de este ideal en el remotísimo siglo xiii a través de la *ars combinatoria*, una "lógica combinatoria que sirviera para demostrar todo lo que se deseara demos-



trar". Desde entonces, destacadísimos e influyentes pensadores y lingüistas, tales como Gottfried Leibniz, Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein, se vieron seducidos por alcanzar el ideal del *lenguaje perfecto*, en una sucesión que ahora prolonga la corriente tecnofundamentalista, sustrato del entramado económico, político, cultural e ideológico predominante en la sociedad informatizada que, concluye Beuchot, "desembocó en otros tantos fracasos, y sigue todavía sin cumplirse" (2004: 73). Frente a la *lógica combinatoria*, la *matematización del lenguaje* y la *lógica semántica*, la *lógica constructivista* ofrece una perspectiva epistemológicamente lúcida y éticamente comprometida, enfocada en el humano y sus vicisitudes emocionales, creativas, impredecibles, sentimentales, expresivas, errátiles y amorosas, que, al fin y al cabo, preservan lo humano de lo humano y sus necesidades comunicativas. Von Foerster: "[...] resulta obvio para todo el que quiera verlo que nuestra tecnología recorre sin pausa y con total precisión su camino de desintegración cognitiva y de creciente desinterés por los valores humanos" (Von Foerster, 1991: 210).

## Referencias

- Beuchot, Mauricio (2004). *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México: FCE (Breviarios, 513).
- Blank-Cerejido, Fanny y Marcelino Cerejido (2002). *La vida, el tiempo y la muerte*. 3era ed. México: FCE (La Ciencia para Todos, 52).
- Bressand, A. y C. Distler (1986). *El mundo del mañana: Redópolis*. Barcelona: Planeta.
- Dupuy, Jean-Pierre (1982). *Ordres et desordres. Enquete sur un nouveau paradigme*. París: De Seuil.
- Foerster, Heinz von (1980). "Epistemology of communication", en Woodward, K. (ed.), *The Myths of Information: Technology and the Post-industrial Culture*. Madison, WN: Coda Press.
- Foerster, Heinz von (1990). "Construyendo una realidad", en Watzlawick, P. et al., *La realidad inventada*. Buenos Aires: Gedisa.
- Foerster, Heinz von (1991). *Las semillas de la cibernética. Obras escogidas*. Selección de Marcelo Pakman. Barcelona: Gedisa.
- Foerster, Heinz von (1995). "Ethics and second order cybernetics", en *SEHR*, vol. 4, issue 2: *Constructions of the Mind* (en línea). Disponible en <<http://www.stanford.edu/group/SHR/4-2/text/foerster.html>> (consultado el 12 de junio de 2013).
- Ibáñez, Jesús (1986). *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: teoría y práctica*. 2da ed. Madrid: Siglo XXI de España.



- Ibáñez, Jesús (1990). *Nuevos avances en la investigación social de 2° orden*. Barcelona: Anthropos (Suplementos, 22).
- Kuhn, Thomas (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE (Breviarios, 213).
- Martin, James (1980). *La sociedad interconectada*. Madrid: Tecnos.
- Maturana, Humberto (2011). *La objetividad. Un argumento para obligar*. Buenos Aires: Granica.
- Maturana, Humberto y Francisco Varela (1990). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid: Debate.
- Moles, Abraham et al. (1975). *La comunicación y los mass media*. Bilbao: Mensajero (Diccionarios del Saber Moderno).
- Morin, Edgar (1986). *El método: la naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Nora, Simon y Alain Minc (1981). *La informatización de la sociedad*. México: FCE.
- Piñuel Raigada, José Luis (1989). *La expresión. Una introducción a la filosofía de la comunicación*. Madrid: Visor.
- Romano, Vicente (1994). *Desarrollo y progreso*. Madrid: Teide (Ciencias Sociales, 11).
- Varela, Francisco (1990). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona: Gedisa.
- Varela, Francisco (1995). "Heinz von Foerster: thescientist, theman", en *SEHR*, vol. 4, issue 2: *Constructions of Themind* (en línea). Disponible en <<http://www.stanford.edu/group/SHR/4-2/text/varela.html>> (consultado el 14 de junio de 2013).
- Vaidhyathan, Siva (2012). *La googlización de todo (y por qué deberíamos preocuparnos)*. México: Océano.
- Watzlawick, Paul y Peter Krieg (comps.) (1994). *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa.
- Wiener, Norbert (1981). *Cibernética y sociedad*. México: Conacyt.
- Wilden, Anthony (1979). *Sistema y estructura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Woodward, Kathelen (ed.) (1980). *The Myths of Information: Technology and the Post-industrial Cultura*. Madison, WN: Coda Press.



# “Todas las comunicaciones...”, ¿diferencia que no hace la diferencia?

## Una perspectiva desde la Teoría General de los Sistemas Sociales de Niklas Luhmann\*

MARÍA FERNANDA ZÚÑIGA ROCA

### Introducción

En 1992<sup>1</sup> Niklas Luhmann presenta una ponencia donde plantea algunas categorías fundamentales que orientan su crítica hacia la versión moderna del concepto de comunicación –la forma de diferenciación que preveía que la descripción correcta del mundo y de las sociedades se efectuara por una posición que no tuviera competencia, es decir, desde la perspectiva del poder y su influencia–. Dicha postura sostenida por un análisis teórico de gran importancia además planteaba, por un lado, el hecho de que la comunicación es la operación medular de todo sistema social, y, por el otro, la perspectiva –no menos escandalosa– de que ni los individuos ni los sujetos pueden comunicar otorgándole exclusivamente esta capacidad a la comunicación misma. A estos dos principios de la TGSS<sup>2</sup> –mismos que

\* Sociólogo alemán, alumno de Parsons, conocido por sus ensayos dedicados al análisis social derivado de la teoría de sistemas. De entre su obra habría que destacar títulos como *Teoría de la sociedad o sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, *La sociedad de la sociedad*, entre otros.

<sup>1</sup> Niklas Luhmann, 1992, “What is Communication?”. *Communication Theory*, 2(3): 251-259. Este artículo es una versión ligeramente revisada de la ponencia presentada en el simposio de la Internationale Gesellschaft für Systemische Therapie, Heidelberg, 1986. La traducción al inglés es de John Bednarz, Jr. La traducción al español es de Marco Ornelas.

<sup>2</sup> En 1950 Ludwig von Bertalanffy planteó la teoría general de sistemas como una metateoría cuyo principio era establecer las reglas generales de operación y su aplicación, también general, a cualquier sistema y en cualquier nivel de la realidad. Durante las décadas siguientes, se fueron sumando a este esfuerzo teórico otras perspectivas disciplinares: teoría del caos, cibernética de segundo orden, teoría



ya modifican radicalmente la idea tradicional de comunicación— se les suman otros condicionantes teóricos de grandes consecuencias: entender a la comunicación como improbable y negar la metáfora de la transmisión tan generalizada a partir de la difusión de los principios cibernéticos basados en la transmisión de los mensajes entre emisores y receptores no humanos.

El concepto “comunicación”, desde sus orígenes latinos, ha tenido que ver con un rango de significados que van desde: permiso de concesión, la conexión, el intercambio, la circulación, la asociación y la comunidad. Esta perspectiva apunta a una intersubjetiva transmisión de mensajes dentro de un grupo en el que los sujetos interactúan a partir de mensajes transmitidos entre unos y otros. Este desarrollo del concepto “comunicación”—no obstante esfuerzos aislados y desarrollados desde disciplinas como la lingüística, la filosofía o la sociología— se ha sedimentado semánticamente de tal suerte que como lo habíamos conocido era incuestionable, y además: todos saben comunicarse y, por supuesto, todo es comunicación, lo que implicaba una carencia de distinción como principio fundamental de todo proceso cognitivo. Del mismo modo que todo aquello que es dado por hecho (Dios, p.e.), la comunicación y, sobre todo, su ausencia pueden explicar muchos fenómenos o acciones, casi como un *cliché*: las guerras, la democracia, los divorcios, el enamoramiento, el arte; pero es incapaz de explicarse a sí misma y su operar.

Académicamente, y como resultado de esta tradición teórica que ha impregnado la idea de comunicación, los estudiosos y operarios de nuestra disciplina se han preocupado por desarrollar estrategias de emisión cuyos objetivos están orientados por relaciones de poder; por plantear las perspectivas críticas relativas a los efectos del quehacer comunicacional; por centrar a la comunicación en la importancia de su *feedback*, y darle al extraño receptor la capacidad bondadosa de volverse, eventualmente, emisor de mensajes. Todos estos esfuerzos, sin duda fundamentales para el desarrollo y la comprensión social de un fenómeno entendido como “natural”, intrínseco al devenir social, no han considerado a la “comunicación” y su operación tanto concreta como abstracta como un objeto de estudio en sí mismo, particular y responsable del funcionamiento social.

---

de las catástrofes, enriqueciendo y aclarando las reglas generales de operación que daban forma a la teoría general de sistemas. La Teoría General de los Sistemas Sociales (TGSS) de Luhmann reproduce la idea de las reglas generales aplicables a todas las realidades, e incorpora la idea de una metateoría capaz de explicar a la sociedad moderna a través de su operación basal: la comunicación. Para ello incorporó y resignificó una serie de principios multidisciplinarios (lingüística, biología, filosofía, hermenéutica, teoría de la información, cibernética) que hacen de su teoría general de los sistemas sociales una teoría sólida, explicable y abarcativa.



La TGSS de Niklas Luhmann, si bien busca explicar a la sociedad, nos permite a los interesados en la disciplina de la comunicación entenderla como una meta-teoría capaz de generar explicaciones y diseñar los modelos constitutivos de toda formación social, y conceptualizar a la misma como la operación que da sentido y origen a aquélla, y no como un proceso resultado del quehacer social. Es decir, la TGSS no plantea a la sociedad como un resultado evolutivo del hombre sino como un resultado evolutivo de la comunicación. Buscar la respuesta a las condiciones, los objetivos, los participantes, las interacciones, los medios, las variables, que posibilitan la comunicación y la formación compleja de los sistemas sociales.

La teoría de sistemas nos presenta una opción abstracta y funcional de comprender a la sociedad como operaciones de comunicación donde las personas no se comunican; sólo la comunicación genera comunicación y puede ser entendida como el conjunto total de operaciones, relaciones, funciones y estructuras presentes en diferentes niveles de la dinámica social (personas, interacciones, sentido, lenguaje, poder, organizaciones, liderazgo, la guerra y cualquier otro, en su relación con los viajes a la luna, la política, la ciencia, el arte, la economía).

La tesis de que la comunicación se autoproduce postula límites claros entre sistema y entorno. La reproducción de comunicación mediante comunicación es algo que se lleva a cabo en la sociedad. Todas las otras condiciones (físicas, químicas, orgánicas, neurofisiológicas y mentales) son condiciones del entorno. Pueden, a través de la sociedad, lograr intercambios en los límites de su propia capacidad de operación. Ningún ser humano es imprescindible para la sociedad. Aunque esto de ningún modo quiere decir que la comunicación sea posible sin que haya conciencia, cerebros irrigados, vida, clima conveniente (Luhmann, 2007: 3).

Todos los días, al levantarnos, nos enfrentamos al primer hecho comunicativo: tener un horario en el cual comenzará nuestra jornada laboral. ¿Qué hace posible ese acuerdo, cómo se llegó a ese resultado? No ponemos en entredicho que es el producto de un proceso evolutivo de referencias relativamente consensuadas que responden a diversos objetivos productivos. Preguntas que no solemos hacernos porque al parecer no relacionamos a la comunicación (dado que el concepto suele venir referido a intercambios entre dos personas en un tiempo presente) con procesos históricos y generalizados, y tampoco solemos preguntarnos por un proceso que aparece como una característica genética de lo humano. Al deshumanizar el concepto para hacer de él una operación sólo social e intentar dar respuesta a cómo es que se da, qué la facilita, qué la reproduce, en qué condiciones y quién participa, es que se explica a la sociedad. La sociedad, desde esta perspectiva, es “todas las comunicaciones posibles” (cfr. Luhmann, 2002: 40), y eso desde nuestra



disciplina es una gran diferencia que, al conceptualizarla, hace la diferencia no sólo para abordar lo social sino también a la misma.

Esta serie de preguntas planteadas en el párrafo anterior serán abordadas en este texto a partir de diversos conceptos propuestos por la teoría: autorreferencia, sentido, observación, sistemas psíquicos, memoria, lenguaje. Todos ellos para acercarnos a nuestro objetivo principal: explicar la posición de la TGSS de Luhmann frente a la comunicación y su mutua relación.

## 1. Los sistemas autorreferentes

Ya en el nivel operativo el sistema de la sociedad se ve obligado a observar su comunicar y en este sentido a autoobservarse. Para eso, primero es suficiente observar su comunicar como acción, es decir, como si fuera un objeto determinado por sí mismo. A partir de allí se desarrolla la distinción autorreferencia/heterorreferencia.

(Luhmann, 2007: 697)

El concepto de autorreferencia es, probablemente, uno de los conceptos más importantes para entender a la comunicación como un sistema operativo clausurado. Es un concepto también que se explica a partir de las conclusiones generales en términos de comunicación humana, que planea la cibernética.

Con autorreferencia se explica el hecho de que no hay información alguna que entre a un sistema sin ser referida por la información que éste contiene previamente. Esta información le permite interpretar selectivamente los nuevos contenidos y realimentarse con aquello que pueda hacer operar, dejando fuera aquella información que considera competencia del entorno (heterorreferencia). Esta diferencia aplica en todos los niveles sistémicos: no hay sistema sin su entorno, uno determina al otro y viceversa, pero con la selectividad de este filtro y de manera contingente –el entorno no puede saber qué sucedió con la información al cruzar el “filtro”, en qué se convirtió y cómo será utilizada– es que el sistema se encuentra clausurado, en el sentido de que ninguna información que se introduce al sistema entra tal cual la produjo el entorno, el sistema genera siempre información nueva, adaptándola a su operación, por eso el entorno sólo irrita a los sistemas y los sistemas operan comunicacionalmente con sus propios referentes.

Para Luhmann existen tres tipos de sistemas autorreferentes: los sistemas biológicos, la vida que opera al autorreproducirse celularmente; los sistemas psíquicos



o la conciencia que opera con ideas; y los sistemas sociales que operan con comunicaciones. Nos centraremos en los dos últimos dado que son los sistemas que requieren un lenguaje y que, por consiguiente, hacen posible la comunicación.

El sistema psíquico, por ejemplo, contiene ideas que proporcionan elementos básicos del sentido. Dichos elementos permiten distinguir entre las irritaciones del entorno y cuáles de ellas han de re-entrar al sistema psíquico para continuar la generación de nuevas ideas, orientando además el rumbo de éstas. Todo aquello que percibimos y que posteriormente entendemos está mediado en gran parte por la información previa convertida en ideas orientadas a partir de distinciones. Estas distinciones son posibles porque los sistemas operan en el *médium* del sentido (cfr. Luhmann, 2007).

El sentido distingue a través de sus tres dimensiones (objetual, social, y temporal) qué ideas merecen o pueden irritar y qué no al sistema. Por ejemplo, para un veterinario los nuevos hallazgos sobre las enfermedades de las cobayas será información valiosa que valdrá la pena introducir al sistema psíquico, mientras que un antropólogo no estará interesado dado que no sabrá siquiera qué es una cobaya.<sup>3</sup> Si la tuviera como mascota se interesaría por ella precisamente como “mascota” y no como un médico veterinario. El sentido es capaz de generar la distinción (mascota-objeto de estudio). Así operan de manera independiente y autorreferente los sistemas a través del sentido, se hacen de información que resulta útil a su sistema para seguirse reproduciendo. Como ya se ha mencionado, nada proveniente del exterior forma parte —como componente— del sistema. A partir de su propia autopoiesis, éste determina, primero, qué se introduce, y segundo, qué se hace con eso que se reintroduce.

Menudo problema es el enfrentarnos con la idea de que ambos sistemas (social y psíquico) se encuentran acoplados estructuralmente. Esto implica que su relación es permanente y se define en términos de todo o nada. Es tan categórico como decir que no es posible que uno exista sin el otro. No tiene sentido hablar de un sistema mal adaptado o en proceso de adaptación, pues el sistema está adaptado (acoplado estructuralmente) a su entorno y existe como sistema autopoietico, o no lo está y ni existe como tal. Con sistema autopoietico nos referimos a aquellos sistemas que en su operar producen aquello con lo que se reproducen. Por ejemplo, los sistemas psíquicos operan con ideas previamente establecidas en el sistema psíquico de cualquier persona, que le dan sentido o permiten la recodificación de aquellas ideas “nuevas” introducidas por irritación al sistema; es decir, sin las ideas

<sup>3</sup> Pequeños mamíferos nativos de Sudamérica que son, actualmente, muy apreciados como mascotas.





(información) previas no se podrá observar y mucho menos comprender las de reciente introducción. Esto implica que toda información que se introduce al sistema requiere una operación previa a partir de las ideas constituyentes de la memoria, reconfigurándola. Estos sistemas se caracterizan, además, por considerarse autónomos o clausurados en su operación, y al mismo tiempo porque requieren mantener su relación de acoplamiento estructural con su entorno, es decir, con los otros sistemas (cfr. Maturana y Varela, 2003: 74).

En el caso de la comunicación, la clausura autorreferencial implica que ésta sólo puede enlazarse a la comunicación y los pensamientos, sólo entre ellos.

Sistemas sociales y sistemas psíquicos se componen de operaciones y estructuras: producen, por tanto, sus comunicaciones y acciones (operaciones y estructuras) a modo de normas, reglas, códigos, personas, etc. Las comunicaciones aparecen como generadoras de axiomas, mientras que a las estructuras las operan dichos axiomas en el mantenimiento de las fronteras o límites del sistema. De lo anterior se infiere la importancia del acoplamiento entre sistema psíquico y sistema social,<sup>4</sup> dado que dicha operación evolutiva los une y, al mismo tiempo, los distingue. De ahí surge la operación constitutiva de la sociedad: la comunicación.

Desde el darwinismo se parte de la idea de una “selección natural” en el entorno, ahí mismo se deposita la garantía de la estabilidad. No todos los sistemas, sino únicamente los bien adaptados, se tienen por estables mientras el entorno no cambie. La función principal de la reestabilización no se toma en cuenta. Esto se modifica cuando se abandona el principio de la selección natural y las teorías de la evolución se reorientan hacia la coevolución de sistemas autopoieticos, acoplados estructuralmente. Entonces son los sistemas mismos los que deben procurarse su estabilidad para poder seguir participando de la evolución. Ahora se necesitan tres funciones o mecanismos evolutivos de los cuales variación y selección designan acontecimientos; mientras que función de reestabilización designa la autoorganización de los sistemas que evolucionan como requisito indispensable para que la variación y la selección sean posibles (Luhmann, 2007: 336).

<sup>4</sup> El sistema biológico también se encuentra acoplado. No obstante su irritación respecto de los otros sistemas, no opera de manera comunicativa, por ello no lo abordaremos de manera directa.



## 2. El sentido

Para los sistemas de sentido, el mundo no es un mecanismo inmenso que produce estado de cosas a partir de otros estados de cosas, y que con ellos determina los propios sistemas. El mundo es más bien un potencial de cosas ilimitado; su información virtual que, no obstante, necesita de sistemas para generar información o, mejor dicho, para darle el sentido de información a ciertas irritaciones seleccionadas.

(Luhmann, 2007: 29)

Cuando nos preguntamos por las condiciones que hacen posible la comunicación, una de las interrogantes naturalmente formulada tiene que ver con aquellos elementos que juegan no sólo como medios de elección y orden, sino como condicionantes intrínsecos de una posibilidad operativa. La TGSS considera a éstos como sistemas de sentido. Éste hace posible su operación y la repercute, realimentándola. El sentido como categoría sistémica posee algunas características a considerar para dimensionar la contribución del concepto a la comprensión de la comunicación:

- a) La complejidad implícita en todo sistema autorreferente se debe en cierto modo a la relación ajustable entre una serie de posibilidades que, al ser seleccionadas, remiten a determinadas intenciones, a su vez seleccionadas de otro cúmulo de posibilidades anteriores que fueron orientadas y que, eventualmente, fueron estabilizadas. Dicha selección es posible a partir del *médium* del sentido: el mecanismo que hace posible que los sistemas reduzcan la complejidad y la orienten. Dicha orientación es capaz de definir aquello que será marcado en relación con objetivos o tematizaciones y aquello que, de momento, quedará fuera de lo marcado —no desechado sino en permanente potencia—. El sentido tiene la función de darle a la información el carácter de su condición. Decir, por ejemplo, que la sociedad es “todas las comunicaciones posibles” plantea desde una postura analítica una aseveración inasequible hasta que el sentido entra en juego marcando posibilidades al ajustarlas a un contexto temático y haciendo a estas informaciones lo suficientemente sorprendentes para ser observadas en vías de seleccionarse y dar pie a una operación de comunicación.
- b) El sentido determina el carácter selectivo de la comunicación, representa la selección como condición previa y autorreferida. Dicha selección no está orientada por una postura axiológica o teleológica, sino por experiencias o vivencias marcadas como tales y entendidas como inventario activo de la memoria. El sentido tiene



la capacidad de actualizarse y reconstituir vivencias, acciones y comunicaciones cuando a éstas se les otorgó, valga la expresión, sentido.

- c) Si bien el sentido reduce la complejidad, es también portador de contingencia: orienta una selección y, al mismo tiempo, aporta la posibilidad de que esa selección fuera otra. La contingencia es aquello que es como es, pero que también podría ser de otra forma. Si esto no se diera, las selecciones no tendrían que hacerse con más información para dar el siguiente paso una nueva selección que realmente sucesivamente al sistema. Esta contingencia siempre es potencia, lo cual implica que todo es mediado por el sentido: lo aceptado y lo negado. Si no se dispusiera de sentido, no seríamos capaces de tomar decisiones congruentes, éstas serían locuaces y azarosas y ¿acaso valiera la pena tomarlas? El sentido es una capacidad del proceso cognitivo humano que implica negar posibilidades: por ejemplo, a partir de la palabra “no” es que se determina una ruta específica de selecciones llevadas a cabo por el sentido. La peculiaridad del médium del sentido es un correlato necesario de la clausura operativa de los sistemas con capacidad de distinguir (Luhmann, 2007: 27).
- d) El sentido está dimensionado por tres elementos: temporal, objetual y social. Desde el tiempo –referido al pasado, presente y futuro–, con esta dimensión queda expresado como una estrategia del presente en tanto pasado y futuro. Son construcciones que no existen más que como posibilidad, pero que orientan el actuar de los sistemas. Su dimensión objetual aparece en el sentido de diferenciación: “Un hombre lo es porque no es un auto”, “el amor es distinto cuando es amor de madre que de amante”. Finalmente, su semántica social o dimensión social queda referida a personas y construcciones sociales (prestigio, aceptación). Toda decisión tomada es mediada por estas tres dimensiones del sentido que operan como apoyo simbólico del decidir.

### 3. La observación

Esta es otra de las categorías sistémicas que contribuyen a que se haga posible la operación comunicativa. Observación y sentido se encuentran mutuamente referidos. Cuando en el apartado anterior se habla de las selecciones ejecutadas por el médium del sentido, se asume que, como resultado de dicha selección, surge de una operación nueva en la que se pueden distinguir diferencias específicas que dan lugar a la construcción simbólica de formas. Dichas distinciones específicas son observaciones. Esta construcción de formas siempre implica un “fondo”, es decir, al construir una forma se determina también lo que no está en ella. Con el abordaje de esta categoría no hay una referencia directa a “ver o a percibir” como lo ha-



ceamos a partir de los sentidos sino a hacerlo con sentido. La distinción específica entre: "amor de madre, amor a la vida, amor de pareja", son formas de observar determinadas por el lenguaje. La observación permite que los pensamientos se centren en algo específico y no en todo. La observación determina la primera distinción entre sistema y entorno.

Como ya se dijo, todo sistema posee una organización y una estructura (Maturana y Varela, 2003): la organización determina las relaciones que tienen que darse para que un objeto sea reconocido por sus características como parte de una clase de objetos, una silla tiene que tener patas y respaldo para serlo, aunque sabemos que hay un sinnúmero de tipos de sillas (de escritorio, de comedor, recibidor, de dentista, silla de ruedas). La estructura, por su parte, comprende no sólo las partes que hacen que algo pertenezca a una clase, sino las relaciones entre estas partes. A partir de la observación es que distinguimos lo que caracteriza a un objeto o sistema de otro. Una silla lo es por sus características y se diferencia claramente de un banco. Pero, para poder determinar las relaciones y diferencias entre estas partes del sistema se requiere una observación de segundo orden. Esta observación supera el empirismo de la observación de primer orden para preguntarse por las condiciones, representaciones, las alteraciones, funcionamiento, consecuencias, implicaciones, señalamientos y diferencias no sólo de lo observado sino las distinciones con las cuales la observación de primer orden distingue o señala algo. "[...] Todos los sistemas funcionales han sido convertidos operativamente a la observación de segundo orden, a la observación de observadores —observación que se refiere a la correspondiente perspectiva interna de cada sistema de la distinción sistema/entorno" (Luhmann, 2007: 113).

#### 4. La comunicación

[...] "Todas las comunicaciones" significa que las comunicaciones tienen un efecto autopoietico en la medida en que su diferencia no hace ninguna diferencia. El hecho de que se comunica no es ninguna sorpresa para la sociedad y, por ende, no es información [...] entonces la sociedad se conforma a partir del plexo de aquellas operaciones que no hacen diferencia alguna en la medida en que hacen diferencia...

(Luhmann, 2007: 65)



Partamos de que toda comunicación está acoplada estructuralmente a la conciencia (sistema psíquico). Sin conciencia la comunicación es imposible y viceversa. La comunicación queda referida en cada operación de manera total a la conciencia tan sólo por el hecho de que únicamente ésta (y no la comunicación) cuenta con percepción sensorial, sin cuyas prestaciones no serían posibles ni las formas orales oral ni escritas de la comunicación (cfr. Luhmann, 2007: 75).

El modelo no pretende dar explicación alguna sobre la génesis, ya sea de la comunicación como tema o de cualquier otro sistema autorreferente, pues para el modelo no hay forma de establecer un comienzo, un origen o una fuente. El acoplamiento entre los sistemas mencionados se ha dado como condición ontológica. No hay así un emisor que la defina, no hay un grupo en el poder que la determine, la comunicación no es de nadie, nadie puede controlarla ni ubicarse un momento de surgimiento. Hay, sin duda, medios capaces de probabilizarla en el sentido de su aceptación; sin embargo, eso no garantiza ni el entendimiento ni la acción subsecuente.

Para Luhmann toda teoría de comunicación que intente explicarla, en principio, no debe ser normativa, es decir, debe preocuparse por describir los procesos de autoproducción primero, de la propia comunicación, y después, de la sociedad, sin contenido ideológico, reivindicativo o disciplinar.

Con el fin de entender dichos procesos de autoproducción, lo primero es dejar de pensarlos como un mecanismo por el que se transmite información, lo que implica que el mensaje y el sujeto que lo construye y/o lo transmite permanezcan inamovibles hasta que el mensaje sea devuelto por el interlocutor.

Para el autor la comunicación, en el sentido de la transmisión, es la herencia de la vieja filosofía europea (jerarquizada, unidireccional y causal) cuyo enfoque presenta a la conciencia como algo accesible a sujetos que participan en el sentido de una mente capaz de hacerse de ganancias cognitivas meramente por asimilación indistinta de la información del entorno. No obstante, todos sabemos que no podemos saber lo que el otro sabe, es decir, las conciencias se encuentran clausuradas, obtienen información del entorno y la reconstruyen internamente. Las conciencias (los sistemas psíquicos) son autopoiéticas y clausuradas operativamente hasta que deciden dar a conocer algo.

Dentro de su propia tradición, a la teoría de sistemas le resulta extravagante la tesis de la clausura del sistema; con la mirada puesta en la ley de entropía, se había constituido en teoría de los sistemas abiertos y, por tanto, neguentrónicos [...]. Por clausura no se entiende aislamiento termodinámico sino únicamente clausura operacional, es decir, las operaciones propias que se posibilitan recursivamente por los resultados de las operaciones propias (Luhmann, 2007: 68).



La crítica al concepto tradicional de comunicación basado en la metáfora de la transmisión implica:

- Que el que transmite, desde el momento en que lleva a cabo dicha acción, no sólo no se desprende de nada, sino que con el solo hecho de decirlo y al darle una intención (acto perlocucionario), ya se convierte él mismo en un receptor activo de lo que "se escucha decir". Es así que en tantas ocasiones inmediatamente después de haber dicho algo se busca corregirlo porque justo no se escuchó como habíamos pensado decirlo. Esto genera un excedente comunicativo no sólo porque el receptor se lo comunicara a alguien más, sin duda de distinta forma e intención, sino porque el mismo emisor se convierte en receptor activo de aquellos planteamientos expuestos. De hecho, como lo plantea Bateson (1965), el fenómeno de la comunicación consiste en la creación de un excedente comunicativo para los interesados. La comunicación, por tanto, posee un efecto multiplicador de la información, ya sea por su propia operación autopoiética o por su acoplamiento estructural con otros sistemas psíquicos.
- Que el modelo de transmisión asume la relativa facilidad de tener conocimientos sobre lo que piensan, saben o sienten aquellos que participan en el proceso. Suponemos que el otro ya sabe ciertas cosas, que su mundo de vida es o debe ser parecido o idéntico al nuestro. No hay nada más equívoco que esto, nosotros mismos cambiamos y pensamos distinto de un momento a otro.
- Que la metáfora de la transmisión se centra fundamentalmente en la emisión del mensaje, como si ahí estuvieran todas sus probabilidades. El emisor es el actor fundamental del proceso y en él recae el éxito o el fracaso de la comunicación. El receptor es, pues, un participante relativamente pasivo y el mensaje llega directa e idénticamente en la forma en la que fue transmitido, por tanto, debe ser recibido e interpretado de la misma manera.

Esta metáfora de la transmisión se valida significativamente hacia finales de los años cuarenta, cuando los ingenieros Shannon y Weaver (1948) diseñan, para la compañía telefónica Bell, un modelo de transmisión que todos conocemos y cuya intención era el desarrollo de un proceso técnico para enviar información. Dicho modelo ha tenido una influencia significativa hasta nuestros días para explicar la forma lineal de transmisión de datos y que fue retomado incluso por la teoría social.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Recuérdese cómo Berlo (1990) aborda a la comunicación a partir de esta conceptualización, dándoles mayor visibilidad al receptor y su emisión.



Posteriormente, Norbert Wiener (1984) introduce a la teoría de la comunicación el concepto de retroalimentación o *feedback*, con el cual emerge la posibilidad de la recursividad. Con el concepto de retroalimentación negativa, cualquier información transmitida puede ser controlada en su efecto entrópico y corregida si surgiera cualquier desviación —como se hace con el timón de un barco, por ejemplo, al tener una ruta establecida—.

Por ejemplo, al manejar un ascensor, no basta abrir la puerta que da al corredor: las órdenes dadas deben coincidir a que el ascensor se encuentre allí cuando abrimos la puerta. El funcionamiento de apertura debe depender de que el ascensor esté en este piso; de lo contrario algo puede haberlo detenido y el pasajero caerá por el pozo. Esta regulación de una máquina de acuerdo con su funcionamiento real y no respecto a lo que se espera de ella se llama retroalimentación y presupone la existencia de sentidos que actúan mediante miembros motrices y que funcionan como elementos que registran una actividad. Estos mecanismos deben frenar la tendencia mecánica hacia la desorganización o, en otras palabras, deben producir una inversión temporal de la dirección normal de entropía (Wiener, 1984: 50, en Burtseva, Tyrsa y Flores Ríos).

Así se pasa de un proceso lineal de la primera cibernética (preocupada por el control para lograr un objetivo) a un proceso circular y redundante (se genera conocimiento y memoria), donde el emisor puede reaccionar ante determinadas desviaciones observadas en la respuesta del receptor. Tanto emisor como receptor comienzan a participar activamente en el proceso. Cuando la expectativa de comunicación coincide con el resultado de manera sistemática, se conforman estructuras (reglas, códigos, etc.) sobre las que opera la autopoiesis. En este mismo sentido, Magoroh Maruyama (1968) aporta la perspectiva de la retroalimentación positiva que conduce a modificar el curso de una comunicación (conversación, artículo, revisión, código), generando cambios o modificaciones en estructuras preestablecidas, mismas que en forma de nuevas selecciones de información darán cauce a la evolución sistémica, generando nuevas ideas o nuevas formas de hacer las cosas. Hoy día aceptamos el matrimonio entre personas del mismo sexo y que las mujeres salgan de sus hogares y participen en la vida productiva, esto sería el resultado de una operación evolutiva de entropías positivas.

Hemos venido abordado algunas categorías teóricas orientadas a configurar las condiciones y presupuestos que hacen posible la operación —base a partir de la cual los sistemas sociales operan—. Estas categorías, entre muchas otras, intentan explicar cómo y en qué condiciones es posible la comunicación. Como en cualquier otro análisis sistémico, vale observar desde la heterorreferencia a la autorreferencia,



o explicar lo que somos a partir de lo que no somos. El modelo de comunicación que sirve a la teoría de sistemas prioriza a la comunicación como improbable precisamente para aclarar las precondiciones que son necesarias para que esta improbabilidad se transforme en probabilidad. No se trata de cualquier presupuesto y de cualquier condición, sino de aquellas de naturaleza social. De ahí que la pregunta: ¿qué fue antes el huevo o la gallina? Aplique de manera idéntica para la relación: sistemas psíquicos, comunicación, sociedad.

“Todas las comunicaciones” incluye además a la comunicación paradójica, es decir, la comunicación que niega decir lo que dice. Puede comunicarse paradójicamente y de ninguna manera “sin sentido” —es decir, de ninguna manera incomprensiblemente = *autopoieticamente* sin efectos. La comunicación paradójica funciona como *operación* aun cuando perturba al observador—, siendo ésta su intención pretendida (Luhmann, 2007: 65).

#### 4.1 La operación de comunicación

¿Qué sucede, en realidad, en este proceso de selección? Luhmann menciona tres elementos que pueden ser seleccionados y que pueden seleccionar al mismo tiempo: toda la comunicación diferencia y sintetiza sus propios componentes, y por ello sólo podemos hablar de comunicación cuando estos tres elementos operan simultáneamente, de tal suerte que la comunicación no es más ni menos que una compleja síntesis de tres selecciones, éstas presentan una selección de posibilidades para la vivencia y para la acción. Habiendo incorporado como vivencia las atribuciones informativas, las comunicaciones en su procesar (no de manera consciente) se orientan por la vivencia y cumplen la función de dar a conocer mediante el cómo y el qué. Le hablaré a un niño, a un joven, a un gran conocedor del tema. La vivencia determina la acción simultánea de las formas y los medios de la acción.

- a) La selección de la información: ésta es producto de un sistema de observación de las operaciones. Se crea a través de la comunicación y nunca es algo que se obtiene de fuera. Para Bateson, *la información es la diferencia que hace la diferencia* (1979: 345), lo cual implica que la información siempre tiene que sorprendernos para así ser seleccionada y poder seleccionar entenderla.<sup>6</sup> La información debe,

<sup>6</sup> Por ello cuando Bateson habla de entropía negativa, habla de pérdida de información, porque son datos que se repiten, de manera incuestionable, y que, por eso, ya no nos sorprenden. Desde la cibernética eso es una pérdida de información, es una información sin gran “valor” comunicativo.





por tanto, ser designada como una distinción que informa sobre la diferencia, pero sólo a partir de la información de la que se dispone como resultado de operaciones previas. En una operación de comunicación la selección de la información implica la selección de datos emplazados simbólicamente que sean relevantes y elegibles, seleccionados por uno u otro de los participantes.

- b) Dar a conocer una expresión previamente seleccionada constituye el segundo elemento de la comunicación. La elocución es dicha selección y puede proceder de una forma u otra, condicionada por el sentido.
- c) La selección de entender –la comprensión– debe considerarse como una diferencia y solamente se puede hablar de una comunicación cuando se entiende la oferta comunicativa. Esto significa que sólo al entender con base en una previa estructura semántica la acción se convierte en punto de partida mínimo para subsecuentes comunicaciones (aceptación, rechazo, memoria, potencia). Por eso se prioriza el final (comprensión) y no la emisión. Si reconozco perfectamente la cara de desacuerdo de mi interlocutor y actúo en consecuencia, generando variaciones en el dar a conocer, su respuesta se convierte en la esperada, pues hubo mayor comprensión en el hecho de haber rectificado el proceso de emisión. La comprensión posee muchas caras, no necesariamente se da una relación directa entre el comprender y el actuar esperado. Puedo comprender que se debe ejercitar el cuerpo y parecerme que es cierto y apropiado, pero eso no significa que lo haga. En el concepto de comunicación no se llega por la recepción ni el rechazo ni otras reacciones sino por las opciones que las habilitan al momento de seleccionar información disponible.

Estas tres selecciones constituyen la operación sistémica del comunicar; no hay comunicación que no registre las tres. El resultado de esta operación no termina, se aplica a sí mismo una y otra vez, constituyendo eventualmente estructuras de sentido.

Para efectos del “éxito” en la comunicación debemos considerar otra selección: aquella orientada por la vivencia, determinada por la acción y auxiliada por los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Para la autopoiesis de la comunicación es decisiva esta última selección –ya que se relaciona con el hecho de aceptarla y llevar a cabo la acción correspondiente, la acción esperada–. En primer lugar, sobre si se toma o se rechaza. La improbabilidad de que sucedan cualquiera de los dos, perfila y motiva su propia operación, una y otra vez, en la búsqueda de este objetivo constitutivo. Cabe mencionar que esto tiene poca relación con la comprensión. De hecho pueden ser sustancialmente contradictorias: *–acepto una comunicación y actúo en consecuencia, justo porque no entiendo cuáles serán las consecuencias propias de esa aceptación–*. No siempre se acepta una comunicación



porque se comprenda el mensaje. Muchas veces dicha aceptación resulta paradójica, como sucede con los actos de fe de cualquier religión: lo más aceptado, de lo menos comprendido.

Entender en sentido teórico-sistémico cómo distinguir la atribución entre información y darla a conocer tiene dos funciones: constituye, por un lado, ofertas comunicativas (o propuestas de selección) realizadas a manera retrospectiva, y, por otro, sirve para fijar estados del sistema de lo entendido. En la comunicación ordinaria nos es tan conocida y obvia esta distinción que ya no somos conscientes de ello.

En este mismo sentido, la comunicación implica siempre la distinción: autorreferencia/ heterorreferencia.<sup>7</sup> Por eso, en cada acto se distingue entre la selección de información y la selección de darla-a-conocer. La información es heterorreferente en el sentido de que siempre se obtiene de fuera; la comunicación es autorreferente: se refiere a sí misma. En un siguiente momento darla a conocer implica que puede tematizarse a sí misma en virtud de las formas por las cuales la expresamos: es decir sobre lo que informa el hecho y el mecanismo por el que se da a conocer. La heterorreferencia y la autorreferencia, respectivamente, se distinguen porque la comunicación se vale de la primera para sustentarse a sí misma e incrementar su potencial en futuras elecciones. Basándonos únicamente en heterorreferencias, este hecho no se daría. No obstante que la distinción entre ambas se realiza en un mismo momento y, de manera conjunta, habilita el surgimiento de nuevas distinciones. Una información que no participara y un dar-a-conocer que no informara no serían observables, y no estarían disponibles comunicativamente. La consecuencia: cuando la comunicación en todos sus actos procesa la auto y la heterorreferencia no puede hacer otra cosa que comunicar sobre otra cosa que no es ella misma: “la realidad”. La comunicación presenta siempre la opción de realidad, o radicalmente la construcción de la misma (*cfr.* Luhmann, 2007).

Para concretar, la comunicación es una operación de tipo propio y autónoma<sup>8</sup> que recién se inicia con un proceso de selección de información y de dar a conocer para luego esperar la comprensión. Planteada así, la comunicación ya no es concebida como una operación que comienza u opera en la conciencia, por con-

<sup>7</sup> Autorreferencia se plantea como la capacidad de procesar la información y de utilizarla para su reorientación.

<sup>8</sup> Una vez que se plantea dar a conocer, la comunicación se independiza en su totalidad de la conciencia para convertirse en un sistema autopoiético y clausurado. Una vez que hemos dicho algo no importa lo que hagamos, no podemos regresar las palabras, ya son parte de la operación de comunicación.



siguiente, las personas que participan en un proceso comunicativo son parte de la “caja negra”, o debiéramos decir opaca si acaso se observan observando;<sup>9</sup> ya no hay ningún modelo de la intersubjetividad que redunde en entendimiento entre sujetos capaces de observar lo que piensan, penetrando en la transparencia entre unos y otros, entendiendo sus subjetividades y generando planeación a partir de ellas. La comunicación es una operación independiente: una vez operando, ya no tiene relación momentánea con los interlocutores que intervinieron, ya está dada... no hay nada que pueda hacerse.

## 4.2 Comunicación y conciencia

La relación entre comunicación y conciencia es fundamental para explicar que, desde esta perspectiva teórica, no hay sistemas sociales compuestos por personas. Éste es uno de los principios teóricos más importantes de esta aportación, ya que nos permiten comprender cómo es posible la comunicación. La familia como sistema interaccional, por ejemplo, no está compuesta por personas. Cada familia se encuentra integrada y diferenciada por sus operaciones de comunicación. Hasta los elementos más concretos que la componen, como es su número de integrantes, no es más que un referente simbólico que nada tiene que ver con su operación hasta que estos integrantes comunican al sistema social “familia” sus pensamientos y decisiones y la hacen operar como tal. Las “personas”, en este sentido, no son individuos ni sujetos y tampoco son sistemas. Son resultado de una operación comunicacional propia que, al autorreproducirse, estructura atribuciones referenciales que se fijan en relación con individuos y lo que puede esperarse de ellos en razón de la experiencia comunicativa adquirida. Se trata de: “[...] limitaciones atribuidas individualmente de posibilidades de comportamiento” (Luhmann, 1995: 148) en tanto sus tematizaciones: médico, profesor de física, jefe, subordinado, violinista (el violinista también puede ser médico y según su operación de comunicación ser uno u otro y además padre de familia). Socialmente operan personas como provisiones de temas para la comunicación según las funciones de las mismas.

De modo que una madre es una madre y no una amiga, y del concepto mismo surgen expectativas informativas de comportamiento que integran sentido a toda la síntesis de comunicación. Cuando generosamente alguna persona nos da un consejo, la atribución de significados derivada de ese consejo está integrada

<sup>9</sup> A los sistemas psíquicos que son observados por otros sistemas psíquicos o por sistemas sociales les llamaremos personas en tanto tematizan la comunicación dependiendo del sistema en el que se encuentren interactuando. Es la cara de los sistemas psíquicos (Luhmann, 1984: 155).



también por el contenido simbólico tanto coyuntural como estructural. Si uno de los nueve hijos integrantes de una familia muriese, la familia no dejaría de serlo, no como elemento social. Lo mismo sucede con la sociedad; Aristóteles ha muerto, no obstante se siguen leyendo y discutiendo los tratados de lógica porque Aristóteles, no cualquiera, es una estructura comunicativa social.

Los sistemas sociales y los sistemas psíquicos (la conciencia) llevan a cabo sus funciones de manera separada tanto organizativa como estructuralmente. El factor organizativo determina en principio al sistema en tanto da cuenta de la forma de procesar (observar y resignificar) los insumos informativos allegados del entorno como resultado de un operar comunicacional, entendiendo que dicho orden se logra sólo en y con la participación de ideas y memoria previamente concebida. La estructura del sistema determina esquemas de selección que permiten recursivamente confirmar una y otra vez un producto sígnico, esto concede condensar identidades (cfr. Luhmann 2007), lo cual tiene que ver con la capacidad del sistema de construir, por ejemplo, roles como producto comunicacional de la sociedad, o carácter como producto del sistema psíquico. La cultura, por ejemplo, sería un estructura dada a partir de comunicaciones y/o acciones recursivas que, al reintegrar comunicacionalmente productos lingüísticos (Dios, ideas sobre la mujer o el hombre, los roles, la muerte), y al ser éstos funcionales al contestar o dar forma a preguntas o problemas sociales, producen semánticas que logran sedimentarse a partir de procesos de *feedback* negativo (cfr. Wiener, 1948)<sup>10</sup> —dado que se pierde información al convertirse ésta en redundante y o modificable para regresar a su curso normal o hacia procesos de entropía positiva, al producirse cuestionamientos y, por tanto, evoluciones o cambios sociales—.

En la comunicación este *feedback* conduce a cambiar el curso de una conversación a pesar de que con esto se desvíe de lo que cada uno de los interlocutores había planificado (cfr. Maruyama, 1968).<sup>11</sup> Si se le piensa en un sistema social, este *feedback* desviaría de manera paulatina o revolucionaria las ideas sobre Dios, los roles sociales, las preferencias sexuales, etc., por citar algunos ejemplos. Ambas

<sup>10</sup> Con el concepto de *feedback* negativo emerge la posibilidad de que cualquier información transmitida puede ser controlada en su efecto entrópico y, por tanto, corregida en caso de sufrir alguna desviación. A partir de este enfoque la comunicación, desde la cibernética, deja de ser entendida como un proceso lineal, para pasar a ser concebida como un proceso circular o circular de segundo orden en caso de una entropía positiva.

<sup>11</sup> Maruyama distingue dos tipos de procesos en las dinámicas generales de comunicación: la morfostasis, que permite que los *feedbacks* negativos mantengan sin mayores alteraciones la forma; y la morfogénesis vinculada con el *feedback* positivo, lo que alude a procesos que llevan a cambiar la forma.



operaciones tienen lugar en las dinámicas comunicativas, creando así estructuras, memoria y evolución. Cuando esto deja de suceder se produce un fin puesto de manera interna o externa: la autopoiesis termina simplemente cuando ya no se produce comunicación.

Los sistemas psíquicos o la conciencia, por su parte, operan con ideas basadas en representaciones o percepciones. Se puede pensar con los pensamientos propios sobre los pensamientos de otros, pero, finalmente, éstos son siempre mis pensamientos que sólo puedo procesar con mis pensamientos. Los sistemas psíquicos producen sus pensamientos, representaciones, sentimientos, percepciones y estructuras que enlazan las operaciones mediante los pensamientos y las estructuras previamente construidas: ésta es precisamente la autopoiesis.

Si ambos sistemas (conciencia y sociedad) no operaran clausuradamente y de manera separada, ambos debieran superar exigencias desmedidas lanzadas por sus respectivos entornos, ninguno es un anexo del otro. Los sistemas sociales por ejemplo, se tendrían que ocupar de todo lo que de pensamientos y percepciones se les presentaran (pensemos en el fanatismo religioso), y los sistemas psíquicos entrarían en una vorágine de recolección informativa imposible de procesar —la comunicación fracasaría—.

Precisamente en este sentido también la clausura operativa del sistema-de-comunicación-sociedad corresponde al hecho de que surgen organismos móviles provistos de sistemas nerviosos y, finalmente, de conciencia. La sociedad refuerza —precisamente al tolerarla— la multiplicidad descoordinada de las perspectivas de cada uno de estos sistemas de intranquilidad endógena (Luhmann, 2007: 68).

Si los sistemas psíquicos son sistemas autopoieticos<sup>12</sup> y clausurados operativamente, es decir, no son transparentes: ¿cómo es que se da la comunicación? ¿Quién dice qué y para qué? Y peor aún, ¿cómo es que recibe una respuesta?, ¿cómo es que se penetran? Tradicionalmente ubicando a la comunicación desde la inmediatez de los sistemas interaccionales, es decir, de la comunicación en la co-presencia. Se pensaría que la sociedad es un gran costal de personal hablando por doquier donde la comunicación se presenta como algo natural y obvio. Las personas sabemos lo que decimos, suponemos saber lo que el otro quiere —sin duda “algo muy parecido

<sup>12</sup> Concepto acuñado por Maturana y Valera (1973), basado en el concepto de autorreferencia, abordado en la introducción.



a lo que nosotros esperaríamos”—; sin embargo, la realidad es que ni los sistemas psíquicos ni los sistemas sociales son transparentes entre ellos ni para sí mismos: no saben lo que hacen, no pueden autoobservarse, se requiere de otros que los observen. La consecuencia es: sólo la comunicación puede comunicar. Luhmann menciona para esta afirmación el argumento de la no-transparencia de la conciencia. La comunicación sólo puede enlazarse a la comunicación y no a la conciencia (cfr. Luhmann, 2007).

### 4.3 La memoria

El hecho de plantear a la comunicación como la síntesis de selecciones implica una opción momentánea de observaciones: la observación ya no es exclusiva de un sistema psíquico, sino un procedimiento abstracto. Por medio de su capacidad de observación, la comunicación puede ser considerada como una operación llena de eventos u opciones en las que momentáneamente se toman las decisiones sobre lo que ha sido comunicado. Las decisiones no tomadas permanecen en el sistema como memoria y siempre se encuentran listas para ser observadas o actualizadas. La elección sobre de “qué lado” de la observación debe ser marcado es una decisión basada en la contingencia, lo que no significa que la comunicación se lleve a cabo desde un punto de vista puramente arbitrario o caótico. La contingencia implica que tanto lo posible como lo “real” son respectivamente tematizados en el plano de una distinción: —algo es contingente en la medida en que no es necesario ni imposible, sino que es simplemente lo que es (o fue, o será), aunque también podría ser de otra manera (Luhmann, 1995: 106)—. La memoria supone implicaciones de gran envergadura, la principal de ellas es evitar que el sistema se colapse ante un excedente informativo; ésta determina qué se mantiene y qué se olvida, con el fin de procesar información y dar cabida a nuevos “gatillamientos” (cfr. Luhmann, 2007: 457). La memoria también diseña marcos referenciales, es decir, estabiliza referencias que constituyen estructuras: como la cultura o la moral, permite la construcción de marcos de sentido y aplicación que contribuyen a un posterior entendimiento. Pragmáticamente se puede ser leal como se plazca; sin embargo, todos sabemos la implicación del término, lo que sugiere y lo que se espera de las acciones derivadas de él. Sin estos consensos acogidos por la memoria (no tenemos que explicarle a las personas que es lealtad cada vez que hablamos de ella) no habría sentidos compartidos ni patrimonio simbólico con el cual operaran los sistemas.

Aquí no debe hablarse de memoria en el sentido de un posible regreso al pasado, ni tampoco en el sentido de un almacén de datos o informaciones a las cuales puede recurrirse cuando surge la demanda; más bien se trata de una función que



se utiliza de manera incesante —aunque siempre en el presente—, que verifica la consistencia de todas las operaciones que suceden en vista de lo que el sistema construye como realidad (Luhmann, 2007: 457).

## 5. La improbabilidad de la comunicación

Paradójico es sin duda el hecho teórico de la improbabilidad de la comunicación. Si la sociedad son “todas las comunicaciones posibles” si, de manera empírica, suponemos que siempre comunicamos y que lo hacemos bien; si escribimos, leemos, conversamos todo el tiempo; si la comunicación es algo tan cotidiano y tan “conocido”, ¿cómo es que es improbable? En principio es importante aclarar que no es azarosa, es decir, supone una intención, la búsqueda de un resultado (una acción, por ejemplo, una selección decisional en ocasiones inconsciente y en ocasiones consciente como en el caso de las organizaciones). Es improbable ante la contingencia de los involucrados: sistema y comunicación como ya lo dijimos no pueden verse, no son transparentes. No puedo saber cómo es que el otro va decidir entender; de hecho ni el mismo lo sabe.

El explorador español Francisco Fernández de Córdoba desembarcó en 1517 en una península a la que llamó Yucatán porque los nativos pronunciaban dicha palabra cuando él les preguntaba el nombre de la costa donde había desembarcado. En realidad, Yucatán quiere decir en maya “no entiendo” (*El País*, archivo. 9 de julio de 2006, el arte del malentendido).

Dicha contingencia ya de por sí instalada en el sistema (tanto en su estructura como en la organización) se hace más evidente en el operar comunicativo: caracteriza cada selección. La selección de la información es contingente porque es así pero podría también ser diferente... y así con cada componente (información/darla-a-conocer/entenderla), pues los tres, tomados en sí mismos, son todo lo contrario a algo obvio. Sin embargo, sólo cuando se produce un acomodo entre dos contingencias (dado que ambos involucrados decidieron participar comunicativamente ahí y no en otro lado) hablamos de comunicación.

Ante esta perspectiva cabría preguntarse, ¿cómo es que la sociedad está constituida por algo tan improbable?, ¿cómo es que una comunicación se encadena a otra hasta operar sistémicamente?, y ¿para qué es que decido poner atención, entender, aceptar una orden y actuar en consecuencia? La comunicación opera con la motivación de la autoproabilización, al asombrarse por nueva información provista por



otro sistema. En un esfuerzo constante por revertir la contingencia del otro, por lograr objetivos, en esa búsqueda se genera nueva información, nuevos objetivos, nuevos retos, nueva comunicación.

“Todas las comunicaciones” significa que las comunicaciones tienen un efecto autopoietico en la medida en que su diferencia no hace ninguna diferencia. El hecho de que se comunica no es ninguna sorpresa para la sociedad y, por ende, no es información [...] Por otra parte, la comunicación es justamente actualizar información. Entonces la sociedad se conforma a partir del plexo de aquellas operaciones que no hacen diferencia alguna en la medida en que hacen la diferencia (Luhmann, 2007: 65).

Luhmann parte de tres estadios de improbabilidad de la comunicación, de límites que deben sobrepasarse para que, con ello, se logre que la comunicación se reproduzca:

- La improbabilidad de que el otro entienda: entender lo dado a conocer; más aún: decidir entender. Porque cuando se decide entender surge una disposición probabilizadora que puede llegar más allá de las expectativas planteadas (¿desde dónde me lo dice?, ¿para qué? —está irritado, él no suele ser así, o “con esa cara tierna ya sé tus intenciones”—. ¿Cómo probabilizar que el otro entienda?, entendiendo que no sabremos lo que entenderá, dada la clausura de los sistemas psíquicos). Sin duda la selección de la información (incluso el hacerte de ella) no sólo en el sentido del contenido sino de las posibilidades de entendimiento y las selecciones del sistema objeto de mi intención. Sin embargo, hasta en las condiciones aparentemente más obvias y elementales mediadas por el lenguaje se encuentra la improbabilidad.
- La improbabilidad de llegar más allá de los presentes: una vez que se superan las fronteras de los sistemas interaccionales —es decir, la comunicación cara a cara, la co-presencia física y la percepción— se buscan estrategias que probabilicen el hecho de encontrar y llegar a interlocutores distantes no sólo en espacio, también en el tiempo (la preservación de leyendas vía códigos, liturgias o textos sagrados son ejemplos primarios de estas estrategias). Una vez que las sociedades crecieron y se hicieron más complejas y diferenciadas, se desarrolló la escritura. Hoy en día se vive la globalización; ésta requiere de los medios masivos, medios electrónicos, recursos de la era de la información. Se permanece conectado al internet, intercambiando ideas con personas de otras nacionalidades; se ha consensado un idioma más o menos generalizado para entenderse en todos los rincones del planeta. Se habla de grandes temas por su extensión y cobertura. Las ofertas y las demandas de comunicación alcanzan cada vez a más personas.





Sin embargo, al probabilizar esta comunicación, paradójicamente se reduce la capacidad del entendimiento. La comunicación cara a cara se ayuda de la metacomunicación: requiere un vocabulario acotado, se sirve de la verificación inmediata, requiere poca sintáctica y gramática (veo en tu cara que no me expliques, ¿verdad?). Para llegar más allá de los presentes, se necesita un lenguaje más especializado que evite, en la medida de lo posible, disonancias y confusiones; requiere reglas de mayor complejidad y a la vez más claridad. Salvar una improbabilidad nos lleva a acrecentar otra.

Perdón imposible: Es la historia que cuenta que a falta de unos minutos para la ejecución de un reo en la silla eléctrica, se detuvo al verdadero culpable. Se envió un telegrama a toda velocidad para detener la inminente ejecución. El juez dictó: "Indulto. Imposible ejecución inmediata". Pero el [...] que redactó el telegrama, ignorante de las más elementales reglas de puntuación, escribió: "Indulto imposible. Ejecución inmediata". Ese pequeño punto, movido de lugar, constituyó un malentendido que supuso la vida al inocente (*El País*, 2006).

- La improbabilidad de que el otro acepte la comunicación: no hay comunicación sin intención. Nadie dice cosas sólo por decirlas. Todos buscamos algo al seleccionar la comunicación y al seleccionar dar a conocer. Siempre se espera que la operación que recién inicia con la selección de información, termine con una acción determinada como manifestación del éxito comunicativo, siempre y cuando dicha acción empate con los objetivos considerados al llevar a cabo las dos primeras selecciones. "Lo anterior quiere decir que la comunicación enlaza la oferta de selección para que se acepte y no se rechace" (*cfr.* Luhmann, 1994).

Estos "problemas" (en tanto, relativamente fuera de control) de comunicación no se encuentran aislados entre sí, sino que paradójicamente se refuerzan mutuamente. Por lo general "el entender" implica una co-presencia física que permite apoyos de comunicación como la percepción del otro, que me da indicios sobre una falta de comprensión, una posibilidad de modificar el enunciado, la forma o el contenido y aclarar lo expuesto. Sin embargo, al superar esta primera improbabilidad habrá, incluso, una mayor posibilidad de que la aceptación sea rechazada. Entre más elementos se tenga (vía el entendimiento) para decidir, la oferta de comunicación tendrá que ser más atractiva. También cuando las ofertas de comunicación se presentan en un círculo más grande, más allá del marco de la interacción, esto no significa que deban entenderse o aceptarse, entre otras cosas porque tenemos menos elementos para reconfigurar la propuesta ante la ausencia de percepción del receptor.



## 5.1 Los medios de comunicación simbólicamente generalizados

Los medios simbólicamente generalizados transforman de manera asombrosa las probabilidades del “no” en probabilidades del “sí”. [...] son simbólicos en cuanto que usan la comunicación para producir el acuerdo que de por sí es improbable. Pero son, al mismo tiempo, diabólicos en cuanto que al realizar este cometido producen nuevas diferencias.

(Luhmann, 2007: 248)

A las disposiciones sociales que procesan o probabilizan la improbabilidad de la comunicación en todos sus puntos Luhmann las llama “medios” (*cfr.* Luhmann, 2007). “Son mecanismos [...] autónomos en relación directa con el problema de la improbabilidad de la comunicación, aunque presupone la codificación sí/no del lenguaje y se hacen cargo de la función de hacer esperable la aceptación de una comunicación en aquellos casos donde el rechazo es lo probable” (Luhmann, 2007: 245).

Los medios de comunicación tienen funciones específicas movibles y adaptables según las necesidades o las estrategias basadas en la improbabilidad para que la oferta de comunicación sea aceptada y se logren los objetivos del sistema. Para el caso de la incomprensión, nos hacemos del lenguaje. Este sistema en sí mismo opera de manera compleja, es el medio esencial de la comunicación. Sin lenguaje los sistemas no se comunican, y tampoco los sistemas psíquicos construyen ideas; sin lenguaje no se conoce, no se decodifica. La selección entre información y dar a conocer se pregunta por elementos empíricos (no por eso menos importantes) del lenguaje: ¿Qué palabras usar? ¿Cómo pueden ser interpretadas?, el lenguaje de la metacomunicación —se lo digo a gritos o en voz baja, o simplemente callo—. Sin embargo, el lenguaje es, sin duda, el medio por excelencia por el cual sistemas psíquicos y sociales pueden acoplarse. Sin el lenguaje esto sería imposible: media, irrita, vincula, actualiza, en resumen: probabiliza el entendimiento.

Llegar más allá de los presentes requiere extensiones, la escritura como una extensión de la oralidad, y la imprenta como amplificación de esta última. Los medios masivos de comunicación son una extensión de la presencia física y, sobre todo, del círculo de receptores. Los medios de difusión transforman la información en redundancia (Luhmann, 2007), no se obtiene nada nuevo, pero dicha redundancia genera estructuras semánticas, afirmaciones lingüísticas que se estabilizan y generalizan comunicaciones: “La redundancia hace que la información se exceda. Puede usarse para afirmar la pertenencia social: se narra algo conocido para documentar la solidaridad” (Luhmann, 2007: 155).



*De la solidaridad a la toma de la ciudad.* Los temblores del 19 y 20 de septiembre de 1985 destruyeron la zona central del Distrito Federal. El gobierno de Miguel de la Madrid se paralizó ante la tragedia. En contraste, la respuesta masiva para ayudar a los afectados fue casi inmediata. Frente a la incompetencia del gobierno, sin un plan previo, la gente se organiza y se hace cargo de responder a la emergencia. Por unos días los ciudadanos toman el control de la ciudad, en lo que fue uno de los capítulos más hermosos y excepcionales de nuestra historia (*La Jornada*, 2005).

Los medios de difusión, además, alejan emisores y receptores, no hay forma de verificación dada la cantidad de participantes, y por supuesto tampoco hay manera de saber qué se produjo con esa comunicación: si el gobierno reaccionó ante la información generada o si sólo era cuestión de tiempo para que lo hiciera; o si la ciudadanía comprendió que el gobierno estaba superado por las circunstancias; o si las personas salieron a la calle ante un impulso de ayuda o morbo. Nadie se cuestiona tampoco que los ciudadanos hayan tomado el control. Emergen metáforas tan generalizadas e inciertas que pierden sentido; los contenidos se aligeran y se pierden en el tiempo.

La motivación es el impulso que, previas comparaciones entre un antes y un después (tener/no tener; por ejemplo), provoca la aceptación o rechazo de una comunicación. Los medios de consecución son ejecutantes de dicha motivación que se entenderá como la razón simbólica que cuenta con la capacidad de satisfacer necesidades estructurales o coyunturales de los diversos sistemas. Es decir, todo aquello que ha sido construido como una necesidad (forma) ha sido pensado en relación con su satisfactor (medio). Al buscar probabilizar la aceptación de una comunicación tengo que hacer visible lo que se obtendrá a cambio, de tal suerte que se pueda condicionar la respuesta. Que el otro acepte la comunicación es, sin duda, la improbabilidad más compleja. Aclaramos en el apartado anterior cómo el fin último de la operación de comunicación es lograr los objetivos del sistema. Para eso se requiere la aceptación de la comunicación que suele verificarse vía las acciones esperadas (“porque te puedo decir que sí, ... pero no decirte cuándo”). Los medios de comunicación simbólicamente generalizados justo logran que la comunicación eleve sus expectativas de aceptación dependiendo de su ámbito de acción. El dinero, el poder, la verdad, el amor, la fe, el arte, entre otros, incluyendo los sustitutos funcionales (la identidad, el liderazgo), son capaces de generalizar y descomplejizar las motivaciones; es decir, se encuentran tan institucionalizados que ya nadie se pregunta por ellos y por su gestión en nuestras “debidas acciones”. “Estos medios de consecución se vuelven tan prominentes en la autodescripción cultural de la sociedad que ya no se recolectará información acerca de cuánta comunicación no se obedece o simplemente se olvida” (Luhmann, 2007: 156). Por eso trabajamos para



que nos paguen, regalamos flores para que nos quieran, creemos en Dios para que “se me resuelvan mis problemas”, investigamos para encontrar la verdad.

Pero, ¿cómo es posible que estos medios probabilicen la comunicación? A partir de medios lingüísticos que operan como estructuras binarias consensuadas que delimitan y enmarcan reglas de comunicación. La ciencia como sistema de comunicación, por ejemplo, opera con el código binario verdad/no verdad, y todo aquello que se encuentre comunicativamente fuera de este marco codificado ya no es parte de este sistema sino de otro. La ciencia como sistema social orienta todas sus operaciones de comunicación a partir y sólo dentro de este marco de codificación simbólica: publicaciones, revisión por pares, citación. Todo está determinado exhaustivamente por dicho parámetro. De igual forma es que no es posible pagarle a alguien porque te ame. El pago es un medio de comunicación simbólicamente generalizado que opera en el sistema de la economía y sólo ahí se constituye en motivador para aceptar o no determinada comunicación. Establecer dichas preferencias (o no) por un valor permite que se tematizen determinadas comunicaciones y, en consecuencia, se definan los medios de comunicación simbólicamente generalizados a utilizar; de modo que cuando hablamos de aceptar la comunicación vamos más allá del sí y del no (como en el caso del lenguaje), para crear con ellos códigos de alta complejidad que dan origen, incluso, a organizaciones encargadas de su cuidado y operación: el matrimonio, la iglesia, el gobierno, el curador...

Aun cuando el código lingüístico brinda a la aceptación y al rechazo de una propuesta de sentido la misma oportunidad de hacerse entender, se puede partir del hecho de que una propuesta de sentido aceptada tiene más posibilidad de repetirse que una rechazada. La comunicación registra el éxito y lo recuerda si la repetición contribuye de manera decisiva. A esto se agrega que una propuesta de sentido aceptada ofrece mejores perspectivas de generalización [...] acto seguido, todas las comunicaciones que allí se enlacen deben transferirla a otro contexto y adaptarla de manera apropiada (Luhmann, 2007: 246).

## 6. Lenguaje y acoplamiento estructural

El médium fundamental de comunicación —el que garantiza la regular y continua autopoiesis de la sociedad— es el lenguaje. Sin lugar a dudas existe comunicación sin lenguaje [...] verbigracia en el trato con las cosas, aunque no se llame comunicación.

(Luhmann, 2007: 157 y 158)



Nos centraremos en el concepto del lenguaje como medio probabilizador de la comunicación: por un lado por cuestiones de espacio y, por el otro, porque éste será el medio que, acoplado estructuralmente a las personas, hará posible la operación de los otros medios. Si para que se acepte la comunicación el amor es un medio de comunicación simbólicamente generalizado<sup>f</sup>, habrá que plantearse que tanto *ego* como *alter* comprendan más o menos de la misma manera el amor —como ejemplo— en su dimensión pragmática.

[...] la pragmática presupone tanto la sintaxis como la semántica, así como esta última presupone a su vez a la anterior, puesto que tratar adecuadamente la relación de los signos con sus intérpretes requiere tener conocimiento de la relación de los signos entre sí y con aquellas cosas a las que remiten o refieren a sus intérpretes. Los elementos exclusivos dentro de la pragmática estarían presentes en aquellos términos que, a pesar de no ser estrictamente semióticos, no pueden definirse en la sintaxis o en la semántica (Morris, 1985: 73).

El concepto de acoplamiento estructural aparece como la operación que se da entre sistemas o sistemas y su entorno, que permite conservar su mutua adaptación a partir de perturbaciones recíprocas. El lenguaje es el medio que hace posible dichas perturbaciones. Sólo cuando se comunica lingüísticamente aparece la comunicación porque para eso es condición ontológica: para que se dé la diferencia entre información y dar a conocer. Se rechazará la idea de que el lenguaje se presenta como un elemento de la conciencia o que surge a partir de los elementos del sistema psíquico. El lenguaje ya no está ubicado en el dominio de la psique como una realidad que puede representar las relaciones externas de la lengua, sino que más bien promueve la comunicación como un traductor.

Definir el lenguaje como comunicación tampoco es apropiado. Es un medio para hacer comunicable la vivencia, pero nunca será la vivencia misma. En este sentido, Francisco Valera (1990) desarrolló el concepto de *enacción* al hacer referencia a la cognición corporizada y no a la representación, la cual supone una relación separada entre sujeto y objeto mismos que se vinculan por la capacidad del sujeto de representarse internamente al objeto y de proyectarlo (vía el lenguaje) hacia su exterior. Varela postula que sujeto y objeto quedan entretreídos en el acto creativo de conocer. Por tanto, como lo plantearan los pragmatistas, no existe verdad última ni objetiva ni absoluta (*cfr.* Peirce, 1978) representada o expresada por el lenguaje, sino más bien una verdad en constante transformación. El lenguaje es el operador y movilizador de dicha verdad. Es un medio que apoya la interpenetración de los sistemas sociales y psíquicos, ya que su función, como lo hemos visto, consiste principalmente en ampliar posibilidades comunicativas: el sistema de comunicación



tiene una amplia capacidad de distinción junto con una bien dirigida conectividad lingüística (Luhmann, 1993: 47). El lenguaje puede optimizar la síntesis de la selección-información, el dar a conocer, y entenderla, de tal suerte que hace posible la autopoiesis del sistema de comunicación y propia.

Para ello es necesaria la externalidad mutua de un sistema a otro como constitutivo de la condicionalidad de cada uno. El sistema de comunicación se basa en una cadena de eventos comunicativos que debe ser alimentado permanentemente con nuevos elementos; los elementos innovadores procedentes de fuera del sistema que son necesarios para la preservación del mismo no pueden tomar forma sin el sistema de referencia: el lenguaje.

Es así que para entender la relación entre sistema psíquico y sistema social en términos de acoplamiento estructural debemos tomar en cuenta ciertas características que tiene el lenguaje y que lo hacen tan operativo.

- El lenguaje tiene la capacidad de cautivar. No es que se considere un elemento interno del sistema, sino más bien un medio a través del cual estos sistemas pueden estar conectados. Constituye una coyuntura entre la conciencia y la comunicación que sirve como un catalizador para cada uno de los sistemas que utilizan las operaciones de los demás para su propio desarrollo. El lenguaje puede cautivar a la conciencia, y de la misma forma la comunicación lingüística puede cautivar a la conciencia para participar en ella de manera tal que permita que el sentido se mueva libremente sin tener que pensar repetidamente en qué hacer para que la gente preste atención a lo que sucede en la comunicación.
- El lenguaje trasciende cada comunicación particular. Es capaz de producir operaciones sinérgicas y seriadas abriendo un sinfín de posibilidades de conexión entre sucesos comunicativos.
- No es posible conectar directamente a la comunicación con la percepción. Se requiere el lenguaje: el lenguaje puede estimular e irritar a la conciencia en tanto que hace visibles (asequibles) los objetos de percepción (Luhmann, 1993: 48). Dichos objetos pueden irritar a la conciencia a través de las palabras que cumplen con criterios especiales: no podrán presentar cualquier similitud con otros objetos perceptibles (cosas, sonidos, imágenes, etc.). Las palabras deben ser específicamente constituidas para que no se reduzca el mundo de la percepción, lo que también significa que sus características deben ser conservadas para seguir siendo aprovechadas, al menos en una suerte de estructura lingüística. Las palabras deben cumplir, además, otros criterios: los artefactos perceptibles de la lengua no sólo deben cautivar, también deben activar la imaginación en formas controlables (Luhmann, 2007: 49).



Por otro lado, el lenguaje también puede y debe optimizar a la comunicación al permitir que, con base en una amplia capacidad para hacer distinciones, sus selecciones sean más exitosas. El lenguaje es el que obliga y ejecuta el paso de la información y el dar a conocer.

Sin embargo, lo interesante es el papel que juega el lenguaje: puede hacer la comunicación más precisa, no en términos de intencionalidad, sino como un evento selectivo que favorece la operación comunicativa. Una expresión lingüística es más compleja y contiene más información que un gesto. Siempre que atraiga la atención de la conciencia, la comunicación puede lograr una mayor libertad, es decir, que adquiere un potencial de posibilidades de incrementar o reducir sus propias posibilidades; la libertad debe ser entendida aquí en el contexto de la teoría de la observación: la libertad, independencia. Cada vez que la conciencia es cautivada por la comunicación, ésta puede determinar sus posibilidades en su propio camino.

## Reflexiones finales

La comunicación es una operación tan naturalizada que presenta grandes paradojas operativas y de análisis. Las primeras consisten en que no puede ser observada por su propia observación, requiere una observación de segundo orden que caracterice y explique sus especificidades. Por eso responder a preguntas relativas a su surgimiento, a su reproducción, a las condiciones, a los participantes, a sus relaciones desde la TGSS, nos han invitado a abordar conceptos que, desde esta perspectiva, si no explican a la comunicación desde sí misma, se explican unos a otros, la explican como sistema, y a su participación en la conformación de sistemas y la relación entre ellos. Acotar ha requerido seleccionar sólo algunos conceptos. Éstos no lo explican todo... todo no lo explica todo.

Vale la pena plantear que la comunicación como sistema autorreferencial de producción de comunicación se observa aplicando también el modelo sistémico. Así el sistema opera de la misma manera que los sistemas que reproduce. Mantiene una organización caracterizada fundamentalmente por su capacidad autopoietica y de acoplamiento estructural con su entorno y otros sistemas (psíquico), así como por llevar a cabo todas estas funciones en el "medio" del sentido. A la estructura la producen los resultados de la operación medida por dicho sentido: observación, lenguaje, observaciones, irritaciones, selecciones; siempre variada e improbable.

La operación sistémica y acoplada estructuralmente de los conceptos abordados: autorreferencia, sentido, observación, sistemas psíquicos, comunicación, memoria, lenguaje, entre otros, son tal vez una forma de dar respuesta a las preguntas planteadas en el texto: la autorreferencia como condición para la autopoiesis de la



comunicación. Los sistemas autorreferentes capaces de distinguir qué corresponde a esa operación comunicativa y qué es parte del entorno. Toda vez que se observa, se produce "lo indicado" y, por consiguiente, se da sentido para eventualmente, seleccionar y dar a conocer.

La comunicación no es un proceso, no se transmite información, es un compendio complejo y contingente en permanente acción y enlace de la síntesis de tres selecciones: información/ darla-a-conocer/entenderla, que en el transcurso de llevarse a cabo aparece la potencia o posibilidad de aceptación o rechazo. De esta última depende el éxito de la comunicación. Dicho éxito cuenta con agentes de probabilización que coadyuvan a lograr las expectativas o el éxito comunicativo, es decir, que el sistema acepte la comunicación y se genere o una acción o una coordinación de autofijaciones simbólicas. A dichos agentes se les denomina medios en tanto que median entre cada una de las selecciones y la otra contingencia: el lenguaje para el entendimiento; los medios de difusión para la improbabilidad de llegar más allá de los presentes y los medios de comunicación simbólicamente generalizados para el éxito o la aceptación de las ofertas comunicativas.

Finalmente, entender a la sociedad como "todas las comunicaciones posibles" es una gran diferencia que hace la diferencia al redimensionar el papel de la comunicación como "el" elemento constitutivo del operar social. Esta perspectiva debiera proporcionar otras aristas, otras formas y estructuras de comprender y analizar a la sociedad en su conjunto y a sus diversos sistemas e interacciones.

## Referencias

- Bateson, Gregory (1979). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Planeta.
- Berlo, David K. (1990). *El proceso de comunicación*. Buenos Aires, El Ateneo
- Burtseva, L.; Tyrsa, V. y Flores Ríos, B. L. (2006). "Padre de la cibernética". *Revista UABC*, núm. 54. Universidad Autónoma de Baja California.
- Luhmann, Niklas (1995). *Poder*. Barcelona, UIA/Anthropos.
- Luhmann, Niklas (2002). *El derecho de la sociedad*. México, UIA.
- Luhmann, Niklas (2009). *¿Cómo es posible el orden social?* México, Herder/UIA.
- Luhmann, Niklas (2007). *La sociedad de la sociedad*. México, Herder.
- Luhmann, Niklas (1992). "What is Communication?". *Communication Theory*, 2(3): 251-259.
- Luhmann, Niklas y De Giorgi, Raffaele (1993). *Teoría de la sociedad*. Guadalajara, México, UIA.





- Maruyama, Magoroh (1968). "The Second Cybernetics: Deviation Amplifying Mutual Casual Processes" (304-313), en *Modern System Research for the Behavioral Scientist*. Ed. Buckley, W. Chicago, Aldine.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1973). *De máquinas y seres vivos*. Santiago, Editorial Universitaria.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires, Lumen.
- Morris, Charles (1985). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona, Paidós.
- Peirce, Charles (1978). *Lecciones sobre el pragmatismo*. Buenos Aires, Aguilar.
- Shannon, Claude E. y Weaver, Warren (1948). *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana, University of Illinois Press.
- Varela, Francisco (1990). *Conocer*. Barcelona, Gedisa.
- Watzlawick, Paul; Beavin, Janet y Jackson, Donald D. (1967). *Pragmatics of Human Communication*. New York.
- Wiener, Norbert (1984). *Cibernética y sociedad*. México, FCE.

### **Electrónicas**

<<http://www.jornada.unam.mx>>. Domingo 11 de septiembre de 2005.  
<[elpais.com/diario/2006/07/09/eps/1152426410\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2006/07/09/eps/1152426410_850215.html)>.



# Michel Serres y la comunicación como ontología (una saga análoga a la génesis de las formas simbólicas)

GUSTAVO GARDUÑO OROPEZA  
MARTHA ISABEL ÁNGELES CONSTANTINO

## Introducción

*Iam Primum Omnium satis constat...*

La comunicación —como área de reciente formación— ha apelado a diferentes disciplinas para constituirse y lograr un cierto nivel de identificación con sus objetos de estudio y con los métodos de aproximación a los mismos. Sus alcances han entrado de forma permanente en conflicto o simplemente se han diluido al toparse con posiciones que, desde otras aristas del saber social o formal, consideran al “sentido” como un eje articulador de sus propios métodos o como un criterio para la definición de sus alcances en investigación. Este problema largamente denunciado<sup>1</sup> ha traído como consecuencia que los estudios en la materia se centren principalmente en ámbitos operativos y se les relacione con sucesivas redefiniciones prácticas o series de “adjetivaciones”, “tecnias” y “logías”<sup>2</sup> que acotan progresivamente su sentido, dando como resultado una miopía que limita en mucho su alcance epistémico y heurístico.

<sup>1</sup> Por ejemplo, en Vasallo, I. y R. Fuentes, 2005; Fuentes, 2006 y Bordería *et al.*, 1998, entre muchos otros textos compilatorios, que se refieren al estado del arte en comunicación como una yuxtaposición de perspectivas que buscan integrarse en un corpus de prácticas heterogéneas que van desde el periodismo hasta el estudio de sistemas, con énfasis en su dimensión empresarial, gubernamental y de alcance de plataformas tecnológicas.

<sup>2</sup> E. g. Comunicación social, Comunicación organizacional, mercadotecnia, comunicología, imagología, antropología del consumo, etcétera.



La comunicación, en consecuencia, no puede ser entendida como una colección de prácticas o una serie de concepciones que se les adecuan; desde la propia etimología *communis* se anticipa un alcance que la presenta más como una base para generarlas, integrarlas y pensarlas, que como un mero derivado de las mismas.

Precisamente este texto intenta brindar una perspectiva de la comunicación más como dispositivo integrador que como elemento explicativo. Para ello hace un rescate de su valor a partir de dos posiciones que, si bien son ajenas, resultan complementarias al momento de identificar su importancia ontogenésica (Michel Serres) y las heurísticas de la cultura presentes en las formas simbólicas de la antropología filosófica (Ernst Cassirer).

El elemento sobre el cual se articulará la presentación de este ensayo será el mito clásico de Prometeo, al que consideramos una alegoría genésica en la que la comunicación opera como formadora del mundo y productora de los mecanismos para entenderlo. Desde una óptica constructivista, esta idea servirá para rescatar la imagen del sentido como vínculo colectivo que es, a la vez, garante de aseguramientos y catalizador de niveles de conflicto, lo que redundará o en el fortalecimiento de las formas de la cultura o en la producción de cambios en el interior de las mismas.

El primer apartado de este texto tiene como finalidad revisar a la comunicación como recurso ontogenético; lo hará a partir de una reflexión sobre el papel que la disciplina viene desempeñando como dispositivo vinculante, generador de estructuras convencionales y, a la vez, de dinamismos que acrecientan el alcance de las mismas. Luego se trabajará la idea de analogía como base para la prescripción, saturación, producción y traducción del sentido, con el fin de expresar el modo por el cual se llega a una conformación de estructuras a partir de aseguramientos de información, cuyo objeto es catalizar niveles de desorden emergente, expandiéndose y generando formas simbólicas. Finalmente, se establecerá un paralelismo entre la idea del “Atlas” y la de “Forma simbólica” como alegoría del saber o del repertorio sobre el cual los hombres establecemos nuestras certezas culturales. Un catálogo de aseguramientos humanos cuya base radica precisamente en la consolidación de los acuerdos comunicativos que los engendraron. El cierre del ensayo implicaría identificar a la comunicación (vista desde la filosofía y la antropología filosófica) como una base para pensar lo social y, consecuentemente, comprender la pluralidad de sus aseguramientos ya no en el sentido de un derivado más de éstos sino como una plataforma necesaria –y consustancial– que permitiría la generación de categorías ontológicas y la operación de las dinámicas que condicionan o –mejor aún– engendran las diferentes formas simbólicas en el gran marco de la cultura.



## Ontogénesis

El primer trabajo es de frenético asesinato que se prolonga hasta que los átomos se obtienen. Hasta que resulta imposible seguir cortando. Asesinato que se desarrolla hasta que la víctima no puede ser cortada en piezas más pequeñas. Así ha nacido la agricultura. El espacio desnudado, un dominó en blanco [...] en donde la maleza ha desaparecido.

(Serres, 1997: 177-178)

## Los entes y el Ser

Desde la biología hasta la filosofía del lenguaje, el término “ontología” ha guardado relación con lo que podríamos llamar un *principio o base de existencia* que considere que toda entidad puede ser diferenciable en virtud de:

- Sus características intrínsecas o perceptibles.
- El conjunto de correlaciones que se manifiestan entre ellas y por las cuales cobran pertinencia en el tiempo y el espacio.

Toda dimensión en este sentido conlleva, por tanto, una ubicación coyuntural de las entidades que aparecen como una presencia sensible (relativa/situacional) que, al volverse comprensible en sus límites, conduce y acota nuestra percepción, generando determinadas dimensiones de realidad<sup>3</sup> denominadas: “Condiciones del Ser”.

Por lo anterior, un momento ontogenésico supone tres estadios:

- a) El de la percepción de las entidades.
- b) El de la correlación entre ellas por la unión o ruptura en la que sus propiedades entran en juego, ya sea asimilando información mutua u oponiéndose a ésta.
- c) El de la adecuación que permite generar límites funcionales y abstractos entre las entidades. Acto que corresponde no necesariamente a los elementos involucrados en ellas, sino a metarreferencias presentes en la mente de quien las observa.

<sup>3</sup> Realidad-Sensible (relacionada con los entes perceptibles) o Realidad-Abstracta (relacionada con los entes de razón).



Las primeras dos propiedades de las entidades pueden ser desarrolladas por cualquier entidad viviente tanto en su estructura como en función, pero en lo que toca del tránsito hacia el “Ser”, un abismo prácticamente insuperable se abre al verse implicado entre ellas el oscuro mundo del tránsito hacia el sentido como elemento que jerarquiza, organiza y refiere a la información. Es decir: el reconocimiento de una coyuntura, una memoria y una capacidad de proyección consciente.

## **Génesis**

Nuestra argumentación inicia con la historia trágica de Prometeo<sup>4</sup> y su hermano Epimeteo.<sup>5</sup> Ambos fueron hijos del Titán Jápeto y aparecen en la Teogonía como resultado de una distinción y de una lucha. Los dos colaboraron con los dioses en el sometimiento de los demás titanes y, consecuentemente, en la reversión de un desorden primigenio al que Zeus quería poner fin: precisamente ese caos que implicaba a las fuerzas naturales. Por su valentía –y una vez obtenido el triunfo– los hermanos fueron premiados al otorgárseles la capacidad de asignar propiedades a los habitantes del nuevo cosmos; del cual ambos obtuvieron la posibilidad de volverse observadores y artífices de la realidad al generar distinciones y asignar propiedades. La idea de la conciencia, de ese tercer elemento que media entre las entidades, queda expuesta en el relato.

El nuevo potencial de los hermanos, como sus nombres lo indican, fueron las formas de pensamiento; por lo mismo, ambos contaron con una competencia para superar el caos y la indeterminación por la capacidad de dar forma al mundo, desarrollando procesos de ontogénesis.

En primer lugar, Epimeteo –abrupto, impulsivo, nada reflexivo– repartió propiedades entre las plantas y los animales, lo que les permitió llegar a ser percibidos; luego estableció relaciones entre ellos dadas sus cualidades como el color, la textura, el movimiento, la temperatura o, incluso, las propiedades de acción (alas para volar, aletas para nadar, garras para la defensa o la agresión, pelaje como protección, fuerza para migrar, visión nocturna, adaptabilidad al entorno, etc.), logrando distinguirlos hasta que se agotó el repertorio de cualidades.

Entonces Epimeteo tuvo un problema cuando, al llegar frente al hombre, encontró que su saco de dones estaba ya vacío y, por tanto, no tuvo otra que dolerse del efecto de sus actos y apelar a su hermano para que se ocupara del asunto. Prometeo –sereno, astuto y reflexivo– hizo una oración a la diosa Atenea, quien le “mos-

<sup>4</sup> Pro-Mitis: el que piensa con anticipación.

<sup>5</sup> Epi-Mitis: el que piensa con dilación.



tró” los códigos celestes para abstraer el mundo y lograr que los hombres fuesen llevados a la vida, diferenciándolos del resto de las especies gracias a la propiedad del lenguaje, la razón matemática, la expresión estética y la memoria histórica o mítica. Prometeo actuó y pronto la similitud de sus criaturas con los dioses resultó ser más que obvia. Los nuevos entes no tardaron en hacerse conscientes de su situación frente al mundo y aprovecharse de ella.

Génesis es, entonces, un principio formativo en el que un punto, entre un todo de posibles, cobra pertinencia.<sup>6</sup> Se trata de un llamado a la atención, una ocurrencia o una propensión a privilegiar una figura de un fondo. De esta figura partirá, en lo sucesivo, un proceso de ordenamiento de ese fondo; es decir, un proceso de circulación informativa que, al cobrar pertinencia para quien lo realiza, derivará en el único dispositivo factible para realizar una construcción de la realidad: un proceso de comunicación, un generador ontológico (cfr: Garduño, 2012).

Si bien el orden primigenio parte de una selección y se manifiesta en la subsecuente repetición de la misma, para Michel Serres (1995) éste no es otra cosa que la anulación de un “Ruido de Fondo” o la reducción del caos primigenio que cede ante el esfuerzo por generar un curso, un trayecto, un mínimo orden impuesto por una distinción inicial: Un trabajo. Este último se vuelve condición de todos los entes vivos y permite la formación de sus límites para la percepción y la correlación.<sup>7</sup> “El trabajo, por lo tanto, perfila, esboza, da forma a lo protéico y emerge de la perturbación, del ruidoso y turbulento océano que circunda a la isla de Pharos, el brillar y oscurecerse de la luz a la distancia. Sin estas conjunciones no hay huellas, no hay perfiles, no hay trabajo” (Serres, 1995b: 18-19).

Trabajo fue el del Titán para separar y distinguir. Trabajo fue el de los hombres para mantener sus propias condiciones. Trabajo es el de Epimeteo y el de sus cria-

<sup>6</sup> En donde la relación entre lo observado y quien observa se vuelve un asunto de relativismo (cfr: Briggs y Peat, 2005: 61 y ss).

<sup>7</sup> “Todo sistema viviente –incluidos nosotros los observadores– está en cualquier momento donde está, tiene la estructura que tiene y hace lo que hace en ese determinado momento, siempre en una situación estructural y de relaciones que resulta el presente de una deriva ontogenética que comienza en su principio como tal en un determinado lugar, con una determinada estructura, y sigue el único derrotero que puede seguir. Distintos tipos de sistemas vivientes difieren unos de otros en el espectro de las ontogenias que el observador, u observadora, considera posibles para cada uno de ellos en su discurso, como resultado de sus diferentes estructuras iniciales y de sus distintos puntos de partida, pero cada ontogenia que tiene lugar precisamente como una deriva ontogenética única en un proceso sin alternativa alguna” (Maturana, 1996: 127).



turas para subsistir de acuerdo con repeticiones. No obstante, la adecuación no aparece en forma tan inmediata, pues supone un trabajo aún más complejo en el que las dos condiciones anteriores puedan ser asimiladas por sus propios portadores, es decir: la reflexión.

Hasta aquí encontramos elementos para caracterizar a la comunicación como un recurso para la reducción del caos, para la diferenciación y la consecuente reflexión. Genésico, ya que gracias a su aparición se hace posible una toma de posición en la que los precedentes de orden son sometidos a nuevas condiciones de percepción y diferenciación, generando un ciclo sin fin que se alimenta a sí mismo.

Los seres prometeicos se volvieron reflexivos en el momento en que se hicieron cargo de las formas por las que sus actos se repetían, y de los modos por las que dichas repeticiones surgían y se condicionaban. Esta toma de conciencia les dio la capacidad de intervenir la realidad, modificarla y, por tanto, controlarla, haciéndose con ello similares a los dioses (tal vez esta fue la razón de la ruptura con Zeus, idea que se hace recurrente en la imagen del pecado original y la primera aparición del “Deus Ex Machina”), lo que les infundió no sólo confianza sino la capacidad de reconocer que el orden era la condición necesaria para la existencia. La idea de “posibilidad”, la proyección a futuro y el pensamiento anticipado —precisamente el que distinguía a Prometeo— pronto pasaron a ser cualidades ontológicas del hombre: un “Ser productor de signos” que veía en ellos la posibilidad de exorcizar el caos, avanzando sobre las huellas de un orden probado. “[...] y ¿qué es la escritura de las huellas? El ensamble de perfiles posibles, la suma de horizontes. Es lo que puede darse, lo que puede conocerse, lo que puede producirse; es el manantial fenomenológico, el pozo. Es la cadena completa de metamorfosis del Mar Protéico. Proteo en sí mismo” (Serres, 1995b: 19).

Para Michel Serres, el término *Ichnographie*<sup>8</sup> refiere la materialización del trabajo. Su producto aparece como base para una ulterior reflexión que puede ser interpretada en términos de un encuentro conflictivo entre la multiplicidad (el todo circundante) y la unidad (la distinción), o bien entre la armonía previa (continuidad) y el ruido emergente (discontinuo) que un observador realiza. El destino del hombre prometéico se forja, entonces, en esta línea de tensiones generada por el trabajo, y es que éste es precisamente la posibilidad de segmentar, marginando una porción y conduciéndola por vías de la repetición hasta que avanza por sí misma. Las huellas marcan una ruta pero también refieren a su productor, y generan esquemas que las tipifican y permiten usarlas en la repetición y en la ponderación contextual. No

<sup>8</sup> “Rastro o escritura con los pies” (Serres, 1991).



es difícil establecer la correlación de este momento genésico con planteamientos ontológicos como el de la *firstness* peirciana que precede a la cualidad.

### **Pertinencia**

Volviendo a nuestro mito: una vez que Prometeo dio a los hombres los dones de Atenea, los dioses quedaron satisfechos con la obra y consideraron a esas criaturas como niños a quienes podía mantenerse dándoles acceso a bienes necesarios para su sustento, como el fuego, el alimento, el vestido y el techo. Conformes con percibirse y relacionarse, los hombres mantuvieron la disposición de someterse demostrando gratitud a través de ritos y holocaustos en los que cantaban la gloria de los dioses y elevaban sus plegarias. El trabajo se centró entonces en la repetición ritual, pero no hubo avance o eso a lo que Serres denomina “producción”. Esta última supone la aparición de nuevas formas de ruido, caos emergente que les recordará a los hombres la indeterminación original y los llevará a trascender los ritos, revisando los límites de su actividad para adecuarla a las nuevas condiciones.

Prometeo se dio cuenta de que durante los sacrificios (esa alegoría del contacto entre el mundo natural y el saber o la voluntad celestial) las mejores víctimas y sus mejores piezas se destinaban a reconocer la potestad de los olímpicos, dejando a los hombres —ciegos en su conformismo— con tan sólo vísceras y despojos. Fue entonces que el titán del “pensamiento anticipado” decidió enseñar a los hombres el arte del engaño y, con éste, la perspectiva de diferentes futuros. Los hombres aprendieron a proyectar y en la anticipación apareció la forma de pensamiento prospectivo, el del objetivo o la meta.

La alegoría sigue refiriéndonos que, durante los holocaustos, los hombres aprendieron a disfrazar las piezas ofrendadas a los dioses, haciéndolas ver —mediante la cocción— apetitosas y llenas de carne, mientras que, en esencia, se trataba sólo de huesos o grasa. El fuego (de nuevo un simbolismo, esta vez de conocimiento, transformación e iluminación) abre posibilidades al hombre y con él se descubre capaz de realizar un nuevo trabajo: el de superar sus propios límites y adentrarse en el control del mundo por anticipación.

Los dioses, sin embargo, no eran tontos; Zeus descubrió el engaño y, montando en cólera, castigó a los hombres retirándoles la herramienta principal para la realización de sus trabajos: el fuego, la iluminación, la capacidad de ver, de reflexionar y transformarse.

“El rugir; el murmullo incoherente del mar; la batalla con la confusión generalizada, la náusea o el mareo no pueden ser evitados y, una vez más, aparecen como efecto de las posiciones limitadas” (Serres, 1995b: 20). Ésas en las que los humanos





fueron abandonados otra vez al ser desprovistos de la luz de la reflexión y la capacidad de proyección.

### **Paradoja**

Desolado por la suerte de sus criaturas, Prometeo acudió de nuevo a la Diosa de la Sabiduría e imploró su ayuda. En esta imagen se puede ver el pensamiento anticipado al repertorio de experiencias disponibles –una sabiduría de base o memoria– para develar la forma de catalizar una nueva aparición de desorden. Atenea escuchó los ruegos y reveló al titán la existencia de un pasaje, un camino secreto que llevaba al Olimpo y a través del cual podía recuperarse el bien perdido. Asignó un trabajo: el del viaje iniciático por el conocimiento, en el que aparece el héroe lanzándose a una gesta propedéutica cuyo fin era devolver al hombre el don perdido, la cualidad de su ontología: el fuego. De este modo Prometeo se adentró en el Olimpo y con una antorcha (un instrumento, un medio o mediador) recuperó la llama, encendiéndola directamente del carro de Helios.

La comprensión de la naturaleza y el dominio sobre la misma aparecen a través de esa alegoría del saber de la que, luego, se inteligen la comprensión y el dominio de los procesos por los cuales aprendemos. En este sentido el titán no sólo produjo el fuego sino que enseñó a sus criaturas a mantenerlo encendido, para la cual lo colocó en el interior de un horno gigantesco. La imagen nos lleva alegóricamente al horno del conocimiento: esa caja negra por la que insumos crudos y caóticos se transforman en salidas cocinadas o plenas de sentido. Precisamente la noción de información que regresa a los hombres para que ellos la desarrollen por transformación y cambio en su propio beneficio.

Prometeo aparece entonces como el filósofo por excelencia: el maestro que abre las luces del conocimiento a sus alumnos y les muestra las vías para conservarlo. Pero, ¿cómo lo logra?... Mediante el ejercicio de la comunicación, del acuerdo que permitirá comprender la naturaleza del trabajo y la pertinencia del punto al cual éste se dirige.

“Es la función del filósofo, su empeño y su pasión, el proteger el bien supremo (el fuego, el saber; la capacidad de reflexión) tanto como sea capaz, resguardando la posibilidad como a un niño, como a un secreto o una semilla” (Serres, 1995b: 23, los paréntesis son nuestros).

Pero su labor no se restringió al mantenimiento de polaridades, como el bien y el mal, lo cierto y lo falso o lo blanco y lo negro. Desde el momento en que Prometeo se puso en movimiento estableció la forma de trabajo de la comunicación al modo de un flujo, de una corriente que vinculaba, sí, a ambos puntos de una di-



cotomía, pero también como un dispositivo que relativizaba esos límites y ponía en entredicho sus esencias. El conocimiento dejó de ser estable y se convirtió en algo dinámico: en una idea alejada de aquella en la cual los dioses dejaban a los hombres ser mientras éstos se mantuvieran a su disposición, aceptando, simplemente, repetir sin cuestionar.

El resultado de la intervención prometéica fue la fluctuación de las fronteras de la prescripción. Con la distinción inicial había nacido el tiempo o la capacidad de ver hacia adelante sin perder la idea del detrás. El mito como repetición ciega de ritos y creencias dio pie a una perspectiva más centrada en el trabajo humano: la historia, una forma simbólica que aparece como punto de emancipación de la voluntad divina que el hombre desarrolla en pro de su propia capacidad de transformar el mundo. En la historia el hombre se vuelve dios y cobra conciencia de su autonomía a través del pasado y sus proyecciones a futuro. La fluctuación resulta entonces un concepto central del que se desprende no sólo la idea de mantenimiento de lo instituido, sino también la imagen de expansión y dinamismo a partir de las formaciones iniciales.

Cualquier nacimiento, origen o principio que no desarrolle capacidad para adecuarse —esto es moverse— según sus propias necesidades de orden, no puede tener un impacto comunicativo de perpetuación, ya que no vencerá el obstáculo del tiempo. Bajo los principios de la distinción, trabajo y fluctuación, la perspectiva de Michel Serres coincide con posiciones epistémicas en las que la remanencia de una filosofía realista se tiñe de pragmatismo, implicando la existencia de un mundo potencial que surge gracias a la acción paulatina de indicios, símbolos y discursos emergentes, que lo van delimitando y asegurando en posiciones siempre relativas.

Estas posiciones (comunes en posturas epistémicas contemporáneas) se encuentran precisamente en las teorías basadas en el sentido, como las del llamado “constructivismo radical” propuesto por la escuela de Palo Alto,<sup>9</sup> pasando por las perspectivas bio-sociales de Humberto Maturana y Francisco Varela sobre el desarrollo de sistemas autorreferenciales,<sup>10</sup> hasta los planteamientos del pensamiento

<sup>9</sup> “Por eso llamamos ‘operar’ a esa actividad que construye el conocimiento, y se trata del operar de esa instancia cognitiva que, como lo expresa tan bien Piaget, al organizarse a sí misma organiza su mundo experiencial. La epistemología se convierte así en un estudio de cómo opera la inteligencia, de la manera y forma en que el intelecto usa para construir un mundo relativamente regular desde el fluir de su experiencia” (Von Glasersfeld en Watzlawick, 2000: 31).

<sup>10</sup> “Todo sistema viviente, incluidos nosotros los observadores, está en cualquier momento donde está, tiene la estructura que tiene y hace lo que hace en ese determinado momento, siempre en una situación estructural y de relaciones que resulta el presente de una deriva ontogenética que comienza en su principio como tal en un determinado lugar; con una determinada estructura, y sigue el único



complejo, como la reducción de complejidad general por complejidad organizada y la noción de “sistemas emergentes o complejos”.<sup>11</sup>

En todas estas concepciones subyace la necesidad de ubicar un proceso que se manifiesta en la posibilidad de un observador que, como Prometeo, incida sobre lo observado, dando el fuego o la luz de nuevas delimitaciones y relaciones –que surgen a partir de su propia competencia– para anticipar o prever un objetivo.

Serres da respuesta de este modo a una serie de preguntas sobre el origen mismo del pensamiento: “¿Cómo nacen las formas desde lo amorfo? ¿Cómo nace la paz de lo inestable y cómo emerge el contrato social del flujo de masas que se mueven sin sentido y en todas las direcciones posibles? ¿Cómo emanan la armonía, el canto, el sonido articulado, el ritmo y los cantos de este ruido?” (Serres, 1995b: 26).

## Analogías

Un nuevo ritual aparece y, con éste, una nueva forma de percibir el mundo y establecer relaciones. El ritual ya no es inmediato, el fuego ha vuelto y permite a sus usuarios una nueva forma de contacto con el mundo y con los dioses. El fuego es un cuasi-objeto o signo<sup>12</sup> que une al hombre con lo físico y lo espiritual, con la naturaleza y con los dioses.

Pero el humo de los sacrificios y de los hogares terrenales llegó hasta las narices de Zeus y le advirtió que su orden había sido desobedecida, que la prohibición de poseer y usar la luz fue levantada a sus espaldas y que los hombres ahora avanzaban por sí mismos. El padre de los dioses entró en cólera y, para castigar, obró en dos sentidos: prescripción y saturación.

---

derrotero que puede seguir. Distintos tipos de sistemas vivientes difieren unos de otros en el espectro de las ontogenias que el observador, u observadora, considera posibles para cada uno de ellos en su discurso como resultado de sus diferentes estructuras iniciales y de sus distintos puntos de partida, pero cada ontogenia que tiene lugar precisamente tiene lugar como una deriva ontogenética única en un proceso sin alternativa alguna” (Maturana, 1996: 127).

<sup>11</sup> Posiciones desde las cuales los sistemas pueden engendrar diferentes niveles de entropía y organización internos que no sólo permitan sino que redunden en la génesis o aparición de nuevas manifestaciones sistémicas. El caso opera para sistemas sociales, biológicos, informáticos o físicos (cfr. Johnson, 2003: 40-45).

<sup>12</sup> Cuasi-Objeto es lo que no llega a ser objeto en sí pero del que llegan a depender los mismos. Serres lo entiende como un agente de vinculación (un mediador, arlequín) susceptible de generar cambio o mutación en la estructura según la coyuntura en la que se relacione. Peirce lo consideraría, a su vez, un objeto pero dinámico porque permite el tránsito entre lo que se usa para interpretar y lo que debe ser interpretado.



## Prescripción

El primer castigo lo aplica permitiendo al hombre mantener su posición de descubridor del mundo, pero, a la vez, abandonándolo a su suerte en el camino de este descubrimiento. Esto lo hace víctima de las paradojas que la luz y el fuego encierran, pues conocer y reflexionar no son asuntos fáciles.<sup>13</sup> Pronto las criaturas de Prometeo tienen que generar directrices para una nueva forma de organización: rituales y fórmulas que en su repetición impliquen un nuevo aseguramiento de lo que sirve o no en ese esquema de trabajo; nociones de lo que está bien o mal y distinciones sobre lo que es bello y lo que no. De este modo, el saber se vuelve una cuestión moral y sus consecuencias no sólo llevan a cubrir objetivos sino a generar paradojas y enredos profundos.

Gracias al fuego —ese cuasi-objeto que da claridad— los hombres se apartan de la naturaleza e ingresan en la selva del lenguaje donde todo es interpretación y, por tanto, nada es lo que parece ser. Pronto, para alcanzar la convencionalidad, tienen que establecer leyes y patrones de conducta que, probados, hacen a la colectividad receptora, avanzar hacia objetivos comunes. Aparece entonces la prescripción como única seguridad en el camino del lenguaje; como una recurrencia a la ontogénesis inicial que la mantiene en el camino. El reconocimiento y la correlación comienzan a operar, pero en torno a las palabras, los sonidos y las imágenes. Fondo y forma dan seguridad pero ésta se colapsa cuando la coyuntura aparece y las referencias escasean. La reflexión surge en forma de interpretación y ésta necesita ser guiada.

Tras el nacimiento y terminada la inauguración, viene la institucionalización, que permitirá perpetuar el fuego y extenderlo. A partir de entonces los hombres “no haremos más que historia, no escribiremos nada sino interpretaciones, no seremos otra cosa que detectives. Horror. No haremos más que buscar culpables” (Serres, 1991: 20) y pistas que se apeguen o distancien de nuestros parámetros para que éstos puedan validarse. La verdad aparece entonces en la forma de la analogía y la analogía no es sino reconocimiento y correlación pero de modelos.

Verdad y mentira son productos o consecuencias de una selección sobre lo previamente seleccionado, como un acto de segundo orden o, mejor, de una segunda organización que busca reflexionar sobre reconocimientos, correlaciones y pertinencias discursivas. La prescripción es instrucción que permite mantener el

<sup>13</sup> Versiones del mito implican en este castigo al mismo Epimeteo, quien, en su impulsividad y tras haberse casado con la bella Pandora, hace que se abra la caja de los “dones” y caigan sobre el mundo las calamidades de la irreflexión, la frivolidad, la materialidad y la duda, quedando sólo como virtud la esperanza.



movimiento en dirección a ese curso o su eventual revisión, es temporal y tiene la capacidad de dirigir el trabajo subsecuente a una fundación hacia el objetivo proyectado (precisamente el objeto prescrito).

Prescripción y regulación son el resultado del esfuerzo de los hijos del titán al asegurar sus relaciones; este proceso no termina en la definición de las formas simbólicas sino que supone la aparición de un dispositivo de vigilancia y control para cada práctica y ritual, para los diferentes niveles de intercambio y de interacción. Las estructuras de relación, de este modo, se hacen dinámicas ya replicándose, ya copiándose o reflejándose en modo análogo en cada nivel, en cada práctica y en cada relación. La analogía, la verdad, la prueba de que las relaciones con el marco de lo natural y lo divino están funcionando.

“Es más un contrato que una cosa, es más materia de la horda que del mundo. No un *cuasi*-sujeto sino un nexo, una atadura, no un cuasi-yo sino, en términos de Pascal, una cuerda o, de Leibniz, un vínculo. Todo nexo social no sólo será difuso sino inestable si no se objetiviza” (Serres, 1995b: 88). O, en palabras del semiólogo de Tartú, Yuri Lotman: “Para realizar su función social, [lo prescrito] debe intervenir en calidad de una estructura sometida a principios constructivos únicos. Esta unidad surge de la manera siguiente: en determinada etapa del desarrollo comienza para la cultura un momento de autoconciencia: crea su propio modelo...” (Lotman, 2000: 190).

Y precisamente la intención de la prescripción es hacer objetivo lo intangible. El signo deviene en cosa cuando se adecua al modelo que lo precede. La analogía y la verdad cumplen precisamente con la función de hacer algo objetivo. La razón es su heredera.

## **Saturación**

El segundo castigo que impone el Padre de los Dioses cayó sobre Prometeo el portador de la luz y, en este caso, se trató de algo más radical: Zeus conjuró a los gigantes Gires, Coto y Brígaro, a quienes ordena apresar al titán y subirlo a la cima del Monte Cáucaso. Una vez allí, encadenado, enfrentaría un suplicio que se manifestó en la forma de un águila enorme que, día tras día, se posaría sobre él para devorar su hígado. Milagrosamente, ese órgano vital se regeneraría tras acabar cada festín, haciendo que el castigo se prolongase por toda la eternidad (algo terrible siendo Prometeo un ser inmortal). Esta es, probablemente, una de las alegorías más difíciles del mito, pero, para los fines que nos competen, sirve a la perfección al permitirnos referir la paradoja que encierra la propia prescripción y, curioso, la capacidad de “anticipar”. Y es que la tortura de Prometeo no es el castigo físico sino la idea de que éste se repetirá a perpetuidad al no haber excepciones –ruido– que lo



hagan salir de un curso prefijado. El conocimiento como absoluto, sin nuevas costas para explorar; sin excepciones que catalizar o asimilar; sin capacidad de expandir los límites en la contingencia, deviene en certeza absoluta: una nueva forma de caos.

La importancia que cobra la saturación en la epistemología de la comunicación es que engendra o da origen a una de las paradojas más conocidas: a saber que el aseguramiento por reiteración produce ceguera (habituación), ya que gracias a esto el ojo deja de descubrir en el accidente la figura que resalta sobre un fondo o la luz de un faro que aparece en el mar contingente de caos generado —en este caso— por obviedades.

La reiteración cobra figuras históricas emblemáticas en los mitos y en los dogmas como una analogía tan perfecta que no deja lugar a distinciones entre ésta y su referente (la idea del mapa y el territorio). Posiciones prescriptivas que, en su carácter de condicionamientos del actuar humano, no aceptan variaciones o —mucho menos— excepción. Su imagen moderna podría hermanarse con la idea de paradigma o base de racionalidad prefigurativa.

En aquel imperio, el arte de la cartografía logró tal perfección que el mapa de una sola provincia ocupaba toda una ciudad, y el mapa del imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos mapas desmesurados no satisficieron y los colegios de cartógrafos levantaron un mapa del imperio, que tenía el tamaño del imperio y coincidía puntualmente con él. Menos adictas al estudio de la cartografía, las generaciones siguientes entendieron que ese dilatado mapa era inútil y no sin impiedad lo entregaron a las inclemencias del sol y los inviernos. En los desiertos del oeste perduran despedazadas ruinas del mapa, habitadas por animales y por mendigos; en todo el país no hay otra reliquia de las disciplinas geográficas (Borges, 1999: 120).

Reiterar tiene como objetivo, finalmente, la eliminación de la ambigüedad. Pero ello conduce a otro nivel de desorden, uno paradójico que, a saber, se constituye en el anquilosamiento de una fundación, mensaje, estructura o sistema, hasta el grado en que los libera de cualquier capacidad para cambiar o adaptarse al cambio. Impedido en su movilidad, cualquiera de estos ejemplos tenderá invariablemente a su anulación por volverse invisible para sus propios elementos o para los que, del entorno, lo rodeen.

De este modo, Prometeo soportó —porque no tenía alternativa— el suplicio. Para él, todo tiempo se anuló y el ir y venir del águila, el dolor y la regeneración como constantes dejaron de tener implicaciones morales. Su vida se volvió indeterminada ante la ausencia de eventos externos a los parámetros fijados por su mismo castigo y tuvo que vivir en la incesante analogía. No es sino hasta el momento en el que



Zeus volvió a requerir sus servicios que se abrió la oportunidad de experimentar una excepción, una salida.

Sabedor de que una nueva rebelión se planeaba en su contra, el padre de los dioses pidió al mensajero celestial, Hermes, que ofreciera la libertad al titán a cambio de nueva información de lo que su pensamiento anticipatorio pudiese mostrarle sobre la revuelta. Hermes —la alegoría del portador de información y, por tanto, del enredo, el engaño y la apariencia— reanimó al héroe encadenado pero éste se rehusó a apoyar a quien lo sometiera a tantas vejaciones. Hermes, sin insistir, se retiró dejando a Prometeo la idea (o un cierto ruido) de “algo” que no funcionaba plenamente en el Olimpo y de lo cual podía sacar provecho. Esto hizo que el titán recobrara su capacidad de anticipación y se pusiera de nuevo en acción.

### **Producción**

Producir es guiar hacia adelante, generar nuevas fronteras a partir del movimiento o el cambio.

El castigo eterno no se cumple, pues la misma eternidad no llegó a ser comprendida. Zeus sintió urgencia por los servicios del titán y finalmente lo liberó con la condición de que un mortal se sacrificara por él tomando su lugar en la peña, y de que, una vez allí, diese muerte al águila. La idea de sacrificio humano se impuso al hombre a modo de una alegoría del trabajo, éste que habría de realizar para vivir del conocimiento.

Vencer la recurrencia del conocimiento sólo puede ser por la caducidad del mismo o por la eliminación del ruido generado en la reproducción. El conocimiento no es gratuito y la expansión del mismo dependerá de un esfuerzo para producirlo. El sacrificio aparece como un simbolismo del trabajo en ese segundo orden, un nuevo elemento transformador del caos, que en este caso es el que permite al mapa distinguirse del territorio.

[En] el mecanismo semiótico de la cultura [...] se introducen principios estructurales contrarios y mutuamente alternativos. Sus relaciones, la disposición de tales o cuales elementos en el campo estructural que surge cuando eso ocurre, crean la ordenación estructural que permite hacer del sistema un medio para guardar información. Es esencial que estén realmente dadas de antemano no tales o cuales alternativas determinadas, cuya cantidad siempre sería finita y, para un sistema dado, constante, sino el propio principio de alternatividad, para el cual todas las oposiciones concretas de una estructura dada no son más que interpretaciones a un determinado nivel (Lotman, 2000: 191; los corchetes son nuestros).



El sacrificio no es un acto sencillo ni que pueda ser realizado por cualquiera. Exige condiciones comunicantes que permitan vincular los estados de las cosas: el pasado como condición referencial y el futuro como condición deseable. Así se comprende que la suerte de quien reemplazó a Prometeo no fue, en absoluto, algo que se deseara y por ello pasó tiempo antes de que el Centauro Chyron, atormentado de dolor por haberse enfrentado a las flechas de Hércules,<sup>14</sup> pidiera ser el sustituto y –de ese modo– encontrase la muerte tan añorada que pondría fin al sufrimiento. Pero tanto el centauro como el titán eran inmortales, por lo que el sacrificio no le garantizó el descanso. Se trató de un trabajo estéril que no produjo un cambio en su condición sino un mero aumento a los niveles de dolor. Prometeo tuvo que permanecer en el monte Cáucaso sometido a la recurrencia del destino hasta que –como contingencia– entró en contacto con el mismo Hércules.

A partir de entonces, el Semi-Dios jugó un papel fundamental en la mitogénesis, pues fue, finalmente, quien habilitó la comunicación, eliminando el proceso que la mantenía encerrada en su circularidad.

Hércules se encontraba realizando la onceava misión para el rey Euristeo, que consistía en robar las manzanas de oro del jardín de las Hespérides. A esas alturas de su gesta el problema del héroe ya no era el ejercicio de la fuerza, el arrojo o la destreza en el manejo de instrumentos, sino el del desconocimiento de la ubicación del punto exacto donde tendría que realizar su prueba. La dimensión humana reclamaba un conocimiento anticipado que Hércules no tenía, pero que sí distinguía al titán cautivo. Y es a él a quien se dirige para realizar un acto complementario en el que la capacidad de trabajo se uniese a la capacidad de previsión y ambos quedasen liberados: la ecuación que mueve al mundo.

Así Hércules mató de un solo tiro al águila, liberó a Prometeo y éste le reveló –a cambio– la ubicación del jardín de las Hespérides. Un nuevo ritual queda inaugurado y la alegoría de la producción se manifiesta. Ya sólo es cuestión de rescatar esa definición con la que coronamos este apartado: producir es habilitar el movimiento, lo cual sólo es posible mediante la aparición de “ruido”: un agente extraño que obligue a lo prescrito a transformarse para poder catalizarlo. El sufrimiento de Prometeo terminó en la ruptura del patrón sinfín y la duda de Hércules se extinguió en el hallazgo de una vía, una ruta –pensamiento anticipado–.

Lo determinado y lo indeterminado confluyen logrando que la comunicación aparezca como un sistema de tensiones entre el orden y el caos, el sentido y el

<sup>14</sup> Envenenadas por la sangre de la Hydra, otra alegoría de la indeterminación.

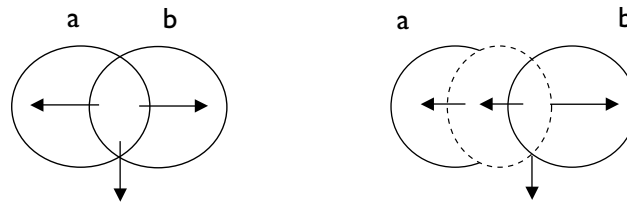




sinsentido. Para Serres, esta coexistencia es equiparable con el parasitismo donde un agente dinámico debilita a la vez que fortalece a su anfitrión.

El parásito es ruido, entidad extraña que representa una excepción en cualquier nivel de orden, excepción que lo conduce a una revisión de sus estructuras y procesos de intercambio. Con la idea del parásito, Serres vence la perspectiva eminentemente estructural/funcional de la comunicación (que ve en la información elementos relativos a las meras funciones de percepción y correlación), asignándole un uso coyuntural para adecuarse al entorno y, a la vez, coexistir con sus propias articulaciones internas. El parásito es, consecuentemente, el factor que ajusta las condiciones prescritas en una relación, al ruido contextual interno en la misma (véase Figura 1). El conocimiento deja de ser un texto cerrado y demanda adecuación y comprensión permanentes.

**Figura 1**



### **Traducción**

La traducción es el acto culminante de la analogía, pues supone la posibilidad de conducir a la misma a través de diferentes formaciones o estructuras de referencia. Es una posibilidad cognitiva avanzada (y comunicacional por ende) que redundará en comprensión y ensanchamiento del entorno.

Tras su liberación, Prometeo fue elevado al Panteón Griego y habitó con el resto de las deidades. Al supremo padre no le pasó desapercibida su contribución al establecimiento de lazos entre hombres y dioses, así como su papel de traductor o intermediario. El titán desde entonces se relacionó con la élite y su contacto con los hombres cesó. No obstante, portará —eternamente y como recordatorio de su gesta— un anillo forjado con las cadenas que lo sujetaron al monte Cáucaso, como símbolo de unión o elemento vinculante entre lo material y lo divino.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Desde la semiótica de Peirce, no puede ser más elocuente la similitud con la función del objeto dinámico o signo como nexo entre lo primero material y lo tercero referencial.



La muerte del águila y la liberación de Prometeo por parte de Hércules aparecen como una alegoría de la manifestación de un tercer elemento que aplica el trabajo en pro de la expansión del sistema. La existencia de un agente dinámico que realice un trabajo en un esquema subyacente de prescripciones.

Para Michel Serres la opción de la comparación se reemplaza, en el mundo griego, por la opción de la similitud. La distinción entre ambos términos es sutil y parece casi inapreciable, ya que en ella “ipseidad” y “otredad” se relacionan, no en su totalidad sino en puntos específicos, gracias a un delicado proceso en el que la semejanza y la comprensión de una relación (type-tokens) se conjuntan. La traducción no es sino el proceso por el cual la complejidad se reduce a elementos que la representan, simplificándola (cfr: Serres, 1987: 12-15).

A partir del momento de su aparición, y en concordancia con la función de la comunicación, el cuasi-objeto, agente dinámico que simplifica, será identificado como el traductor: el elemento que proporcionará las bases para una mediación y para que ese encuentro entre dimensiones parcialmente opuestas tenga sentido. Sin el traductor el parásito sólo actúa como generador de cambios estructurales y éstos enriquecen lo ya formado hasta que dichos cambios operan en función del tiempo.

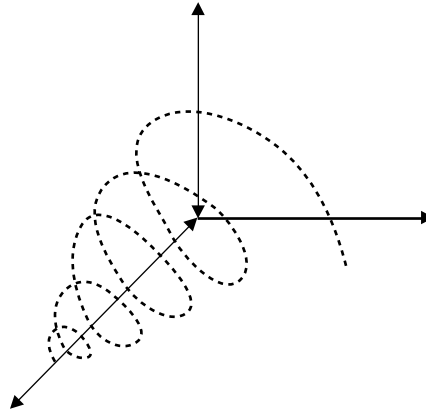
La traducción implica no sólo acoplamiento sino posibilidad de adecuación a marcos de sentido espacio-temporales.

La relación entre mito y epistemología, el paralelismo entre las gestas de los dioses y las luchas de los hombres, las metáforas y las reducciones propedéuticas, no son sino estas formas más complejas de analogía; el emplazamiento de figuras (quizá arquetípicas) que rellenan formas sucesivas y hacen que el conocimiento se articule como un todo coherente.

La comunicación en este punto cobra otra dimensión: gana, además de su riqueza productiva, un potencial reproductivo que engendra cambios coyunturales en estructuras precedentes. La diferencia entre ambos términos está en la capacidad generativa de novedad que conlleva la primera y en el afán por innovar sobre lo ya hecho que guía la acción en la segunda. A diferencia de los conceptos de producción, parasitismo y traducción imponen el reconocimiento de límites bajo los cuales opera el sentido. Y el sentido no es otra cosa que una formación que se sigue formando a sí misma en una especie de espiral (véase Figura 2), cuyo desarrollo cubre más terreno y convierte en prescripción cada nueva formación ontológica:<sup>16</sup>

<sup>16</sup> El tránsito de Roma desde ser un pueblo sometido hasta el Imperio.



**Figura 2**

Y es así como las ciencias de la complejidad entienden una realidad que sólo puede asumirse como sucesiones de reducciones<sup>17</sup> y redes de relaciones entre éstas; relaciones que se refuerzan o rompen en la medida en que la traducción opere como agente de dinamismo, demonio de Maxwell provisto de experiencia que permitirá o no la existencia de entropía en la medida en que ésta sirva al sistema.

Como establece Yuri Lotman:

[...] (el sentido) se nos aparece como una intersección en varios niveles de varios textos, que unidos van a formar un determinado estrato, con complejas correlaciones internas, diferentes grados de traductibilidad y espacios de intraducibilidad. Bajo este estrato está situado el de la "realidad": de aquella realidad que está organizada por múltiples lenguas [...]

Más allá de los límites de la semiótica de la cultura se extiende la realidad, que se encuentra fuera de los confines de la lengua. La palabra realidad cubre dos fenó-

<sup>17</sup> Un ejemplo de las implicaciones de esta perspectiva lo dio Walter Lippman quien, en sus estudios sobre opinión pública y más concisamente en la noción de estereotipos, argumentó la imposibilidad de conocer sin reducir y sin un mecanismo adecuado de transmisión.



menos diferentes. Por un lado se encuentra la realidad fenoménica, según la definición kantiana; esto es, aquella realidad que se halla en correlación con la cultura, ya sea contraponiéndose ya sea fundiéndose con ella. En otro sentido, en un sentido nouménico (según la terminología de Kant), se puede hablar de la realidad como de un espacio que se halla fatalmente más allá de los límites de la cultura. Sin embargo, toda la construcción de estos términos y las definiciones cambian si en el centro de nuestro mundo colocamos no un “yo” aislado, sino un espacio, organizado de manera compleja, de múltiples “yoes” recíprocamente correlacionados (Lotman, 1999: 42).

A partir de este momento, el conocimiento puede entenderse como resultado de procesos encadenados de traducción en los que interactúan no sólo percepciones y correlaciones, sino adecuaciones en diferentes niveles de pertinencia. En palabras del biólogo chileno Francisco Varela, como la “[...] historia del acoplamiento estructural que enactúa (hace emerger) un mundo [y que funciona] a través de una red de elementos interconectados capaces de cambios estructurales durante una historia ininterrumpida [y que funciona adecuadamente] cuando se transforma en parte de un mundo de significación preexistente [...] o configura uno nuevo [...]” (Varela, 2005: 109).

Para cerrar este bloque tenemos entonces que el momento genésico se vuelve recurrente a niveles estratos en los que la traducción habilita analogías tanto en forma como en fondo. Estos niveles son los que Serres identifica como pliegues, los cuales no son otra cosa que meras formas de operación o acoplamiento a niveles estructural y funcional, a nivel de lo macro y de lo micro.

El fenómeno refiere al operar mismo de la cultura y se manifiesta desde las células de la sociedad hasta cualquier escala de organización. Recurrencia y la analogía son mecanismos de mantenimiento y extensión de un sistema cultural, que fundamentan tanto los vínculos de una familia, en mitos, rituales, memoria, racionalidad y sentido estético, como pueden hacerlo con los de organizaciones tan complejas como las universidades, los gobiernos o las corporaciones. Formas instituidas del manejo de la prescripción. Fundaciones.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> La fundación es un aseguramiento de elementos. Para nuestro caso, el que compete a aquellos que convergen en una prescripción y pueden trascender en el tiempo y el espacio. Roma se fundó gracias a su capacidad para autoproducirse y sintetizar –en su particularidad– excepciones que se presentan espacialmente, e inercias que se perpetúan en el tiempo. Del reino se avanzó a la república, de ésta al imperio y de éste a la división geográfica del mismo como un todo ordenado por el mismo código y cosmovisión: los pilares del mundo latino que se proyectaron desde que Rómulo y Remo establecieron la urbe entre el Aventino y el Palatino.



## El atlas y las formas simbólicas en comunicación

La cultura nace de una demarcación y es una manera –simbólica– de recuperar una nueva no dualidad (comunicacional) entre todas las cosas (Salvador Pániker).

¿Y cómo expresar la no dualidad que enuncia Pániker si no es a través del acto traductor en el que un elemento, rompiendo dicotomías, vincula y genera nuevas dimensiones de relación?

Si la traducción puede ser comprendida tanto como reductor de complejidad y herramienta para que los sistemas “aprendan”, la cultura aparecería como el recurso para alcanzar esa “no dualidad” a través de la cual el hombre se convierte en “Ser Humano”, “Ser con Atributos”, consecuentemente, en portador de una propiedad a partir de la cual puede pensar anticipadamente su ontología, cuestionarla para transformarla.

Prometeo no sólo es imagen arquetípica del creador sino también del rebelde que duda de la prescripción y que, a través de la reflexión y el cuestionamiento, conduce a otras formas de la misma a partir de la interpretación. Parásito, tercero o agente entrópico. El Ser Humano, como su criatura, opera de igual forma y se somete sólo para romper cadenas, iniciando en cada liberación un nuevo ciclo de sujeción y de emancipación. Tal es la dinámica de la comunicación y, por supuesto, de la cultura, como el parámetro de articulación de las formas a través de las cuales ésta se manifiesta.

Considerar a la cultura en este contexto nos llevará entonces a hablar desde el marco de la antropología filosófica, arista del pensamiento que indaga la naturaleza del cambio por el que el hombre deja de ser sólo hombre para adquirir la condición de humano. Para esta perspectiva el hombre es ente simbólico que en los procesos de intercambio de sentido se encuentra a sí mismo y las condiciones de una “realidad” que dependen en su comprensión, por completo, de traducciones o procesos reductores de complejidad.

El filósofo Ernst Cassirer establece –precisamente en su antropología filosófica– que la cultura es un proceso de superación de las limitaciones físicas del hombre, en el que la liberación constituye el eje por el cual se edifica y perfecciona permanentemente un ámbito de relaciones de sentido que garanticen la coexistencia. Con fines de sostener lo argumentado en el presente texto, entenderemos entonces a la cultura como todas las directrices para las relaciones comunicacionales del hombre; relaciones que resultan extremadamente complejas y que –por lo mismo–



deben ser categorizadas en virtud de sus mecanismos de prescripción que habiliten traducciones.

Podemos afirmar, sin temor a sonar temerarios, que tanto para Ernst Cassirer como para Michel Serres el dominio del hombre es el dominio de la capacidad para fundar y desarrollar dichos esquemas prescriptivos con los cuales asegura y extiende su dominio de la "Realidad". Una ontología de la comunicación se manifiesta –forzosamente– en la evidencia de un Atlas (Serres, 1995a: 160).

"Todas las obras humanas surgen en particulares condiciones históricas y sociales y no se comprenderían jamás estas condiciones especiales si no fuéramos capaces de captar los principios estructurales generales que se hallan en la base de esas obras" (Cassirer, 1997: 64). Entre éstas figuran precisamente las formas simbólicas: míticas, históricas, lingüísticas, racionales o científicas y artísticas, de las cuales ninguna aparece independiente o puede ser pensada en forma aislada. Por el contrario, todas emergen de circuitos de sentido que van generando consenso en la medida en que se muestran exitosos en su capacidad para ser percibidos, correlacionados y adecuados a la memoria y al futuro. Una filosofía de las formas simbólicas no puede estar centrada en la estructura o sustancia (formas rígidas) sino en su capacidad funcional o de permanente adecuación.

"No podemos comprender la forma de pensamiento mítico primitivo sin tomar en consideración las formas de la sociedad primitiva. Es aún más urgente el uso de los métodos históricos. La cuestión acerca de qué sean el lenguaje, el mito y la religión no puede ser resuelta sin un estudio penetrante de su desenvolvimiento histórico" (Cassirer, 1997: 64). Pese a que el filósofo sueco parece dejar en claro que las formas simbólicas obedecen a una cierta distribución de fronteras que se verifican en las prácticas, la idea de un desarrollo permanente en las mismas acerca su pensamiento al de Serres, ya que para este último la acción de ruido como mecanismo transformador genera:

- En un primer momento la posibilidad de ubicar una plataforma de fondo, un sustrato histórico o una coyuntura de sentido que permita conectar las diferentes formas simbólicas y muestre que la comunicación se da no como algo estructurado sino como evento estructurante y catalizador de ruido.
- En un segundo lugar emplazando las prescripciones, productos o modos de conocer, como referencias necesarias para desarrollar nuevos alcances en las fronteras de dichas formas simbólicas, trazando mapas y generando un Atlas que se manifiesta como analogía de todas las comunicaciones posibles.

Para Serres es claro que el proceso generativo de la realidad es similar al que se da con la fundación de una ciudad (Roma) en sus mitos, sus rituales, su historia, su



arte y mediante la extensión de los mismos allende sus fronteras: proyecciones que la transforman en imperio y en circuitos de tensión en donde el orden originario se enfrenta a diferentes contingencias que aparecen en el exterior o provienen del núcleo mismo de la fundación. Del mismo modo, con las formas simbólicas en sí, la dualidad y la contraposición, de hecho, parecen diluirse en la tendencia a la evolución o tránsito histórico común: un devenir que hizo que el mito se transformase paulatinamente en razón, ésta en ciertas formas de producción poéticas o el lenguaje se modificara en sus propias estructuras al entrar en procesos de traducción constantes.

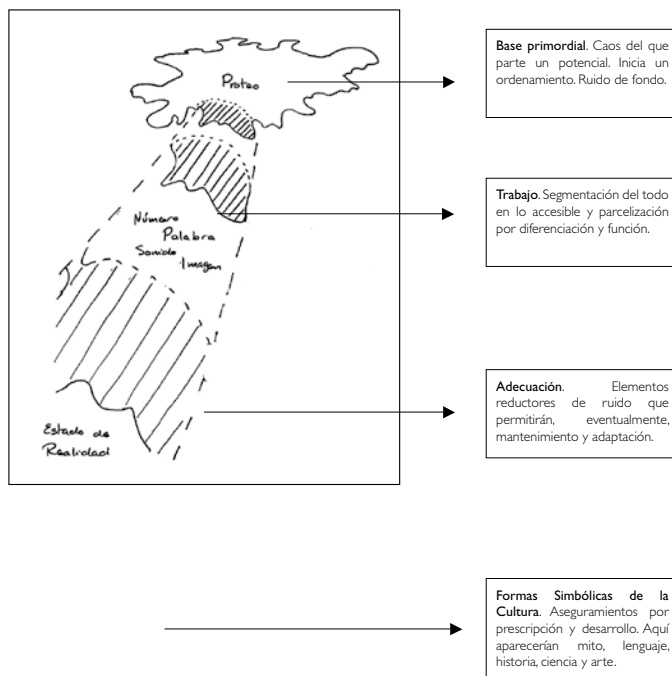
“[...] no existe un fenómeno natural ni de la vida humana que no sea capaz de una interpretación mítica y que no reclame semejante interpretación” (Cassirer, 1997: 67). Precisamente por ello, el hombre no pudo haber desarrollado otras formas expresivas de carácter simbólico o poético que saltasen la fase de prescripción mítica como fuente de sentido.

La cultura abrevó de la naturaleza y la experiencia para construir esas bases de significación, y desarrolló formas rituales, gráficas y lingüísticas como parámetros prescriptivos que permitirían asegurarlos y garantizar sus cambios (cfr. Cassirer, 1997: 135-136). Fue entonces que la historia apareció como un mecanismo reductor de la complejidad que la propia idea de “cambio” representó, y por ello no es de extrañarse que se hable frecuentemente de formas o fuentes de la misma. Anales, historia política, historia social, historia oral o hasta microhistorias que no son sino formatos de traducción de la complejidad del simbolismo humano a devenires asibles. Mapas de los que emerge la analogía que Serres establece con el Atlas: el recurso prescriptivo más elaborado gracias a cuya convencionalidad se mueven y dirigen todas las comunicaciones posibles. El Atlas es el derivado de un nuevo proceso ontogenésico en el que la identificación, la correlación y la pertinencia se desarrollan, pero con base en las propias comunicaciones. ¿Qué mejor ejemplo de lo anterior que la propia ciencia, la forma simbólica que, en palabras de Cassirer, se presenta como la más elaborada, la más completa?...

Como se dijo ya en otro espacio (Garduño, 2012), la ciencia no es sino un proceso de generación de rutas que presenta, en la base de cada una de las disciplinas que la integran, la matriz del atlas del saber humano en su totalidad, y éste aparece como requisito fundamental para que sus fronteras (en tanto objeto, método, conceptos o convencionalismos y plataforma heurística) puedan originarse, asegurarse y adaptarse ya al ruido que sus propios postulados proponen, o a los desafíos externos. Así como Serres lo plantea en *Hermes I* (1996), la comunicación se hermana con la matemática al reconocerse como un código base para muchos otros códigos. Su proceder es gradual y su acción generativa a ir creando las posibilidades para percibir, correlacionar y dar pertinencia comprehensiva a “lo real”.



**Figura 3**



Y del esquema precedente (Figura 3) se llega a establecer una perspectiva para comprender la comunicación a modo de un proceso ulterior a cualquier conformación de fronteras estructuradas que, mediante su capacidad para generar orden (en la percepción, correlación y adecuación), se erigen como prescripción o criterio para estructurar y generar fronteras. Ante ello, toda comunicación subsecuente se materializará en fundaciones y se asegurará mediante procesos de generación de información propia que resultan ser altamente repetitivos y, hasta cierto punto, coercitivos (esto es: institucionalizados).

## Concluyendo

Si bien el mundo de Prometeo es el mundo de la recurrencia y, como ya lo exponíamos anteriormente, se distingue por la capacidad —heredada por los hombres— para anticipar; implica a la vez la facultad de contravenir los estados previos de las





cosas para proyectar nuevos ideales. Contrariamente a la recurrencia funcional con la que Epimeteo condenó a las especies inferiores,<sup>19</sup> la adecuación de nuestra propiedad ontogenésica al mundo se hizo cultural y se fundamentó en las posibilidades de una tensión permanente entre la estabilidad y la ruptura, que implicaron las series de prescripciones que guían nuestra mente y las salidas que a éstas generamos.

La comunicación es un principio ontológico que determina las entidades en términos de percepción (los hace visibles al distinguirlos), de relación (al establecer funciones y alcances de las mismas, teniendo consecuentemente una vinculación permanente entre el ente y su contexto) y de adecuación (o adaptación a condiciones físicas y culturales determinadas). La adecuación –en términos de cultura– aparece como un proceso fundamental en la construcción y expansión subsecuente de las estructuras humanas: esos mecanismos de relación en virtud de los cuales se redefinirán las fronteras del sentido como elemento distintivo de los seres comunicantes o comunicacionales.

Las estructuras de comunicación así como los procesos por los que ésta se desarrolla se entienden como prescripciones o series de axiomas o leyes por los cuales tanto objetivos como memorias se vinculan en el ejercicio de la comunicación. Ésta se asegura en dichas prescripciones y da base a la formación de fundaciones (instituciones).

Una vez asegurada, la comunicación no está exenta de experimentar nuevas condiciones de ruido o de inestabilidad en sus alcances, y por ello se hace capaz de revisar sus esquemas a modo de corregirlos. Ninguna prescripción en las formas simbólicas resulta inmune a la acción de la contingencia o de su propia reiteración; así, gracias a la aparición del parásito, la comunicación puede volverse contra la estructura que originó, transformándola para adaptarla o ajustarla a eventualidades internas o externas. El parásito se visualiza como un agente, pues es ruido que se identifica como tal y alimenta la capacidad para transformar el sistema y ¿por qué no?... para fortalecerlo.

La relación de la estructura con sus límites y con sus limitantes implica la aparición de dispositivos de traducción que permitan incorporar el ambiente al sistema o viceversa. De este modo, el traductor aparece como un tercero en la relación, que habilita las consecuencias transformadoras del parásito.

Este tercero, por lo general abierto a las condiciones de una relación dual y conocedor de ciertas propiedades informativas del contexto en que ésta se en-

<sup>19</sup>Y en este caso nos alejamos –por concesión a la metáfora– de la capacidad adaptativa de todo organismo, la cual no necesariamente se presenta en modo consciente.



cuentra, provee un recurso de dinamismo en el que la repetición (condición de aseguramiento de la fundación y la institución) es revisada y revertida privilegiando la partición de elementos emergentes que, a modo de metástasis, emerjan en nueva génesis y reproduzcan, de nueva cuenta, el proceso general de comunicación.

Las formas simbólicas, por ende, no son sino formas analógicas de contemplar una determinada matriz de orden (una percepción), de habilitarla al establecer funciones (correlacionarla), y de adaptarla a cambios en su entorno y en relación con otras formas (adecuación) a través de procesos dinámicos que reconozcan al ruido como motor y a su capacidad de eliminarlo o aprovecharlo como fundación. Así nace la historia.

La tragedia [de la historia o del devenir] aparece desde el brotar mismo de las aguas, es la máquina que construye unidades de tiempo, lugar, acción y carácter. Pero en esas aguas del tiempo tampoco faltan quienes caigan en la turbulencia de un remolino o quienes, por el contrario, escapen en el momento adecuado. Lo trágico transforma las multiplicidades en unidades [...] Aquí se encuentra la fundación o, ¿me atreveré a decir: la realidad? (Serres, 1991: 282).

## Referencias

- Bordería, Enric et al. (1998). *Historia de la comunicación social*. España: Síntesis.
- Borges, J. L. (1999). *El hacedor*. Madrid: Alianza Editorial.
- Briggs, John y David Peat (1994). *Espejo y reflejo. Del caos al orden*. España: Gedisa.
- Cassirer, Ernst (1997). *Antropología filosófica*. México: FCE.
- Cassirer, Ernst (1998). *Filosofía de las formas simbólicas* (3 vols.). México: FCE.
- Deladalle, Gerard (1996). *Leer a Peirce hoy*. España: Gedisa.
- Fuentes, Raúl (2006). *Instituciones y redes académicas para el estudio de la comunicación*. México: ITESO.
- Garduño, Gustavo (2012). *Comunicación y ontogénesis en Michel Serres*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Hayles, Katherine (1993). *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*. España: Gedisa.
- Johnson, Steven (2003). *Sistemas emergentes o qué tienen en común hormigas, neuronas, ciudades y software*. México: FCE.
- Lechte, John (1994). *Fifty Key Contemporary Thinkers from Structuralism to Postmodernity*. E.U.: Routledge.
- Livio, Tito (1999). *Historia romana*. México: Porrúa (apegada a primera edición: Salamanca, 1497. Versión de Francisco Larroyo).



- Lotman, Yuri (1996). *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. España: Cátedra.
- Lotman, Yuri (1998). *La semiósfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. España: Cátedra.
- Lotman, Yuri (1999). *Cultura y explosión*. España: Gedisa.
- Lotman, Yuri (2000). *La semiósfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*. España: Cátedra.
- Maturana, Humberto (1996). *La realidad ¿objetiva o construida? II. Fundamentos biológicos del conocimiento*. México: Anthropos/ITESO.
- Morin, Edgar (1997). *Introducción al pensamiento complejo*. España: Gedisa.
- Morin, Edgar (1995). *El método vol. I. La naturaleza de la naturaleza*. España: Cátedra.
- Pániker, Salvador (2001). *Aproximación al origen*. España: Kairós.
- Serres, Michel (1982). *Hermes. Literature, Science and Philosophy*. E.U.: Johns Hopkins University Press.
- Serres, Michel (1987). *Hermès III: La traduction*. Francia: Les Éditions de Minuit.
- Serres, Michel (1991). *Rome (The Book of Foundations)*. E.U.: Stanford University Press.
- Serres, Michel (1995a). *Atlas*. España: Cátedra.
- Serres, Michel (1995b). *Génesis*. E.U.: Michigan University Press.
- Serres, Michel (1996). *Hermes I. La comunicación*. España: Anthropos.
- Serres, Michel (1997). *The Parasite*. EU: Minesota University Press.
- Stewart, Michael (14 de noviembre de 2005). "Prometheus", *Greek Mythology: From the Iliad to the Fall of the Last Tyrant*. Disponible en <<http://messagenetcommresearch.com/myths/bios/prometheus.html>>.
- Varela, Francisco (2005). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. España: Gedisa.
- Vasallo de Lopes, Immacolata y R. Fuentes (2005). *Comunicación: Campo y objeto de estudio*. México: ITESO.
- Watzlawick, Paul (2000). *¿Es real la realidad?* España: Herder.

## Electrónicas

- <<http://www.theoi.com/Titan/TitanPrometheus.html>>
- <<http://www.authorama.com/old-greek-stories-5.html>>
- <<http://en.wikipedia.org/wiki/Prometheus>>Text is available under the Creative Commons Attribution-ShareAlike License.



# HEURÍSTICAS DE LA COMUNICACIÓN



# La contribución de Peirce para la teoría de la comunicación\*

VINICIUS ROMANINI

Charles Sanders Peirce (1839-1914) hizo importantes contribuciones a la filosofía, las matemáticas y la lógica. No obstante, fue principalmente en esta última en la que la mayor parte de sus estudios se volcaron. Su teoría general de los signos, la semiótica, fue desarrollada a lo largo de 40 años de estudios como una tentativa para descubrir la lógica que fundamenta nuestras concepciones de lo real, y como una ciencia fundada a partir de un intercambio de opiniones en el interior de una comunidad. El pragmatismo –su mayor legado para la filosofía– fue por ello definido como un método para esclarecer nuestras ideas a partir de los efectos posibles o las consecuencias que la adopción de un concepto, por parte de una comunidad de intérpretes, podría producir.

A partir de 1905, Peirce consideró al signo como el medio para transmitir las formas que fundamentan los conceptos, y a la comunicación como la más elevada de los varios tipos de acción de un signo, la semiosis. La comunicación revela lo real y produce la cultura, ello porque conecta nuestras experiencias de vida (nuestro sentido común, formado por sentimientos, pensamientos, deseos y propósitos) y las generaliza en signos comunicables, principalmente símbolos, produciendo una epistemología social que tiene la propiedad de auto-criticarse y corregirse. La inferencia abductiva, responsable del juicio perceptivo y de la formación de nuevas hipótesis, está en el origen tanto de nuestros conceptos personales como de nuestras creencias sociales, produciendo nueva información. En la semiosis los símbolos que emanan de las abducciones se mantienen falibles y en continua transformación,

\*Texto original en portugués. Versión castellana de Gustavo Garduño Oropeza, Carolina Chávez Rodríguez y Lenin Martell Gámez.



porque tal es su naturaleza: crecer y desarrollarse en cuanto que son compartidos. En este realismo semiótico, basado en una teoría social del conocimiento, la estética fundamenta a la ética, y estas dos a la lógica —comprendida ahora como una teoría general de la comunicación—.

## Introducción

En este capítulo vamos a presentar el desarrollo de la semiótica de Peirce desde su primera formulación; por tanto, abordaremos la fuerte influencia de la filosofía de Kant y de la lógica de Locke hasta llegar a su formulación tardía, en la que Peirce recupera nociones metafísicas de la escolástica medieval, actualizándola sobre la perspectiva del evolucionismo. El resultado es una teoría de la comunicación cuya esencia es la información —un proceso de aprendizaje y de desarrollo basado en la experiencia—. De inicio, vamos a presentar brevemente al conjunto de autores y corrientes filosóficas que influenciaron a Peirce en esta trayectoria, para enseguida mostrar cómo su doctrina de los signos, la semiótica, asume una posición central en toda su filosofía. A partir de ello, describiremos los principales aspectos de la semiótica peirciana y señalaremos la generalidad de su formulación, su relación con el pragmatismo y su contribución para la metodología científica o metodéutica, entendida como retórica universal. Finalmente, vamos a mostrar cómo Peirce define a la retórica como una teoría general de la comunicación que, unida a su realismo escolástico, postula una teoría de la realidad en la que la comunicación es un componente ontológico. Veremos, por tanto, que la comunicación y la semiosis son fundamentalmente el mismo proceso. La comunicación humana, y en especial aquella realizada en los medios de comunicación de masas, es comprendida por Peirce como un tipo especial de comunicación controlada por propósitos donde comunidades de intérpretes comparten sus experiencias y se organizan socialmente. Si los medios de comunicación de masas y las nuevas tecnologías digitales produjesen una explosión comunicativa en la sociedad, ello se debería a la tendencia natural que los signos poseen de desarrollarse —una tendencia que es intrínseca al propio concepto de “semiosis”—.

Para Peirce es la comunicación la que crea las mentes inteligentes que de ella participan y no al contrario. Esa posición realista extrema implica una nueva revolución copernicana y abre el camino para una teoría transdisciplinar de la comunicación.



## El signo en desarrollo

Pierce nunca escribió un tratado de semiótica. Las ideas de su teoría de los signos precisaron ser recolectadas de algunas decenas de artículos publicados, pero principalmente de manuscritos y anotaciones en cuadernos, y de cartas que intercambié a lo largo de casi medio siglo. La compilación de textos colectados de tiempos y fuentes tan diversas muestra una teoría en constante evolución. No hay un solo momento en que para hacer frente a su clasificación de los signos no introdujera nuevos términos y revisara su producción anterior. De este modo, en su vasta arquitectura filosófica, la semiótica es un vínculo tenue capaz de unir las varias teorías y doctrinas sobre las que se desarrolla. Ella aparece en artículos y cartas dedicados a la lógica, la matemática y la metafísica, obligándolas a adoptar la terminología semiótica en su vocabulario. Debido a ello, la tarea de mapear la evolución de la semiótica de Pierce, en la dirección de una teoría semiótica de la comunicación, exige a sus estudiosos el conocimiento de las varias disciplinas con las cuales dialogó —algo que sólo fue posible recientemente y, aun así, de manera incompleta— (Romanini, 2005).

Una cuestión de salida, y que aún produce debates entre los académicos, es sobre la forma en que debemos encarar el diseño general de la evolución del pensamiento de Peirce. Algunos como Ransdell (1986) creen que él mantuvo durante toda su carrera la esencia de dos argumentos presentados en un artículo seminal de su filosofía: “Sobre una nueva lista de categorías”, publicado en 1868 (y aquí referido en forma abreviada como: *Nova Lista*). Murphey (1993: 3), por otro lado, defiende que la arquitectura filosófica de Peirce, incluyendo su semiótica, se asemeja a una casa cuyo interior está en continua remodelación, pero conservando el máximo posible de su estructura básica. Short (2004) argumenta que Peirce abandonó muchas de sus ideas juveniles, principalmente aquellas ligadas a su pasado nominalista. Savan (1987: 179) llega a afirmar que la teoría de los signos del Peirce maduro tiene poco que ver con su primera formulación de la década de 1860. Es preciso, por tanto, conocer cómo es que pudieron haberse dado esas transformaciones para comprender la forma en que la comunicación ganó cada vez mayor interés y relevancia en su producción intelectual.

## Síntesis de tradiciones

Una de las grandes batallas intelectuales de Peirce fue producir una síntesis filosófica que extrajera lo mejor de las tradiciones idealista (germánica) y empirista





(británica), sin perder de vista los últimos avances científicos de la época, como el evolucionismo darwinista y la topología. Por un lado fue esa preocupación la que lo llevó a caer en la filosofía medieval para intentar encontrar las raíces de las dos tradiciones que él pretendía unificar. A partir de la lectura de escolásticos, como Guillermo de Occam y Duns Scotto, Peirce retrocedió a la teoría de los signos de los estoicos y, principalmente, a la definición de implicación material debida a Filo de Megara (Zeeman, 1986), considerada por Peirce como la más relevante de las relaciones lógicas. Por otro lado, llegó a la lectura de los grandes nombres de la filosofía alemana, como la del filósofo y matemático Leibniz, el trascendentalista Kant y los idealistas Hegel y Schiller.

El lado naturalista de Peirce también tuvo fuerte influencia en el desarrollo de su semiótica. La experiencia en laboratorio se debió a su práctica como químico y geodésico. Por ejemplo: Peirce fue responsable de desarrollar experimentos para medir la curvatura de la tierra a partir de péndulos de enorme precisión. Como químico estudió y escribió extensivamente sobre la clasificación de los elementos de Mendeléyev y explicaba las sustancias a partir de valencias y posibilidades de enlaces entre sus elementos. También estudio la clasificación zoológica realizada por Louise Agassiz, un importante biólogo taxonomista de Harvard de quien Peirce fue alumno por lo menos seis meses.

Inspirado por los esquemas clasificatorios de la biología y de la química, Peirce concluyó que toda ciencia debería comenzar como un esfuerzo para descubrir y ponderar las categorías naturales dadas en la percepción —o sea, por la fenomenología, que él prefiere llamar faneroscopía (del griego *phaneron*: apariencia o manifestación)—.

Hecha la tipología inicial, debería entonces procederse a organizar las categorías naturales de acuerdo con relaciones y afinidades. Ese método, una vez extendido a todas las formas de conocimiento, debería producir una clasificación arquitectónica de las ciencias (no sólo de las actuales, sino también de las futuras, que se encargarían de subsanar las lagunas abiertas), en la que las más abstractas, como las matemáticas, deberían ofrecer recursos para las más empíricas.

La primacía de las matemáticas en el edificio clasificatorio de las ciencias, así como su papel de proveedor de subsidios para las demás disciplinas, hicieron que Peirce sostuviese una incesante investigación sobre los fundamentos matemáticos y su relación con otras ciencias, principalmente con la lógica. Viene de la matemática, por ejemplo, la terminología tocante a sus tres categorías fundamentales: la primeridad (novedad, cualidad y posibilidad), la segundidad (choque, existencia y actualidad) y la terceridad (mediación, relación y generalidad). Del estudio de la relación entre la lógica y la matemática nace una lógica algebraica que Peirce desarrolló independientemente de Frege. Peirce también produjo una axiomatización



de los números naturales y estudió detalladamente los postulados y los teoremas de la geometría euclidiana, así como las consecuencias de las nuevas geometrías propuestas por Riemann y Lobatchevsky. Estos estudios lo llevaron a investigar la noción de relación de infinito y de continuo que él procuró aplicar a un tipo especial de topología estrictamente relacionada con su semiótica y con su lógica de sus grafos existenciales.

En el sistema clasificatorio de las ciencias propuesto por Peirce la filosofía es considerada una ciencia que busca normatizar lo que la faneroscopia descubre no sólo dando sentido general, sino también analizando y comunicando los significados, de forma que los descubrimientos tengan efectos prácticos concebibles entre los intérpretes que comparten ese conocimiento. Debe ser dividida triádicamente en estética (la más fundamental de las ciencias normativas que ofrece recursos a las demás), ética (la ciencia normativa que estudia la acción propuesta) y lógica (la ciencia normativa que estudia la relación entre los signos, sus objetos y sus efectos).

En efecto, en sus primeras tentativas por clasificar a las ciencias, la lógica aparecía como un ramo de la semiótica: en cuanto que esta última se ocupaba de signos en general, debería en primera instancia centrar su atención en los símbolos y en las figuras lógicas directamente relacionadas con ellos: el término, la proposición y el argumento (este último también llamado silogismo o inferencia). De hecho, la primera contribución importante de Peirce para la lógica, por la década de 1860, fue una clasificación de los silogismos aristotélicos a la sombra de sus categorías. Más tarde, sin embargo, llegó a considerar semiótica y lógica como sinónimos (Houser, 1992: xxx) en buena parte de sus investigaciones, concentrándose en producir una clasificación para todos los signos posibles, a manera de brindar una semiosis en general que incluyese a la cultura humana —en particular como cualquier tipo de acción intencional dentro de la naturaleza—.

A ese trabajo de desarrollar tipologías de signos y clasificarlas Peirce le dio el nombre de *gramática especulativa*, que debería ser el primer ramo de la semiótica. El segundo gran ramo sería la *lógica crítica*, considerada como la ciencia de la verdad de las representaciones, o sea, el estudio de la posibilidad que tiene un signo de representar fielmente su objeto. Finalmente, Peirce concibe a la *retórica universal* (o metodéutica) como el tercer ramo de la semiótica, definido como el estudio de los efectos de un signo sobre sus intérpretes —dicho de otra manera, el estudio de cómo la forma es transmitida de un objeto a un interpretante, teniendo al signo como vehículo—. Este es el punto de vista de la retórica donde la semiosis puede entenderse como una comunicación orientada a un fin o causa final.

Su teoría semiótica de la comunicación es, por tanto, el resultado de una trayectoria intelectual de cuarenta años de investigación científica y filosófica que destila



conceptos provenientes de todas las ciencias y épocas accesibles a la misma. Una teoría semiótica de la comunicación peirciana debe, por tanto, comprender e incorporar las razones filosóficas que hicieron a Peirce caminar en el sentido de una lógica de la producción e intercambio de información.

### La centralidad de la semiótica en el pensamiento de Peirce

El estudio de los signos está presente en la vida intelectual de Peirce desde por lo menos mediados de la década de 1860, cuando él era aún un alumno por graduarse en Harvard. En 1865, con apenas 26 años, Peirce realizó una serie de conferencias sobre la lógica de la ciencia, en las que muestra su dominio de la filosofía trascendental de Kant, los fundamentos de la lógica y la teoría de la probabilidad, así como la cuestión de la representación en general —o cómo surgen los conceptos en la mente humana—. Peirce derivó su concepción de semiótica como una lógica probablemente de la lectura de los filósofos empiristas ingleses. John Locke en 1690 ya había afirmado la necesidad de un nuevo tipo de lógica que bautizó como *semeiotic*,<sup>1</sup> explicando que se trataría de una doctrina de los signos de la que la mente hace uso para el entendimiento de las cosas.

De hecho, la cuestión sobre el origen de nuestras primeras concepciones es un problema lógico de primera magnitud, pues de él depende la verdad de las proposiciones. La conclusión de Peirce es que cuestiones ontológicas en tanto realidad del mundo o epistemológicas en cuanto a veracidad en nuestras concepciones, no pueden ser resueltas en la búsqueda de principios o leyes absolutas, ancladas en los conceptos de materia y energía (como la física de partículas o las leyes de la mecánica proponen), sino en los procesos continuos de significación que ocurren cuando “interrogamos a la naturaleza”, en un diálogo entre nosotros y la realidad que llamamos desde la “experiencia”. La disputa entre nominalismo y realismo que aparece en varias fases del pensamiento de Peirce se refiere justamente a estas dos actitudes epistemológicas.

Para esclarecer este problema, Peirce se enfrenta al “candado que Kant colocó en la puerta de la filosofía” (CP: 5.348), es decir, a la cuestión sobre cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*. Es a partir de esta cuestión que emana toda

<sup>1</sup> “Semeiotic”, “semeiotics”, “semiotic” y “semiotics” son usados para nombrar la doctrina de los signos en inglés. Peirce utilizó diversas formas y existe el debate sobre cuál sería la más adecuada. Adoptaremos aquí “semiótica” para la doctrina y “semiosis” para la acción del signo, porque se trata de las formas más aceptadas en las traducciones.



la teoría de los signos de Peirce, principalmente el concepto de semiosis o acción del signo. En Kant las condiciones de posibilidad de la experiencia se fundamentan en la estética, considerada en la filosofía trascendental como el estudio de la síntesis de múltiples impresiones sensibles en la unidad de una preposición. Para el padre del trascendentalismo las categorías *a priori* de espacio y tiempo son responsables de la organización del conjunto de impresiones ofrecidas a la sensibilidad a través de un concepto inteligible. O sea, las impresiones sensibles no son ininteligibles en sí mismas, puro *noumeno*, más ganan inteligibilidad gracias al trabajo de la mente humana, que las guía hacia la dimensión del fenómeno y del análisis crítico.

A pesar de la admiración que siempre declaró por Kant en su obra intelectual, Peirce acaba por recusar la solución kantiana de los juicios sintéticos *a priori* a partir de su artículo “Una conjetura por enigma” (EP I: 245-179, escrito entre 1887 y 1888). El motivo, de acuerdo con Peirce, es que la propuesta de Kant conduciría a la filosofía al callejón sin salida del nominalismo, pues hace depender la inteligibilidad del fenómeno solamente en el trabajo de la mente humana —negando, por tanto, que la realidad posea las condiciones para su propia inteligibilidad—. Si quisiéramos avanzar en una alternativa a toda epistemología nominalista, incluyendo al trascendentalismo kantiano, entonces precisaríamos otra solución para la síntesis de conceptos universales a partir de la experiencia.

La propuesta que Peirce ofrece es sorprendente: no existe la síntesis *a priori* porque estamos inmersos en un flujo de causación que organiza tanto los fenómenos naturales como los conceptos en nuestras mentes. O sea, una misma ley da causación fundamental tanto al desarrollo de lo simple como para lo complejo observable en la naturaleza, en tanto proceso de aprendizaje que nos permite ampliar nuestro conocimiento sobre la realidad. En otras palabras, tanto la fertilidad de los procesos naturales como la de nuestros pensamientos se basan en un continuo que confiere transitividad a los procesos de causación. La semiosis tiende a perfilar estados generales futuros capaces de organizar y controlar eventos particulares. La teleología de la causa final aristotélica sustituye la síntesis *a priori* kantiana.

Por otro lado, la síntesis de la causación es análoga al esquematismo del *tiempo*, visto ahora no más como una categoría *a priori*, sino como un flujo continuo que estructura la realidad internamente, permitiendo que lo posible se actualice y que la actualidad se generalice al desarrollarse en dirección de un futuro vago e indeterminado. Ese proceso ocurre en las regiones profundas de cualquier tipo de mente activa. Estamos aquí en la cuna de nuestras cogniciones, en la que sentimientos e información son indistinguibles. De hecho, los sentimientos son el subterráneo inconsciente por donde se desliza el tren de nuestros pensamientos. La causación es, consecuentemente, la ley de la mente; ella da asociación entre ideas (por similitud o por contigüidad), siendo capaz de generar información.



## El concepto de información en Peirce

El punto de partida para la teoría semiótica de la información está en la filosofía británica. Peirce fue bastante influenciado por la lógica de Stuart Mill, así como por los escritos de William Hamilton. El empirismo inglés enfatizaba la importancia de la inferencia inductiva para los conceptos de connotación y comprensión (es decir, las cualidades predicables de un término), así como de extensión y amplitud (o las cosas a las que el término alude) como categorías lógicas fundamentales. Los lógicos ingleses consideraban a ambas cantidades esenciales para la clasificación de las formas de raciocinio y ellas ejercían un papel importante en la formulación de la semiótica de Peirce.

No obstante, ya en sus primeros textos Peirce sostiene que estas dos categorías no toman en cuenta un fenómeno central en la lógica, que es el del crecimiento o la evolución del significado de los términos. Por eso él expande la dicotomía comprensión/extensión, introduciendo un tercer elemento: la información (llamada también significación). La información es un componente idealista establecido por Peirce en el interior de la lógica empirista. Mas los desdoblamientos de esa introducción traerían consecuencias futuras importantes para su teoría de los signos, principalmente en la fase madura de su pensamiento. En tanto que la semiótica se mezclaba indisolublemente con la metafísica, la información pasaba a ser el fundamento de un tipo de “realismo idealista”, o idealismo objetivo (Ibri, 1992: 55 y ss), que alega que son las formas universales los agentes determinantes de los objetos del mundo. El idealismo objetivo es un concepto fundamental para entender la teoría semiótica de la comunicación, principalmente por su oposición a la forma en la que se entiende el concepto de información en los círculos científicos.

Es probable que Peirce haya sido el primer pensador en adoptar el concepto de información en un contexto científico. Para él la información es un fenómeno análogo al de desarrollo, al de aumento en la complejidad e incorporación de variables en un sistema. Es el proceso por el cual algunas pocas cosas que presentan propiedades simples evolucionan en muchas cosas que presentan propiedades múltiples (CP 2.419), aumentando la complejidad. Ejemplos de información existen en todos los procesos naturales, principalmente en aquellos donde la vida y la inteligencia se muestran especialmente activos. La información semiótica es, por tanto, muy diferente a la información algorítmica, que acabó siendo adoptada como norma en las ciencias desde que Claude Shannon (1948) publicó su trabajo sobre la cantidad de incertidumbre, asociada a la transmisión de señales codificadas en un sistema probabilístico.

Abordando la cuestión en un modo más formal, el concepto de información de Peirce nace como producto de dos categorías: la extensión o denotación, que Peir-



ce llama *amplitud*, y la comprensión o connotación, que Peirce llama *profundidad*. La amplitud es la categoría relacionada con el conjunto de los objetos que un término en cuestión es capaz de predicar; la profundidad es la categoría relacionada con los predicados necesariamente relacionados con su definición. Por ejemplo, el término compuesto “ser humano” tiene una amplitud igual a todos los seres que podemos indicar (apuntar o denotar) como pertenecientes a la humanidad. La profundidad del término “ser humano” corresponde a las cualidades que son universales en todos esos seres que podemos denotar, tales como: animales, mamíferos, primates, bípedos y racionales.

En la tradición de la lógica empirista, era claro que a todo momento de profundidad corresponde una disminución en la amplitud y viceversa. Es decir, si reducimos drásticamente la amplitud de “ser humano” para centrarnos en un espécimen en particular, veremos que el número de propiedades se expande proporcionalmente: un individuo humano es determinado por ser racional, bípedo, mas también, por predicados particulares como el color de su piel, de sus cabellos, de sus ojos, su filiación, su naturaleza, su género, su altura, y así sucesivamente hasta quedar denotado por completo en sus cualidades intrínsecas. Inversamente, en la medida en que extendemos la amplitud de un término, observamos que esas cualidades particulares dejan de ser aplicables hasta que en la mayor medida posible llegamos a tener apenas los predicados más generales como racional, bípedo y mamífero.

La información para Peirce corresponde al crecimiento sea de la amplitud o de la profundidad sin que haya un decrecimiento mutuo. Si decimos que S es P, estaremos aumentando la amplitud de P y la profundidad de S. Los arqueólogos pueden descubrir, por ejemplo, que “ser humano” se refiere a grupos humanoides que vivían en regiones aisladas del planeta y que desaparecieron hace cientos de miles de años. Tenemos, por tanto, un aumento en la extensión del término “ser humano” y también en la información que contiene. Por otro lado, podemos descubrir que los seres humanos son capaces de adaptarse a condiciones climáticas extremas, desarrollando propiedades físicas hasta entonces desconocidas. En ese caso estaremos ampliando la profundidad del término “ser humano” y también la información que poseemos al respecto.

Sin información jamás descubriríamos nada nuevo sobre cualquier cosa, pues las meras relaciones de proporcionalidad inversa entre amplitud y profundidad producen sistemas incapaces de aprender, crecer y desarrollarse. Gracias a la información, descubrimos propiedades que estaban latentes en la realidad que, sin embargo, no habían sido notadas.

La información semiótica es importante en la teoría general de los signos de Peirce porque conecta los procesos de percepción con los de significación, donde lo aprendido y su desarrollo tienen lugar. De hecho, uno de los postulados que



sustentan al método pragmatista peirciano es justamente el que toda información que poseemos debe entrar por las puertas de la percepción, presentarse en el revestimiento de una idea o hábito mental, compartido por una comunidad, y salir por las puertas de una acción propuesta capaz de producir efectos en la realidad. La conclusión de esta máxima pragmatista es que la información que se revela por el aumento de la amplitud o de la profundidad debe entrar en nuestra cognición por medio de juicios perceptivos.

### **Las sensaciones producen información**

La información emana de la percepción en la forma de un aumento de la profundidad como experiencia vivida o como interpretación particular. Las sensaciones son, por tanto, inferencias sintéticas (abducciones) vinculadas a conciencias individualizadas, a cuerpos particulares, capaces de reemplazar el entramado de las cualidades de los sentimientos (predicados sutiles y complejos) por predicados más simples, tal como el sentimiento del placer o displacer. Por otro lado, la generalización de las sensaciones particulares vividas por cada uno de nosotros, por medio de la comunicación, produce un fundamento común (*common ground*) de sentimientos compartidos que une a los participantes en los procesos de comunicación, a lo que Peirce llama *commens*: una mente colectiva continua que es resultado de la fusión de mentes inmersas en la comunicación.

### **La producción de interpretantes finales generales, tal como creencias o hábitos mentales, en el camino natural de la causa comunicativa**

En la medida en que las informaciones generadas por las sensaciones corporales son comunicadas entre intérpretes, vemos que pierden su intensidad original y ganan generalidad, es decir, aumentan su amplitud y se tornan más complejas, generando *cultura*. Es el proceso de comunicación a través de signos y de formas producidas en la percepción lo que garantiza el aumento de información en una sociedad de comunicación. Es también la correspondencia entre los procesos naturales y los procesos mentales de causación lo que resuelve el enigma de la comprensión de los significados de un signo. El signo no crea significación, mas es la significación lo que se materializa en signos particulares que cumplen la función de medios de transmisión de información, aumentando la razonabilidad de esta o aquella mente en particular; o de cualquier número finito de mentes particulares. Finalmente, es



el modo de pensar que impregna y une a todos los que participan en el proceso de comunicación.

Mientras tanto lo real aparece como algo independiente de lo que cualquier mente particular pueda pensar sobre ello. Una representación verdadera de lo real sería sólo posible a partir de la opinión última que una comunidad ideal de investigadores tuviera si contase con los recursos y el tiempo suficientes para llevar a cabo una investigación de esa magnitud. La verdad no está en las causas primeras, sino en las finales. Eso significa que la ciencia depende de una representación general o simbólica que en cualquier momento históricamente definido permanece condicionada al futuro (que es vago e indeterminado). Un símbolo, a su vez, es un signo que tiene el poder de determinar un interpretante general, o argumento capaz de abarcar un conjunto potencialmente infinito de proposiciones, cada una revelando una cierta opinión, creencia o perspectiva sobre algún aspecto de la realidad última. El proceso de producción de conocimiento y de generación de cultura depende, por tanto, de una continua generalización de medios de comunicación en los que la semiosis ocurre, impulsando el aumento de la complejidad y el aumento de información en el conjunto de las mentes de los interpretantes, unidas por un propósito común de búsqueda de la verdad.

Tenemos en Peirce una metafísica que depende de una concepción lógica, y de la semiosis como acción de la mente, y de la mente como proceso de causación. Pero vemos, sin embargo, que el fundamento de la lógica peirciana se encuentra en su teoría de las categorías y en su teoría matemática del continuo, en las que las tres categorías se unen a partir de un esquema general de flujo de causación y en un esquema de tiempo que hace viable la actividad mental a partir de la semiosis. La conclusión de Peirce es que la solución al problema de la realidad y de la verdad depende de la formulación de una doctrina del continuo que él denominó *sinequismo* (del griego *sineche*) así como de los corolarios inevitables: como el de que existe un azar propulsor de la originalidad experimentada –como la no repetición y la irreversibilidad de los fenómenos– llamado *tiquismo* (del griego *tiche*, que significa azar); y de que todo conocimiento es provisional y falible y depende siempre de los significados producidos a lo largo de la comunicación entre las mentes interpretantes (doctrina denominada *falibilismo*).

El pragmatismo peirciano es simplemente la aplicación del sinequismo y sus corolarios. No se trata de una filosofía propiamente sino de un método que garantiza la aceptación de hipótesis plausibles (y el descarte de ideas que se muestran insuficientes por no corresponder con la experiencia) y la disposición de mantener el proceso de búsqueda hasta que una curiosidad quede totalmente satisfecha. Se puede así afirmar que el método pragmatista se basa en la comunicación, pues sólo es posible aumentar el conocimiento asimilado por un sistema si éste está en





contacto con algo que le provea de la información necesaria. En una conversación cotidiana entre amigos –un chat en redes sociales o en el diálogo entre un profesor y alumnos en un aula– vemos que el intercambio de signos permite que ciertos objetos sean usados por los comunicantes como elementos de familiaridad que producen experiencias capaces de generar nueva información.

### El signo triádico y la negación de la intuición cartesiana

La teoría triádica de los signos de Peirce se desarrolla en los primeros artículos publicados entre 1868 y 1871. El primero de ellos, que muchos académicos consideran la contribución más importante de Peirce para la filosofía, fue la “Nueva Lista”. En ella, Peirce articula una revisión de las tablas de categorías de Aristóteles y Kant, y expone por vez primera su ontología tripartita. En los dos años siguientes (1868 y 1869), publica tres artículos en el *Journal of Speculative Philosophy*, hoy referidos como “Serie sobre la cognición”, en los que expone su preocupación por lo que toca al origen del conocimiento, y presenta una alternativa para la gnoseología cartesiana. Peirce refuta duramente la idea de que el conocimiento se basa en una duda artificial, como es el caso de *cogito*. En cambio, sostiene que la investigación inicia con una duda genuina sobre el mundo, buscando una respuesta que no implique deshacernos de nuestros pre-conceptos, pero corrigiéndolos a lo largo de la propia investigación.

La disputa entre nominalismo y realismo constituye el fondo de estos textos. Aparece de una derivación de la polémica “sobre los universales” que vienen teniendo los filósofos desde la antigüedad clásica. En gran medida quien asegura que los conceptos son apenas nombres que generamos para expresar las impresiones de los sentidos en un concepto general, es considerado un nominalista. Los realistas, por otro lado, son aquellos que acreditan que los universales en forma de leyes y perspectivas existen efectivamente en la realidad, determinándola independientemente de lo que pensemos sobre ella. Si el nominalismo estuviera en lo cierto, estaríamos condenados al individualismo, pues cada uno de nosotros desarrollaría sus propios conceptos sobre el mundo; mas si el realismo estuviera en lo cierto, con trabajos la unión de todos los esfuerzos en las mentes podía formarse un concepto verdadero sobre la realidad. El nominalismo conduce al solipsismo, mas el realismo abre las puertas para el pragmatismo y la comunicación como necesidad epistemológica para la producción de conocimiento en una comunidad virtual de interpretantes.

Esas dos grandes corrientes tuvieron varias ramificaciones, algunas de ellas, incluso, buscaban una vía intermedia entre los extremos representados, como lo fue



el trascendentalismo de Kant. Peirce fue un nominalista asumido en su juventud, pero cambió de opinión a lo largo de su vida y alcanzó la madurez proclamándose un realista extremo. No obstante, el hecho de que Peirce hubiera refutado el nominalismo no significa que se hubiese hecho anti-idealista en todos los aspectos. Como ya vimos en el concepto de información, en el momento en que Peirce era considerado un realista en el campo de la lógica, se tornó en un defensor del idealismo objetivo en la metafísica. Es por ello que algunos prefieren decir que lo que Peirce desarrolló fue un idealismo-realismo sui géneris. La “Nueva Lista”, sin embargo, todavía tiene rastros nominalistas (como el propio Peirce reconocería al hacer una auto-crítica de su producción intelectual a partir de 1905). En ella, el elemento fundamental que condensa el conocimiento sobre el mundo es llamado *representación* –una manifestación mental que une a la realidad con el intelecto–. Todo comienza con la síntesis de las impresiones de los sentidos, en la que la mente crea conceptos generales mediante un proceso de comparación. Mediante la revisión de la tabla de las categorías de Aristóteles y Kant, Peirce propone que aquellas presentes *a priori* en la mente durante dicha tarea, pueden dividirse en dos grandes grupos: Ser y Sustancia. En lo que toca a sustancia, ésta permanece incognoscible en el sentido trascendental kantiano, en tanto que el ser puede representarse de tres maneras que impliquen tipos posibles de comparación: cualidad (cuando la comparación se refiere a un fundamento o *ground*), relación (cuando se refiere a un correlato) y representación (cuando se refiere a un interpretante).

Esa misma tricotomía es aplicada enseguida a la representación, dando origen a lo que Peirce entonces llamó íconos, índices y símbolos. El término *representación*, usado en la “Nueva Lista”, equivale a lo que más tarde Peirce definiría como la relación entre signo, objeto e interpretante. Existe, por tanto, una relación triádica no fragmentable en el signo: el significado no se da en la relación entre signo y objeto, tal como lo afirmaba la mayor parte de las teorías precedentes sobre el signo, sino que exige un tercer elemento (que aparece como correlato). Ese nuevo elemento es el interpretante, visto como el efecto producido en la mente por el signo que, por tanto, constituye otro signo. En esa época, conviene aclarar, Peirce todavía veía la representación restringida al pensamiento –como una especie de discurso mental internalizado, basado en conceptos generales emanados del lenguaje–.

En los tres artículos que siguieron a “Nueva Lista”, destinados específicamente al problema de la cognición, Peirce eliminó la bipartición entre Ser y Sustancia, asumiendo la tesis de que no existe el objeto incognoscible presentado por Kant en su filosofía trascendental. El propósito central de estos artículos es combatir la idea de que la cognición humana debe comenzar con una duda, como afirmara Descartes. Para Peirce, la cognición es un proceso dinámico que no tiene un punto inicial, pero aparece *inmedia res*. Nosotros debemos partir de los pre-conceptos o ideas imper-



fectas y, lentamente, por medio de un proceso continuo de inferencias y pruebas de hipótesis de la realidad, alcanzar un argumento que no sea un flujo lineal, como dijo Descartes (en el que no se puede ser más fuerte que su eslabón más débil), sin un conjunto de fibras que puedan ser cada una más fina y sutil, a modo que sean tan numerosas e íntimamente ligadas como para garantizar la fuerza del todo como argumento.

Para Peirce el “tren del pensamiento” es una concatenación de conceptos que no tienen un principio ni un fin, sino que constituyen una función mutua que permite a la interpretación surgir como consecuencia de ese proceso. Un pensamiento es un signo que representa un pensamiento anterior (su objeto) en tanto que es interpretado por un pensamiento subsecuente (o sea, su interpretante), y así sucesivamente *ad infinitum* (Short, 2004: 9). La semiosis, la acción del signo, asume un rol fundamental en la búsqueda pragmática de la verdad, que es esperada como el resultado final de un proceso. Aunque se trata de una serie infinita, no precisa hacerse permanente porque las inferencias ocurren en instantes infinitesimales. Peirce utiliza la paradoja de Zenón sobre la carrera entre Aquiles y la tortuga, para demostrar que la idea de una serie infinita de interpretantes no implica necesariamente una semiosis interminable, pues, del mismo modo en que Aquiles acabará por alcanzar a la tortuga, la serie infinita de inferencias producirá un resultado cognitivo determinado.

En una reseña crítica de 1871, dedicada a la reedición de la obra del obispo George Berkeley (un conocido nominalista que vivió entre 1685 y 1753), Peirce da un paso más en la dirección de un realismo cada vez más decidido, pero aún distante del que asumiría en las décadas siguientes. Le hacía falta, aún, una noción clara del papel de la segundidad como una realidad que existe fuera de la mente, y no como un constructo mental hecho a partir de la síntesis de signos y pensamientos. Tal será el papel asignado en lo que toca a su semiótica de la época madura. A pesar de estar hecho en un sentido tripartita que divide al signo en íconos, índices y símbolos, Peirce afirma que el sentido lógico sólo debe considerar los tipos de representación emanados del símbolo. Lo que está fuera de la mente, consecuentemente, no constituye interés para la lógica.

Ese dejo nominalista perduró por toda la década de 1870 y, por tanto, influyó en el texto inaugural del pragmatismo: “Cómo esclarecer nuestras ideas”, publicado en 1878. Según Houser (2002), con ese artículo Peirce pretendía “que el pragmatismo fuese una mejora al método de Descartes de clasificar ideas por medio de la prueba de su claridad y diferenciación”. El pragmatismo aparece restringido a ser apenas un método para hacer claros los *conceptos*, relacionando o significando las consecuencias implicadas en su acepción. Su nominalismo se hace explícito cuando Peirce dice a los lectores que nada nos impide afirmar que “todos los cuerpos



duros permanecen perfectamente suaves hasta que los tocamos" (EPI: 132); es decir, que la idea de solidez es algo que sólo existe en nuestras mentes y que nada tiene que ver con la realidad de las cosas.

### **El descubrimiento de la cuantificación en la semiosis del mundo natural**

El resto de la década de 1870, Peirce abandonó la disputa nominalismo-realismo y dedicó sus esfuerzos a la promoción de su pragmatismo en las reuniones del club metafísico de Cambridge, del cual era socio fundador, así como a la construcción de un sistema lógico algebraico que se inspiraba en la recién publicada obra de Boole. La cosecha de diez años de estudio comenzó a rendir frutos en 1883, cuando Peirce y el más brillante de sus estudiantes de la universidad Johns Hopkins, Oscar Mitchell, concluyeron que la lógica precisaba de índices para expresar la idea de cuantificación (Short, 2004: 12). En otras palabras, era preciso usar indicadores tales como "algo" y "todo" para hacer referencia al sujeto de un predicado general. Ese descubrimiento fue hecho independientemente de Frege, cuyo trabajo permanecía desconocido. También en esa época Peirce estudió la obra del matemático George Cantor sobre el continuo (Houser, 1998: xxviii), lo que lo llevó a desarrollar una topología y una teoría de conjuntos para hacer frente al problema.

Esos avances lo llevarían a una reformulación de todo su sistema filosófico con repercusiones —claro está— en la semiótica. La cuantificación a partir de índices, por ejemplo, permitió a Peirce reconocer que el mundo exterior posee una realidad y que su lógica precisa ser comprendida por relaciones. En un importante libro sobre álgebra de la lógica, de 1885, Peirce crea un puente entre su descubrimiento de los cuantificadores lógicos y su semiótica, afirmando que una notación lógica completa debería poseer signos generales o convencionales (símbolos), cuantificadores o selectores de la misma especie que los pronombres demostrativos (índices) y signos de semejanza (íconos). Los índices deberían coadyuvar al proceso del conocimiento y la representación.

El efecto más relevante del descubrimiento del papel del índice fue el abandono de la tesis previa de que toda cognición debe ser precedida por otra cognición, *ad infinitum* (El tren del pensamiento). Como una chincheta para marcar un punto en un mapa, el índice tiene la capacidad de seleccionar la ocurrencia individual entre una generalidad y entonces pasa a ser el sujeto de una proposición. Así es como el índice se conecta existencialmente con el asunto que denota imbricando, consecuentemente, también a la proposición. De este modo una cognición no precisa estar necesariamente encadenada a otra. Junto con el nuevo rol reservado a los



índices, Peirce refinó la terminología de su semiótica. Lo que antes era llamado “semejanza”, “copia” e “imágenes” ahora pasaba a ser denominado *ícono*. La “hipótesis” que, como se vio, había sido presentada en los artículos de 1870, ahora recibía el nombre de “abducción” o “retroducción”.

También en esa época Peirce adoptó la noción de “degeneración”, que tomó prestada de la geometría proyectiva para aplicarla a la lógica de las relaciones. Así, íconos, índices y símbolos pasaban a ser derivados de tres diferentes tipos de relación que un signo puede tener con su objeto de acuerdo con la teoría de las categorías. El ícono se relaciona de forma monádica, por semejanza, cuando el signo y el objeto poseen una misma propiedad o, por ejemplo, cuando el objeto constituye una propiedad que el signo posee. El índice representa una relación diádica con su objeto por poseer una conexión real con éste. Finalmente, un símbolo posee una relación genuinamente triádica y, por tanto, intrínsecamente lógica, teniendo un poder de representación que se da por convención arbitraria (CP: 2.274).

Al mismo tiempo que estrechaba el vínculo entre la semiótica y el estudio de las categorías, Peirce alimentó, en 1887, una polémica contra la visión mecanicista del universo de Herbert Spencer (CP: 1.33). Según Peirce, la causalidad eminentemente mecánica, del tipo causa-efecto, no podía explicar los fenómenos de crecimiento y desarrollo presentes en el universo. Estaba presente la necesidad, por tanto, de un tercer elemento “virtual” en el sentido de tener una opción de realización a futuro. En otras palabras: el universo no es mecanicista sino teleológico o guiado por objetivos y propósitos. En vez de causalidad diádica, se precisa de una causación triádica.

Esa noción de causación final fue también el primer paso para la generación de una metafísica semiótica, en la que la semiosis fuera considerada una evolución teleológica de una realidad compuesta por signos –perspectiva que se haría efectiva dos décadas más tarde, en 1907–. Pero, de vuelta en 1888, Peirce afirmaba que había apenas tres elementos activos en el mundo: primero, el caso; segundo, la ley; y tercero, la capacidad de formar hábitos. No obstante que no había aún una identificación explícita de esos tres estadios ontológicos y de las tricotomías de donde derivan los signos, Peirce caminaba en esa dirección.

Otros dos pasos fundamentales para la síntesis entre metafísica y semiótica ocurrieron de 1892 a 1893, cuando Peirce formuló las doctrinas del “tiquismo” (la existencia de azar absoluto) y sinequismo (la existencia de una profunda unión entre las cosas comprendidas en un universo, expresadas en forma de continuo). En su exposición del tiquismo, la ocurrencia espontánea de un elemento es considerado el producto de un universo caracterizado como mente viva. En esa formulación de su idealismo objetivo, Peirce afirmaba que la materia no es sino mente enriquecida por el hábito (CP: 6.158).



A mediados de la década de 1890 (y como derivado natural de sus estudios sobre el papel de la segundidad en la lógica), Peirce expresa su aceptación de aquello que el escolástico medieval Duns Scotto definía como *haecceitas* o pura existencia *hic et nunc* sin ninguna cualidad o generalidad (Houser, 1992: xxvii). El choque de la realidad trae cambios en su forma de ver el pragmatismo: la realidad deja de ser considerada como la última opinión de un proceso de investigación, para convertirse sólo en una esperanza de acuerdo final entre la comunidad de investigadores que deberán proseguir con la búsqueda. En otras palabras, la realidad tiene un modo condicional: aquello que será revelado sólo si todos los esfuerzos posibles de investigación son realizados.

Entre 1895 y 1896 Peirce escribió varios esbozos de capítulos para un libro de lógica que jamás fue publicado. En ellos mostró más de una vez las relaciones íntimas entre lógica y semiótica, comparando explícitamente a la semiosis como un proceso de razonamiento mental. Una proposición, por ejemplo, debe contener íconos e índices. Además, dijo, la abducción gana un mayor papel cada vez al ser considerada una forma de razonamiento capaz de ofrecer conocimiento nuevo y, por tanto, esencial para los desarrollos de la lógica y de las ciencias en general.

Peirce explica la abducción como una forma de instinto basado en la afinidad de nuestra mente con la naturaleza, enfatizando que la lógica del pragmatismo es esencialmente abductiva y que se encuentra vinculada, por tanto, con procesos racionales y, probablemente, no conscientes de la mente.

En tanto ensanchaba el campo de la semiótica, Peirce pasó a diferenciar dos sentidos para la lógica: uno más tradicional restringido a las formas del argumento y sus condiciones de verdad; y otro más extenso, en el que vislumbraba una teoría general de los signos que sobrepasara los límites de la lógica tradicional para penetrar a la antecámara de la razón.

### Los estudios de la percepción en la clasificación de 1903

La tercera fase del viaje hacia una teoría semiótica de la comunicación comienza cuando Peirce da un paso hacia el realismo lógico al aceptar, a partir de 1896, el universo de posibilidades ontológicamente presentes en el mundo (Short, 2004: 15). En 1897, Peirce defiende un tipo de realismo que toma de Aristóteles, pero con especial énfasis en *haecceitas* de Escoto. Entonces Peirce llega a considerar sus tres categorías —posibilidad, reacción y mediación— como completas e irreducibles, denominándolas finalmente a través de los nombres por los que se les conoce hoy: primeridad, segundidad y terceridad. Esta nueva postura lo llevó a reanudar sus



estudios sobre la cognición, previamente realizada bajo fuerte influencia de Kant, y a presentarlos en una nueva filosofía realista.

Al año siguiente, en 1898, el viejo amigo de las reuniones filosóficas del Club Metafísico, William James (ahora considerado uno de los más destacados intelectuales norteamericanos), hizo público que fue Peirce el creador de la filosofía pragmatista. El escándalo que siguió a este anuncio produjo en Peirce una doble reacción: por un lado, comenzó a criticar abiertamente y con amargura a los que utilizaron el término pragmatismo fuera de su ámbito esencialmente lógico, sin excusar siquiera al propio James, al que acusó de manchar el pragmatismo con el psicologismo y un poco rigor lógico. Por otra parte, asumió la tarea de revisar los fundamentos del pragmatismo, ofreciéndolo como una prueba definitiva del ámbito de su “método para aclarar conceptos”. Peirce creía posible hacer esto desde los estudios de lógica y semiótica que se llevaron a cabo después de la primera formulación de la máxima pragmática.

El comienzo de la década de 1900 reavivó en Peirce el deseo por publicar su libro con las ideas y resultados obtenidos en el campo de la lógica, sobre todo en relación con la topología, la modalidad y el desarrollo de la sintaxis lógica de los gráficos existenciales. Él llegó, incluso, a hacer un resumen de los temas que abordaría; resumen que —al ser hecho por él mismo— es hoy día considerado la mejor exposición de la arquitectura de sus ideas (CP: 4227-322). Una vez más, sin embargo, su esperanza de sistematizar las aportaciones realizadas en los últimos años en un gran volumen sobre lógica se frustró por la falta de apoyo financiero. Mientras que el proceso de decidir sobre su libro se prolongaba, Peirce volvió a su teoría de los signos, buscando la deseada prueba de pragmatismo. Al mismo tiempo, William James lo invitó a impartir dos series de conferencias que se ofrecerían en 1903: una en Harvard, dedicada al pragmatismo, y otra en el Instituto Lowell, en Cambridge, enfocada específicamente a la lógica.

El resultado de este doble estímulo fue una revisión de los fundamentos de su sistema filosófico y de su teoría de los signos. En 1902, al retomar sus artículos y manuscritos (producidos entre 1891 y 1898) que estaban dedicados a la discusión sobre la teoría de la evolución y la relación que guardaba con las leyes de la física, Peirce concluyó que el propósito que guía la evolución de las especies y las leyes del universo no puede estar basado en la conciencia humana; al contrario, es nuestra conciencia la que debe entenderse como producto de un movimiento teleológico en correspondencia con un propósito. Esto es, en resumen, la tesis aristotélica de la causa final que Peirce adopta como fundamento de la evolución del signo o semiosis.

Peirce concluye que la lógica y la semiótica son animadas por el mismo principio guía (*leading principle*) (CP: 7.461), pudiendo considerarse términos sinónimos.



Toma prestada la división medieval de las artes libres en gramática, lógica y retórica, y anuncia por vez primera su división de la semiótica en los mismos términos, donde llama a la retórica metodeútica.

Por ello, en el ámbito de las conferencias sobre el pragmatismo, surge para él la necesidad de abordar nuevamente el problema del origen del conocimiento, para lo cual ataca desde el punto de vista de la percepción, aprovechando sus estudios sobre cuantificación y el papel del índice en los fundamentos de la lógica. Al reiniciar una vez más sus actividades, en 1902 Peirce desarrolla una nueva teoría de la percepción diseñada para combinar el realismo lógico con su falibilismo. Ésta tendrá su primera exposición en las conferencias en Harvard en marzo 1903.

Peirce afirma que las primeras premisas lógicas emanan a partir de un contacto con la realidad en forma de juicios perceptivos. Ello no significa que dichos juicios sean intuiciones de tipo inmanente —lo que implicaría un regreso a la tesis cartesiana tan duramente combatida en sus artículos sobre cognición—. Los juicios perceptivos aparecerían más bien como hipótesis de la misma naturaleza de las abducciones y, por tanto, serían falibles. No podemos conocer inmediatamente la verdad de las relaciones entre las cosas, pero hay, entre la razón de las cosas y la nuestra propia, un mismo fundamento lógico o principio de causación y de continuo que autoriza la creencia de que nuestras hipótesis tarde o temprano se confirmarán bajo el mismo modo en que se rigen los procesos naturales.

## Los correlatos del Syllabus

Peirce produjo en 1903 lo más cercano que tenemos a una exposición sistemática de su teoría de los signos. Se trata de un folleto escrito para acompañar una serie de conferencias pronunciadas en el Lowell Institute en Cambridge, durante el mes de octubre de 1903, dedicadas principalmente a la lógica. Este documento es conocido como Syllabus entre los comentaristas, muchos de los cuales lo consideran la versión más completa de su semiótica; en ella aparece, por ejemplo, el famoso triángulo con diez clases de signos creados a partir de tres divisiones triádicas, y su aplicación a los diversos aspectos de la lógica.

De hecho, la presentación de la clasificación de los signos en diez clases sugiere que en algún momento —entre las conferencias en Harvard y la redacción del Syllabus para las conferencias del Instituto Lowell— Peirce tuvo una idea que cambió la estructura de su calificación de los signos. Según Freadman (2004), dicho cambio resulta evidente por la forma en que se complica la relación entre signos en comparación con la que Peirce había estado utilizando hasta ahora: en primer lugar, los signos se presentan como clases compuestas emanadas de tres correlatos.





El signo queda definido como un primer nivel de correlato de una relación triádica indisociable que comprende también aquello que el signo representa (es decir, el segundo correlato en su objeto) y el efecto producido por el signo, también llamado interpretante (o tercer correlato). En el primer correlato el signo puede ser una mera posibilidad (quali-signo), un objeto o evento singular (sin-signo), o un tipo de ley que determina sus réplicas (legi-signo). El segundo correlato considera la relación del signo con su objeto y, por tanto, los divide en los ya conocidos íconos, índices y símbolos. Finalmente, el tercer correlato nos dice que los signos pueden ser remas (generalmente para los términos lógicos), deci-signos (proposiciones) y argumentos (para los silogismos o inferencias).

También en 1903 sucedió otro acontecimiento importante en la vida intelectual de Peirce, especialmente en relación con la teoría de los signos: fue el inicio de la correspondencia con Lady Victoria Welby. Peirce dictaminó favorablemente el libro *What is Meaning?* de Welby, con lo cual abrió la puerta a un contacto por correspondencia que duró hasta 1911, un año antes de la muerte de ella. Las cartas intercambiadas demuestran las enormes transformaciones que Peirce dio a su teoría en la fase final de su vida. Algunos estudiosos creen incluso que Welby tuvo una influencia decisiva en esta fase, lo que explicaría, al menos en parte, por qué Peirce dedicó muchos esfuerzos para descubrir los tipos de intérpretes presentes en semiosis (Santaella, 2004). En 1904, por ejemplo, anunciaba la necesidad de entender el interpretante en forma consistente con las tricotomías del signo de acuerdo, generando, en forma respectiva, los términos: emocional, energético y lógico para calificar los tres estados ontológicos que dicho interpretante puede asumir.

Después de fundar el origen del conocimiento en la percepción, y de desarrollar una taxonomía de los signos que en ese momento pareciera aceptable para hacer frente a los problemas de la lógica, Peirce volvió su atención a la tercera rama de la semiótica: la retórica. Su intención era abordar una vez más el efecto esperado por la acción del signo en el intérprete, pero ahora contemplado a la luz de los resultados obtenidos en los últimos años. En 1904, por ejemplo, afirmó que la representación tiene el poder de generar acontecimientos reales (EP2: 300) y que el interpretante del signo no requiere ser necesariamente un concepto sino también una forma de sentimientos o efectos físicos. De esa forma se adentró en la división de interpretantes, a los que nombró emocional, energético y lógico, haciéndola explícita en 1907.



## La multiplicación de las tricotomías y la noción de interpretante final

La última fase de la semiótica de Peirce es, desafortunadamente, la menos conocida y comprendida. En ella están las bases lógicas de una teoría de la comunicación capaz de ofrecer un repertorio de conceptos que, una vez comprendidos, ayudarían tremendamente en el estudio de los fenómenos contemporáneos de comunicación, como las redes sociales virtuales, la ubicuidad de los dispositivos móviles y las relaciones entre los estudios de incremento de saberes de dominio e inteligencias artificiales.

Esta falta de acceso se debe, en parte, al giro en las maneras por las que Peirce entendía su teoría de los signos, probablemente motivado por su preocupación por integrar la semiótica, el pragmatismo y la cosmología. En su constante recortar para ajustar o engranar una disciplina con otra hacía constantes alteraciones y probaba versiones tentativas que después eran descartadas. Sus cuadernos de lógica nos llegan llenos de proyectos de clasificación, presentaciones de neologismos, una tremenda profusión de divisiones triádicas y varios diseños geométricos –principalmente triángulos– usados heurísticamente para explorar y evidenciar relaciones. Muchos de esos proyectos son contradictorios y, viendo sus fechas, nos parecen la imagen de un Peirce que no permitía las versiones posteriores como necesariamente mejores. Cuando llegaba a un callejón sin salida, a menudo reanudaba clasificaciones viejas y abandonaba las últimas o más recientes.

Para 1905 Peirce demuestra poseer ya su noción realista de terceridad, construida como un condicional futuro, un *would be* que podía usarse en cualquier serie de instancias particulares. En esta noción corrige en forma explícita su opinión de 1878 sobre la dureza de los objetos y declara que es competencia del pragmatismo insistir sobre la realidad de la potencia general de la naturaleza (Short, 2004: 15). La aceptación de la realidad de las leyes de la naturaleza, consideradas ahora como hábitos análogos a las creencias de la mente, lo estimuló a aproximarse a la semiótica como la forma de abarcar síntomas y señales físicos en el pragmatismo, en cuya raíz estaba precisamente la noción de hábito de conducta.

En el tercer número de una serie producida para la revista filosófica *The Monist*, Peirce realiza la primera tentativa por extraer de la semiótica una prueba para el pragmatismo –o pragmaticismo, como él eventualmente llamó a su filosofía en una tentativa por disociarla de la versión propagada por William James y sus discípulos, versión que Peirce acusaba de subjetiva y centrada en demasía en resultados prácticos–. La verdad, sin embargo, es que el pragmaticismo nunca se popularizó y el propio Peirce tendría que volverla a llamar pragmatismo en años posteriores.

Para combatir el nominalismo que contaminaba las versiones populares del pragmatismo, Peirce insistió en que su prueba pragmática sería también una prueba



de realismo en la que la verdad debería ser considerada como el resultado final de una investigación realizada por una comunidad idealmente infinita y honestamente dedicada a esta búsqueda. Lo real sería el objeto inmediato de esa representación verdadera.

En el curso de esos estudios, Peirce descubrió que su lógica, vista ya como semiótica, podría ser presentada mediante la utilización de gráficos visuales –bautizados por él como “grafos existenciales”– capaces de realizar, de forma más bien concisa y directa, la manipulación de los signos lógicos. A pesar de mostrar dos versiones bastante desarrolladas de este sistema, Peirce nunca consiguió completarlo de la manera esperada, probablemente detenido por la dificultad de representar la idea de continuo. De cualquier manera, su investigación sobre los grafos existenciales dio inicio a un nuevo ramo de la lógica, que en los últimos años acabó dando resultados promisorios.

Entre 1905 y 1906, Peirce trabajó intensamente en su clasificación de los signos, como él mismo afirma en una carta a Lady Welby. Sus investigaciones lo convencieron de que una clasificación exhaustiva exigiría por lo menos diez tricotomías que, si pudiesen relacionarse libremente, alcanzarían a comprender la asombrosa cifra de 59,049 clases de signos (CP: I.291). No obstante, considerando las limitaciones lógico-matemáticas en las que vivía su generación, un total de las mismas debería restringirse a 66. Peirce también afirmó que había encontrado la necesidad de distinguir entre dos objetos semióticos: el inmediato, presente en el interior del signo; y el dinámico, que permanece fuera del signo; así como tres tipos de interpretantes –aquí calificados de intencional, efectivo y comunicacional– que más tarde se llamarían: inmediato, dinámico y final.

No hay duda de que esa proliferación de interpretantes reflejaba la creciente preocupación de Peirce con el tercer ramo de la semiótica, aquel al que denomina retórica o metodéutica. La metodéutica pasó a ser considerada como retórica en un sentido estricto, mientras que esta última asumió un sentido más general como comunicación (Bergman, 2000: 246-247). Es decir, en el marco más estricto de una investigación científicamente desarrollada, las cuestiones de método o metodéutica revelan la forma en la que se construye la ciencia como un lenguaje especializado que comparte el significado de sus descubrimientos entre un círculo de interesados. La retórica, sin embargo, ve a la comunicación en su máxima amplitud, y estudia los efectos comunicativos en general como producción e intercambio de sentidos culturalmente desarrollado.

Deduciendo las implicaciones de su cosmología cada vez más pampsiquista, Peirce concluyó que el proceso de interpretación no sólo se da en el interior de la mente humana. Al contrario, es la existencia de una continua exégesis de los signos en el mundo lo que permite explicar la emergencia de nuestra inteligencia.



El universo está repleto de signos y resulta imposible todo intento por descubrir la realidad detrás del velo de éstos. Como ya vimos, al aplicar esta perspectiva del universo mental en el campo de la retórica, Peirce es llevado a inducir, por ahí de 1906, la idea de *commens* o co-mente, un producto de la comunicación o fusión de mentes que intercambian información.

En realidad una co-mente no es sino la fusión de conciencias dentro de una comunidad idealmente infinita. Más genéricamente, por tanto, es la condición necesaria para que un signo pueda transferir la forma de un objeto a un interpretante (Houser, 1998: xxx). Es en el momento que se da la unión entre signo, objeto e interpretante dentro de la comunicación, cuando la información es transmitida del objeto hacia el interpretante, por medio de un signo. El objeto asume la posición de un emisor (*utterer*), interpretante, receptor (*interpreter*), signo, medio (*médium*) y mensaje, y da forma a la idea a ser transmitida.

Con la introducción del concepto de co-mente, Peirce se encontraba a sólo un paso de enlazar su semiótica de tonos metafísicos con el pragmatismo. Para ello, sólo le faltaba eliminar el obstáculo intelectualista que él mismo había colocado sobre su filosofía al afirmar que el interpretante de un concepto sólo puede ser otro concepto. La barrera se supera en 1907, cuando Peirce adopta la idea de interpretante lógico *último*. Peirce comprende que éste no podría ser otro concepto porque produciría una progresión infinita —como ya había explicado en sus artículos sobre cognición en la década de 1860—. Para evitar esta progresión *ad infinitum*, Peirce dio al interpretante lógico el estatus de un hábito o, cuando la ocasión lo ameritara, de efecto de cambio al hábito producido en una mente comunitaria, inteligente y en continua transformación.

En 1909, mientras esbozaba “un sistema de lógica considerado como semiótica”, Peirce afirmaba que el interpretante último no es la forma como un conjunto finito de mentes que actúa en forma eficaz bajo la influencia de un concepto, sino como cualquier mente *agiria* (*would act*) bajo su efecto —una modalización que se armoniza con su idea de terceridad, presente en la naturaleza, misma que fue expuesta en 1906—. El condicional futuro o ese hábito que no se agota en las ocurrencias, o, mejor aún, el cambio de hábito hacia el camino de una racionalidad plena, serán los propósitos de su pragmatismo.

Si por un lado semiótica y pragmatismo aparecen ligados al concepto de hábito, por otro esa unión obligó a Peirce a revisar la máxima potencia de la pragmática. Ello porque el hábito no se sustenta sólo en consideraciones lógicas, sino que exige consideraciones éticas y estéticas. No debe sorprender, por tanto, que Peirce colocara cada vez más a la ética y la estética como ciencias normativas responsables, junto a la lógica, del control de la conducta humana.



Al buscar en la teoría de los signos una prueba definitiva del pragmatismo, Peirce acabó llevando su semiótica a un pleno aterrizaje en la transdisciplinaridad. Si el universo está repleto de signos, aunque no está formado exclusivamente por ellos (CP: 5.448), como Peirce sustentó en la fase final de sus investigaciones, entonces una teoría unificada de la realidad, si un día es posible concebirla, deberá ser necesariamente semiótica.

### La semiótica como llave transdisciplinar

Expuesto en su forma más simple, el signo es una cosa que busca representar otra a modo de determinar un efecto que dé el resultado de una representación. Lo importante aquí es la relación triádica entre algo que representa, algo que es representado y algo que se coloca como efecto de esa representación. Aquello que el signo busca representar es su objeto, que puede tener una amplia ontología: una cualidad (color, olor sabor, etc.), una idea abstracta, un objeto existente (una pipa, una silla, una persona, etc). El efecto producido por la representación es denominado interpretante. No es necesario que el interpretante sea el producto de una mente humana, es más bien necesario que sea producido por un ser vivo. Basta que se encuentre una relación lógica de naturaleza triádica entre signo, objeto e interpretante para que esta relación se mantenga como potencialidad, en espera de actualizaciones quizá, en modo indefinido.

Sabemos, sin embargo, que un signo no representa perfectamente a su objeto. Una representación perfecta implicaría una identidad entre signo y objeto, lo que produciría el colapso del significado a causa de la percepción inmediata. O sea, un signo puede representar a su objeto basado únicamente en algunos aspectos. Vemos entonces que el signo requiere un fundamento (*ground*) que autoriza realizar la representación de su objeto. Hay, por tanto, un objeto externo al signo que Peirce llama dinámico, y una representación de ese objeto dinámico en el interior del signo, denominado inmediato. El objeto inmediato, por estar dentro del signo, se encuentra siempre en un estado de potencia en el sentido aristotélico de la palabra. Se puede decir que el objeto inmediato garantiza una probabilidad al signo de ser interpretado como tal.

Pese a que está siempre fuera del signo, el objeto dinámico no es una identidad inconocible, como el “*ding as sich*” de Kant. Aunque tenga la capacidad de determinar el camino de la semiosis, orientando el signo en su evolución con dirección a un interpretante final, el objeto dinámico es parte del mismo flujo de causación que produce el signo y, por tanto, es naturalmente predicable por éste. Como ambos (signo y objeto dinámico) brotan de leyes lógicas de la naturaleza, no hay entre



ellos inconmensurabilidad, apenas una separación lógica. El realismo de Peirce, que, como vimos, se sustenta en una teoría de la percepción inmediata, otorga garantías de que las cualidades inmediatamente percibidas e incorporadas por el signo serán efectivamente las del objeto dinámico, en caso de que la semiosis ocurriera en condiciones ideales.

Es claro que el falibilismo inherente a la semiosis impide que el signo comprenda completamente su objeto, mas el continuo de leyes de causación ofrece un fundamento de predicción que libera al objeto dinámico de la total ininteligibilidad, ofreciendo algo más que una esperanza de que nuestras cogniciones están bien justificadas, y, al mismo tiempo, mostrando que si no hubiera una semejanza entre nuestros conocimientos y las leyes de la naturaleza, habríamos sucumbido al proceso evolutivo.

Como el signo no es un ente estático, sino que se mantiene en continua evolución por la semiosis, se debe contemplar también la gama de efectos potenciales que acarrea implícitamente al evolucionar. A estos efectos potenciales los llamamos interpretantes inmediatos y son garantes de una gama de probables lecturas del signo. Es cuando esas interpretaciones probables se realizan, que tenemos la producción de interpretantes dinámicos que son efectos emanados de la realidad por la acción del signo. Finalmente, todo signo tiene un interpretante final o último, que revela aquello en lo que el signo se transformaría al final del proceso, si todas sus potencialidades se llevaran a cabo.

Sin ninguna duda, por ejemplo, una roca que estuviera localizada en la superficie de marte y fuera iluminada por el sol estaría afectada en su temperatura si fuera medida. Es una consecuencia lógica de cómo el universo se organiza, independientemente de la voluntad de cualquier ser o comunidad de seres interesados en estudiar el comportamiento de la roca. El calentamiento de la roca marciana es un signo en potencia de la presencia de una fuente de calor incidido sobre ella (el sol, muy probablemente). Su objeto inmediato es el calor del sol que ella incorpora y que produce entre ambos una relación de continuidad cualitativa. El interpretante inmediato son todos los efectos posibles que el calentamiento de la roca podría generar en todos los escenarios imaginables.

Si eventualmente una inteligencia encontrara esa piedra (un astronauta, por ejemplo), notaría que está caliente e iluminada. El interpretante dinámico sería el efecto producido por la roca caliente en esta eventual inteligencia, que de ello inferirá que alguna fuente de luz incide sobre ella, descubriendo entonces que su localización está en alguna región marciana iluminada por el sol. Esta información, antes latente, será expuesta, pues ahora el astronauta sabe algo más sobre el universo.

Hemos visto que, en tanto que es determinado por el objeto dinámico, el signo determina a su vez interpretantes dinámicos, que son los efectos producidos de



hecho en el proceso de significación. En el caso de la roca marciana, la medición es hecha por un termómetro (colocado por el astronauta junto a ella), donde el aumento de la temperatura es un interpretante dinámico o efecto producido por la temperatura de la roca. Otro efecto dinámico sería la observación del resultado de la medición realizada por el astronauta. Además del registro de esa observación en un cuaderno de notas, y así sucesivamente. Por fin, el signo tiene un interpretante final que, en términos generales, expresa el efecto último que el signo estaría destinado a producir si las condiciones fueran ideales. Para nuestra roca hipotética, el interpretante final podría ser un nuevo descubrimiento científico producido por la observación de la roca climatizada, aceptado y compartido por toda la comunidad de intérpretes interesados, incluso en las dimensiones estéticas o éticas implicadas.

De nuestro ejemplo debemos constatar que, si la información fluye por todas partes, como lo ha demostrado la física, la química y la biología, debemos considerar a la comunicación como un componente ontológico de la realidad. Tal es la vanguardia de la investigación en comunicación y semiótica, cuyas probabilidades teóricas han atraído investigadores de varias áreas científicas. Sin embargo, la comunicación no es la misma en todas partes. Es preciso establecer un gradiente comunicacional que parta de la transmisión de información a nivel de la materia, fuertemente restringida por las leyes de la física (o hábitos arraigados) para distinguir las formas de comunicación más libres y creativas, como la que ocurre entre los seres vivos y, más aún, en seres inteligentes y dotados de conciencia particular.

Esa era ciertamente la opinión de Peirce en la última fase de su producción intelectual. En 1903 él afirmaba que el universo entero es un signo semejante a una pintura impresionista (CP: 5.119). En 1905 escribía que “un signo se integra perfectamente como la definición de un medio de comunicación” (MS: 283). Ya en 1911 definía el signo usando un periódico como ejemplo: “si una persona lee un ítem noticioso en un diario, el primer efecto será probablemente el de causar en esa mente lo que puede ser llamado convenientemente una imagen del objeto, sin que se haga cualquier juicio sobre su realidad” (MS: 670). Mas la persona en cuestión sólo podría comprender lo escrito en el diario (o en las pantallas que hoy hacen circular información en las redes sociales, si así lo preferimos) si ella estuviera inmersa en el flujo de causalidad y en el aumento de información que une a todo el universo inteligible. Es ese *common ground* el que brinda inteligibilidad a lo que está escrito en las páginas del diario, a lo que el redactor escribe para ser publicado, a lo que el reportero hizo para enviar al redactor, al hecho reportado en sus consecuencias lógicas y así sucesivamente, sin que jamás consigamos despojar completamente la cebolla de la semiosis y de la producción de significados.



## Conclusión

La teoría semiótica de la comunicación propuesta por Peirce es realista y monista. Está basada en una testifica que se afirma a partir del análisis de las relaciones lógicas entre los aspectos del signo, teniendo a las matemáticas como fuente de sus primeras premisas. Ella no admite el dualismo que separa a tajos el sujeto del objeto, la mente del cuerpo o el espíritu de la materia. Su naturaleza es transdisciplinar, pues el signo comunicativo es definido como medio por el cual la información circula y se desenvuelve independientemente de las ontologías regionales que crean las divisiones de las ciencias. Siendo definida a partir de la lógica de relaciones, su existencia no depende del surgimiento de tecnologías o de procesos históricamente determinados, como en el caso de los medios de comunicación de masas, que hicieron su entrada en las preocupaciones sociológicas a partir del siglo XIX, o de nuevos medios interactivos que se llevan los reflectores en esta primera mitad del siglo XXI.

Si damos una mirada a la teoría probabilística de Shannon (que se dio en la segunda mitad del siglo XX), al descubrimiento del código genético por Watson y Crick, a los límites de la transmisión de información impuestos por Einstein, y al principio de incertidumbre informacional revelado por Heisenberg, podemos esperar, de ahora en adelante, un giro comunicacional en el que las cuestiones de semántica no sean relegadas a un segundo plano, sino que ganen la centralidad que justamente merecen. La contribución de Peirce a la teoría de la comunicación aún aguarda su debido reconocimiento.

## Referencias

- Bergman, M. (2000). "Reflections on the Role of the Communicative Sign in Semeiotic", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 36, núm. 2, pp. 225-254. Disponible en <<http://www.helsinki.fi/science/commens/papers/refrole.html>>.
- Brent, J. (1993). *Charles Sanders Peirce: A Life*. Bloomington: Indiana University Press.
- Brock, J. E. (1981). "An Introduction to Peirce's Theory of Speech Acts", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 17, núm. 4, pp. 319-327.
- Colapietro, V. M. (2004). "Portrait of an Historicist: An Alternative Reading of Peircean Semiotic", en *Caderno da 7a Jornada do Centro de Estudos Peirceanos*. São Paulo: PUCSP, pp. 28-43.
- Colapietro, V. M. (2007). "C. S. Peirce's Rhetorical Turn", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 43, núm. 1, pp. 16-52.





- Deely, J. (1994). "The Grand Vision", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 30, núm. 2, pp. 371-400.
- Fisch, M. (1978). *Peirce's General Theory of Signs*, en Sebeok, T. (ed.), *Sign, Sound and Sense*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fisch, M. (1986). *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 184-199.
- Freadman, A. (2004). *The Machinery of Talk*. Stanford: Stanford University Press.
- Hausman, C. R. (1993). *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Houser, N. (1992 y 1998). "Introduction", en *The Essential Peirce* (EP) (vols. I y II). Bloomington: Indiana University Press.
- Hulswit, M. (2001). "Semeiotic and the Cement of the Universe: A Peircean Process Approach to Causation", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 37, núm. 3, pp. 339-363.
- Hulswit, M. (2002). *From Cause to Causation: A Peircean Perspective*. Dordrecht: Kluwer.
- Ibri, I. (1992). *Kósmos Noetós: Arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo: Perspectiva.
- Lieb, I. C. (1977). "Appendix B", en Hardwick, C. S. (ed.), *Semiotics and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Bloomington: Indiana University Press.
- Liszka, J. J. (1996). *A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Peirce, C. S. *Collected Papers of Charles S. Peirce* (CP) (8 vols.), Hartshorne y Weiss (vols. 1-6) y Burks, A. (vols. 7-8) (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1977). *Semiotic and Significs: The Correspondence Between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby* (SS), Hardwick, C. S. (ed.). Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, C. S. (1992-1998). *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings* (EP), Houser, N. y Kloesel, C. (vol. I) y The Peirce Edition Project (vol. 2) (eds.). Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, C. S. (1998). *Antologia filosófica*. Pereira, A. M. (ed. y trad.). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- Ransdell, J. (1986). "Charles S. Peirce" (1839-1914), en *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Sebeok, T. (ed.) (con Umberto Eco) (The Hague: Mouton de Gruyter), pp. 673-695.
- Romanini, V. (2005). "A cifra que se revela: alguns apontamentos biográficos e bibliográficos para tornar mais clara a importância de Peirce para a moderna pesquisa



- em Comunicação", en *Caligrama* (USP), vol. 1, núm. 2. Disponible en <[http://www.eca.usp.br/caligrama/n\\_2/1%20ViniciusRomanini.pdf](http://www.eca.usp.br/caligrama/n_2/1%20ViniciusRomanini.pdf)>.
- Santaella, L. (2004). "O papel da mudança de hábito no Pragmatismo evolucionista de Peirce", en *Cognitio*, vol. 5, núm. 1. São Paulo: Educ.
- Santaella, L. (2004). *O método Anticartesiano de C. S. Peirce*. São Paulo: Unesp.
- Savan, D. (1977). "Questions Concerning Certain Classifications Claimed for Signs", en *Semiotica*, vol. 19, núm. 3-4, pp. 179-195.
- Savan, D. (1987-1988). *An Introduction to C. S. Peirce's Full System of Semiotic*. Toronto: Toronto Semiotic Circle.
- Shannon, C. y Weaver, W. (1975). *Teoria Matemática da Comunicação*. Rio de Janeiro: Difel/Fórum.
- Short, T. L. (2004). "The Development of Peirce's Theory of Signs", en *Caderno da 7a Jornada do Centro de Estudos Peirceanos*. São Paulo: PUCSP, pp. 9-22.
- Short, T. L. (2007). *Peirce's Theory of Signs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weiss, P. y Burks, A. (1945). "Peirce's sixty-six Signs", en *Journal of Philosophy*, vol. 17, pp. 383-388.
- Zeeman, J. (1986). "Peirce's Philosophy of Logic", en *Transactions of C. S. Peirce Society*, vol. 22, núm. 1, pp. 1-22.



# Aristóteles o la comunicación que construye al hombre

CARLOS GONZÁLEZ-DOMÍNGUEZ

## Introducción

La obra de Aristóteles, no cabe duda, puede considerarse como una de las heurísticas pioneras de lo que hoy llamamos las ciencias de la comunicación. A más de dos mil trescientos años, el pensamiento aristotélico ha comenzado a ser recuperado para comprender el fenómeno inexorable en el hombre, que es el acto de comunicar. Por esta razón, el objetivo del presente trabajo es repasar algunas consideraciones epistemológicas fundamentales que prefiguran la comprensión sobre la comunicación, lo que, siglos más tarde, otros autores terminan por clarificar. Tal es el caso de la relación entre el lenguaje, el signo, el habla y el discurso, elementos constituyentes del acto retórico, sin el cual el ser del hombre no podría ser. En esta revisión interesa mostrar que comunicar significa discursar, pretendiendo una voluntad de verdad, razón por la cual se requiere una *vigilancia ética* que la retórica, en contraste con la sofística, garantiza.

En un primer momento analizaremos la importante relación del signo, como célula del *logos*, en la concepción del lenguaje. Esta revisión permitirá observar la producción humana del signo en el discurso, como característica propia del hombre, es decir, nos encontraremos con el *zôon logon ekhon*. Llegados a este punto, abordaremos la importancia de la retórica y su componente ético. Finalmente, interesa poner en evidencia que la comunicación, como un acto retórico, se presenta fundamental y vital en la realización del ser hombre. Esto significa reconocer que comunicar, en vista del bien común, es saber retoricar, a condición de hacerlo bajo la razón no instrumental.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Es la razón comunicativa de Habermas, que corresponde perfectamente al ideal de un discursar entre nosotros (la comunidad, la *polis*); en contraste, la razón instrumental sólo se interesa por la



## Generación del signo: el comienzo de la vida discursiva

Es un hecho aceptado que el signo y la cosa que representa es siempre una institución humana. En efecto, el hombre en su relación con el mundo genera los signos que necesita para sus propósitos en tanto ser social y político. El lenguaje en los animales procede por señales, no por signos (construidos en sistema), por la simple razón de que su manifestación no obedece a un proyecto convenido, histórico, sino a un programa biológico que satisface las *necesidades naturales*. En otros términos, los animales manifiestan señales y no signos, lo que significa que la posibilidad de lenguaje existe, pero no a la manera del humano, caracterizado y resultado de la cultura. Podemos afirmar entonces que si lenguaje animal existe, éste es innato.

Ahora bien, si la posibilidad de lenguaje no innato en el animal es posible, difícilmente seríamos capaces de ser interlocutores (antropológicamente hablando) con los animales. Una de las razones de tal condición obedece a la particularidad de la voz humana como significante simbólico.<sup>2</sup> No hay signo sin reconocimiento de significante, ciertamente articulado y perteneciente a un sistema de lengua. En este sentido, queda claro que la lengua humana se compone de significantes, siendo éstos los signos, mientras que los posibles “signos” de los animales quedan ininterpretables semánticamente para el oído humano, como lo hacemos con los sistemas de los signos del hombre. Interpretable el lenguaje animal significa antropomorfismo, pero no comprensión de la significación animal por el lenguaje.<sup>3</sup>

Es pertinente recordar en este punto la idea aristotélica del signo. Como sabemos, Aristóteles, en *Herméneia* (1843), se propuso definir los elementos que constituyen el discurso, empezando por una concepción del signo. El estagirita, al afirmar que “el sustantivo es una palabra que por convención significa algo” (Capítulo II, I), está prácticamente definiendo una concepción del signo<sup>4</sup> que Ferdinand

---

resolución de problemas técnicos ya sea sobre la naturaleza o sobre los hombres, en el marco de un sistema (Habermas, 1999: 2005).

<sup>2</sup> Como bien lo señala Labarrière: “La *phône* animal, aun hecha *dialektos*, sólo necesitaría una representación sensitiva, mientras que el *logos*, poniendo en obra sustantivos y verbos con el fin de ‘juzgar’, impondría la representación calculadora-deliberativa en razón de condiciones materiales y semánticas de la emisión de símbolos. He aquí lo que explica que podamos distinguir la *herméneia* señalética de la *phône*, de la *herméneia* simbólica, la del *logos*” (1993: 259).

<sup>3</sup> Si bien es posible concebir diferentes significados de los significantes de animales, lo que significaría la capacidad de significar por parte del productor del signo (como lo sugiere la profunda reflexión de Labarrière [1993]), esta significación no es accesible al hombre tal como llegamos a conocer la cultura y la lengua de las diversas culturas.

<sup>4</sup> Este antecedente, consideramos, es sumamente significativo porque Aristóteles pone las bases inteligibles de lo que será mucho más tarde la semiología.



de Saussure (1979) termina por formalizar de forma binaria hace apenas cien años. Nos encontramos con la identificación del significante y el significado (construidos por convención). Palabras o signos que justifica *logos* porque “las palabras no existen en la naturaleza y porque sólo significan algo cuando son signos” (Aristóteles, 1843: II, 3). Estos pasajes de la teoría del signo en Aristóteles nos revelan que la generación del signo es base de las posibilidades de *logos* para discursar.<sup>5</sup> El signo entonces emerge como la formalización del *logos* que expresa el ser de las cosas, a través de una proposición compuesta de un sustantivo y de un verbo, como “la forma de expresar y comunicar un pensamiento” (Larroyo, en Aristóteles, 2008: 63). En Aristóteles esta discursividad no es otra cosa que la correspondencia entre las palabras y el ser de las cosas<sup>6</sup> que, justamente, el *logos* ha identificado.

En estas circunstancias no hay que olvidar que Aristóteles está convencido de que los signos del lenguaje (producto del *logos*) corresponden a la realidad.<sup>7</sup> Ahora bien, si tal presupuesto es criticable, consideramos que no debe ser motivo para no reconocer la aportación de nuestro autor para comprender la base del signo en la generación de las proposiciones que, en discurso, sólo pueden ser falsas o verdaderas, correspondientes o no con la realidad, guardando o no la lógica de las posibles reglas discursivas. En efecto, una cosa es creer que signo y cosa nos revelan la esencia del ser, y otra es observar el funcionamiento del signo hacia el ser del hombre. Correspondencia o no, por el hecho de haberse preocupado por la interpretación del signo y su correlación con las cosas, Aristóteles deja la tarea a los estudiosos del lenguaje precisar las posibilidades de construir sentido al ser de las cosas, y ciertamente, al ser del hombre.

### Discursar por el signo: producir el pensamiento y la realidad

El interés aristotélico de pensar el lenguaje radicaba en reconocer la esencia del ser. La hermenéutica de Aristóteles ambicionaba saber localizar la falsedad y, en consecuencia, la veracidad de las proposiciones, con lo cual se aprehendería la esencia

<sup>5</sup> Recordemos que *logos* puede significar, según su raíz griega, razón, discurso, palabra. Disponible en <<http://www.cnrtl.fr/etymologie/logos>>.

<sup>6</sup> Es el libro *Gamma* (IV de *Metafísica*) en el que Aristóteles (1996) postula el principio de no contradicción en la definición, vía el lenguaje, y más precisamente por las palabras que corresponden al ser (los sustantivos y sus correspondientes verbos).

<sup>7</sup> Este presupuesto aristotélico, ya lo sabemos, es objeto de fundadas críticas, entre las que destaca la de Jacques Derrida (1967a).



del ser, distinguiéndole sus accidentes. Todo este proceso sólo es posible por el signo al cual habría que corresponderle los verbos que lo definen, en la medida de formar un cuadro coherente dominado por el principio de no contradicción. Por otro lado, nuestro autor nos advierte de la trampa de creer definir seres por las solas palabras, seres que son imposibles de conocer por la simple razón de que se trata de no-seres, tal es el ejemplo del “ciervo-cabrío”. Dicho animal puede pronunciarse como signifiante (y ciertamente significa algo), pero resulta falso en tanto que no-ser, al no poder atribuirle verbos que representen su esencia o su accidente (Aristóteles, 1843: I, 16a). En estas circunstancias nos encontramos con el proceso del lenguaje con el pensamiento, el signo y el significado, proceso que guardaría relación con la realidad. Esto es: *logos*, gracias al trabajo del lenguaje, establece la realidad. Estas consideraciones pertenecen a la zona de la hermenéutica, que es el lenguaje interpretando al ser. Así, desde la perspectiva de Aristóteles, se trata de una definición ontológica. Desde otra perspectiva más prudente y abierta, es interpretación del ser sin absolutismo de *logos*.

En efecto, esta pretensión absolutista hoy resulta desproporcionada y sin embargo es un elemento que toda discursividad presupone en relación con su referente. Nadie discursa sin sostener una verdad o una veracidad, así sea provisional o legitimante. La discursividad es otro proceso del lenguaje que también fue pensado por el estagirita. El mantenimiento del discurso, una vez pasado por el largo y pesado proceso de lo interpretable, a lo largo de la historia del *logos*, ha quedado en manos de la retórica: primera disciplina que estudia los mecanismos del lenguaje en discurso. La primera gran obra que sistematiza este saber: la *Retórica* de Aristóteles (1991), toma en cuenta al lenguaje en su dimensión cotidiana y, lo que es más importante, en su dimensión política y ética. A diferencia de teorías actuales de comunicación (que se proponen comprender lo que hoy se conoce como *la comunicación*), la *Retórica* del estagirita no sólo impresiona por su actualidad en términos de sus postulados epistemológicos, sino por su *vigilancia ética*<sup>8</sup> en el acto de discursar. A continuación vamos a repasar esta herencia del mundo griego.

## La retórica o la disciplina del lenguaje en el hombre

Una vez que hemos recordado la importancia de identificar la zona hermenéutica del lenguaje, en la generación del signifiante y del significado (momento de forma-

<sup>8</sup> Proponemos este vocablo, inspirados en el de Bachelard por todos conocido: “vigilancia epistemológica” (1994).



lización por la filosofía, la ciencia y la doxa), conviene observar cómo esta formalización de verdad se traduce en un uso cotidiano del lenguaje como actos retóricos. Actos cuyos efectos mantienen la vida de los hombres en su dimensión política y deseablemente en su parte ética. De aquí la importancia de revisar la forma en que cada hombre, en tanto que ser que habla, produce o reproduce lo que Michel Foucault llama la voluntad de saber y voluntad de verdad (1971), que no puede ser más que mediante el uso del lenguaje y, en consecuencia, a través del discurso.

Partamos de las afirmaciones de Aristóteles que nos dicen que el *logos* es lo propio del hombre (2000: I, 1253a) y que éste es capaz de conocer las cosas (*Méta-physique*, 1996: I, II.). Con la atribución del *logos* al hombre, el estagirita se propone demostrar que el hombre es un ser de razón, con lo cual es también un ser de lenguaje.<sup>9</sup> Porque el hombre razona por el lenguaje; éste representa tal razonamiento en forma de discurso. Podemos entonces decir que el discurso es prueba del *logos* en el hombre (que, como hemos visto, en Aristóteles es la razón que garantiza la realidad y ciertamente la ciencia, el conocimiento y el aprendizaje<sup>10</sup>); pero también podemos afirmar, ahora contra Aristóteles, y esta es nuestra propuesta, que siempre existe la posibilidad de interpretar diferentemente lo que la razón produce por el discurso. Esta posibilidad interpretativa se sostiene, según nuestra hipótesis, por el trabajo mismo de la retórica que modela y se integra al aparato discursivo de *logos*.

Dicho lo anterior, necesitamos justificar por qué es posible concebir la retórica como la instancia interpretativa entre la razón y el lenguaje. En efecto, si hemos visto que el hombre por el hecho de discursar refiere al mundo, éste en el sentido estricto no es otra cosa que interpretación. La forma discursiva (que refiere al mundo) se sostiene por el signo envuelto en los miembros de las proposiciones. Esto es la verbalidad que logra el *logos* frente a la realidad. No es porque *logos* refleje la realidad, como lo dice Aristóteles, sino porque la interpreta con base en lo que es capaz de concebir como conocimiento vía el lenguaje.<sup>11</sup> Contrariamente

<sup>9</sup> Aristóteles refiere al ser del hombre como *zôon politikon* (2000: 1253a) y como *zôon logon ekhon* (este último particularmente en *Ética Nicomáquea* [2008]): "[el hombre] obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa" (1098a).

<sup>10</sup> Recordemos que el término "matemáticas" viene del griego *mathéma* y significa "ciencia, conocimiento, aprendizaje". Disponible en <<https://sites.google.com/site/etymologielaingrec/home/ml/mathematique>>.

<sup>11</sup> Como bien lo señala Derrida cuando reflexiona sobre la emergencia de la escritura como condición de la cientificidad de *logos*: "la escritura no es solamente un medio auxiliar al servicio de la ciencia —y eventualmente su objeto— sino, primero, como lo ha recordado particularmente Husserl, en *L'origine de la géométrie*, la condición de posibilidad de los objetos ideales y entonces de la objetividad científica. Antes de ser objeto, la escritura es la condición de la *episteme*" (1967a: 42-43). (Es Derrida quien destaca).



a Aristóteles, naturaleza (realidad) y lenguaje no coinciden *per se* garantizando si y sólo si una semántica universal; sin embargo, con Aristóteles, naturaleza y lenguaje se interpretan unilateralmente a causa de la posibilidad del propio lenguaje que produce pensamiento y hace posible percibir la realidad. No hay, en este sentido, signo que no haga ver; sentir; palpar; gustar u oír, lo que el pensamiento no haya reducido en una proposición.

Efectivamente, la reducción más acabada de *logos* es la proposición, como unidad semántica que el estagirita estableció con el sustantivo y el verbo. Para nuestro autor, *logos* es la reducción del ser en el lenguaje; para nosotros, *logos* es la interpretación del ser de las cosas, bajo un sustantivo con un verbo. La verdad o falsedad de tal reducción es otro problema que la filosofía y la ciencia, pero también la política, podrán argumentar. Como dice Gadamer: “La verdad que contiene el *logos* no es la de la mera percepción, no es un mero dejar aparecer el ser; sino que coloca al ser siempre en una determinada perspectiva, reconociéndolo o atribuyendo *algo*,<sup>12</sup> el portador de la verdad, y consecuentemente también de su contrario, no es la palabra sino el *logos*” (2007: 495).

Lo que interesa por ahora es observar cómo se da la interpretación proposicional por intermediación de la retórica, que, como ya dijimos, es el acto por el cual se sostiene la interpretación del discurso (de *logos*).

### La vía retórica de la interpretación

Puede resultar paradójico decir que la retórica es la vía de la interpretación. En primera instancia, sin duda, el vocablo presenta una contradicción en sus términos. Sin embargo, vamos a tratar de aclarar cómo este oxímoron tiene validez en el tratar de comprender el proceso del lenguaje. Una vez desarrollado este pasaje, estaremos en posibilidades de argumentar que la *Retórica* de Aristóteles, a pesar de que su autor somete al signo al *logos*, debemos reconocer que es por el camino interpretable del *logos* que la ciencia, la filosofía y la doxa trabajan. Nos parece que Gadamer no podría decirlo mejor: “No habría oradores ni retórica si no existiera el acuerdo y el consenso como soportes de las relaciones humanas; no habría una tarea hermenéutica si no estuviera roto el consenso de los que ‘son el diálogo’ y no hubiera que buscar el consenso” (1992: 230).

<sup>12</sup> Es Gadamer quien destaca.





Este es un punto nodal de nuestra reflexión porque clarifica los puntos de contacto entre todo acto retórico y su posibilidad discursiva frente a la realidad legitimada y legitimante.<sup>13</sup> Esto significa que *logos* no puede ser capaz de producir la realidad sin la forma del lenguaje que es la retórica. Ésta a su vez legitima o está en proceso de legitimar la realidad que *logos* ha reducido. ¿De qué otra manera realidad y *logos* se pueden encontrar si no es por el lenguaje? Tal realidad no es otra cosa que el mundo interpretado, es decir, el momento hermenéutico por el lenguaje y concretizado por la retórica.

Veamos en el siguiente esquema este punto de contacto entre lenguaje, retórica, *logos* y realidad que hemos aludido. Son cinco momentos lineales como procesos que “concretizan” el mundo:

1. Para que exista el mundo de las cosas naturales y humanas.
2. *logos* “interpreta”<sup>14</sup> el mundo por el lenguaje.
3. La retórica legitima y concretiza el mundo.
4. Mundo, lenguaje y retórica se encuentran: es *topos*<sup>15</sup> (la realidad es conocida, comprendida).
5. Si mundo, lenguaje y retórica no se encuentran: es *atopos* (la realidad no es conocida, no es comprendida). Una interpretación del mundo es necesaria, en consecuencia, otra retórica y otros *topoi*.

Develado el tramado, particularmente entre retórica y lenguaje, nos queda asumir que la primera es capital para comprender la transmisión de signos y proposiciones que nos permiten compartir un mundo en común, bajo la forma del fenómeno de la comunicación. Por esto, a continuación, vamos a tratar de apreciar por qué la retórica ocupa, desde el principio del hombre, el lugar donde éste se encuentra con su semejante, y hacen posible concebir un mundo común.

<sup>13</sup> En sentido estricto, debiéramos decir que el lenguaje produce sentido por la metáfora. Como dice Paul Ricœur: “La metáfora es el proceso retórico por el cual el discurso libera el poder de ciertas ficciones para describir la realidad” (1975: 9). Esta descripción, habría que decir, se aplica al discurso apodíctico.

<sup>14</sup> Con las comillas queremos indicar que se trata de apenas un momento de interpretación por parte de *logos*, ya que una vez que la retórica legitima las reducciones de *logos*, se puede producir una ruptura de comprensión del mundo (efecto dialéctico de la interrogación sobre la realidad), que no es otra cosa que otro momento hermenéutico, como lo indica el quinto momento final del esquema.

<sup>15</sup> No es casual que la base de la retórica son los *topoi* (lugares comunes) como universo de argumentos constitutivos de toda proposición, es decir, de toda discursividad alrededor de un objeto, un tema o un evento. Los *topoi* son ciertamente el espacio donde *logos* ha definido y legitima el ser de las cosas.



## Retoricar el mundo para comunicar

Vamos a comenzar este apartado citando a Aristóteles, con un fragmento que revela el pasaje entre el discurso y la acción. En otras palabras, el papel del acto retórico y la vida del *zōon politikon* y del *zōon logon ekhon*: "El mejor medio para persuadir es observando las costumbres de cada especie de gobierno, de acuerdo al país donde se hable. Los argumentos serán producidos bajo la forma que corresponde a las mismas (costumbres). En efecto, las costumbres se revelan por principio de acción; ahora bien, el principio de acción conduce al fin (de cada gobierno)" (1991: 1366a, 17-128). Lo que el autor de *Retórica* nos está diciendo es que existe un isomorfismo entre política y acción que representa el lenguaje, vía la retórica. Por la retórica entonces transitan los *topoi*, los presupuestos cognitivos, los argumentos que justifican las acciones del hombre, que no pueden ser más que políticas (sociales<sup>16</sup>). Sin la retórica no es posible la vida del hombre, y más precisamente la vida política. ¿Cómo organizar el mundo sin la manifestación de lo que se quiere hacer?

Estamos tocando de lleno el sentido de la retórica en la vida humana.<sup>17</sup> Podemos ya visualizar que esta *tekhnè* es un fenómeno antropológico que toda comunidad humana, así sea la más simple, desarrolla para su existencia. Técnica, porque sus dispositivos retóricos se aprenden en sociedad respondiendo, justamente, a las costumbres. Disciplina, cuando su práctica se convierte en objeto de estudio.

Pero insistamos: la retórica es la inexorable práctica que todo hombre ha de desarrollar en su vida, en la medida de su ser político, en la medida y en la forma de vivir con el otro. Hoy retoricar el lenguaje no suele pensarse como parte constitutiva de nuestra cotidianidad. La paradoja de esto la describe muy bien Lucien Sfez:

Jamás se habla tanto de comunicación como en una sociedad que ya no sabe comunicar<sup>18</sup> consigo misma, cuya cohesión está en duda, cuyos valores se desmoro-

<sup>16</sup> Desde una perspectiva sociológica, no cabe duda, la retórica nos revela los "hechos sociales" (a la manera de Durkheim [1978]); o bien de la "acción social" (a la manera de Weber [1944]), porque el discurso expresa las costumbres y las acciones (en potencia al menos), que apunta la persuasión, vía los *topoi*.

<sup>17</sup> Llegados a este punto, no vamos a definir ahora lo que concebimos como retórica, porque lo que interesa primero es demostrar los presupuestos de una posible definición.

<sup>18</sup> Sfez no está lejos de la postura de Walter Benjamin (2000), quien consideraba que el arte de narrar se pierde porque los hombres ya no tienen más qué compartir. Hoy, tal pérdida puede diagnosticarse como tal por el hecho de que discursar se ha vuelto un espacio exclusivo de unos cuantos que sostienen discursos excluyentes y no abiertos al diálogo con otros discursos. Es el cierre del discurso como lo concibe Herbert Marcuse (1981).



nan, y cuyos símbolos demasiado usados no logran unificar: Sociedad centrífuga, sin regulador. Ahora bien, esto no siempre ha sido así. *No se hablaba de comunicación en la democrática Atenas, pues la comunicación estaba en el principio mismo de la sociedad.*<sup>19</sup> Era el vínculo conquistado por los hombres en su desarraigo del caos, el que *daba sentido al sistema en todas sus facetas: política, moral, economía, estética, relación con el cosmos* (1992: 6).<sup>20</sup>

Sin duda, la comunicación no podría ser objeto de estudio entre los griegos de la antigua Grecia porque su vida giraba en medio del discurso. Hannah Arendt la llama “La solución griega”, que es el espacio público donde los hombres comparten discursos y acciones que les son propias: “La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-Estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén” (1993: 221).

Mientras esto sucedía, la agudeza analítica de Aristóteles pudo reconocer la importancia de la retórica y establecer que ésta “se compone por una parte de la ciencia analítica y de la parte moral de la política. Se parece, en cierto sentido, a la dialéctica, y por otro al arte de los sofistas” (1991: 1359b, 98). Es decir, la retórica representa el trabajo de *logos*, como ya decíamos, para dar respuesta al mundo, valiéndose de la dialéctica (el método de la tesis, antítesis y síntesis, de la totalidad y de la contradicción); al mismo tiempo, representa la *praxis* (o sea la política<sup>21</sup> que mueve a la comunidad) de la que nos habla Arendt.

## El hablar del hombre es político

Hemos visto que la concepción aristotélica del hablar se da si y sólo si en el seno de la *polis*. Hablar entonces significa argumentar con el otro. Todo hombre, en este sentido, “en una cierta medida, trata de combatir y de sostener una razón,

<sup>19</sup> Rodolphe Gasché coincide con Heidegger cuando afirma que “en el siglo IV [antes de Cristo] los ‘griegos vivían en el discurso’ y ‘estaban situados completamente bajo el dominio del lenguaje’, a un nivel tal que ‘el *Dasein* estaba tan sobrecargado de parloteo’ que fueron necesarios ‘los esfuerzos totales de ambos (Platón y Aristóteles) para llegar a considerar con seriedad la posibilidad de la ciencia’” (2010: 22).

<sup>20</sup> Nosotros destacamos.

<sup>21</sup> Notemos aquí la perfecta correspondencia con las definiciones antropológicas del hombre por Aristóteles: *zōon politikon* y *zōon logon ekhon*. El primero da cuenta del carácter político de la retórica y el segundo del carácter analítico del hombre.



de defender, de acusar” (Aristóteles, 1991: 1354a, 75). El sentido del hablar en la *polis* no es necesariamente a partir de enunciados apodícticos, sino sobre todo es hablar produciendo razones verosímiles. La retórica en la vida cotidiana y en la política encuentra su campo de acción. En la *polis*, por tanto, con el otro, se delibera. Estamos frente a una práctica del hablar que discursa, que procede formulando premisas, para llegar a conclusiones lógicas y, en consecuencia, a decisiones para el hacer. Abrir la boca es para hacer algo juntos. ¿Cómo se formulan las premisas según Aristóteles?

### Silogismo, entimema y premisas

El padre de la lógica nos señala, a lo largo de sus tratados sobre este tema, cómo funciona el silogismo y el entimema. Pero además, en la *Retórica* el estagirita no deja de insistir en la aplicabilidad de la lógica en el hablar en política y en la vida cotidiana, es decir, a través de la retórica. Veamos esquemáticamente cómo funcionan estos elementos de la retórica que, en su identificación operativa, están presentes cada vez que retoricamos.

El silogismo es el proceso verbal por el cual el sujeto hablante explicita sus premisas (mayor y menor; o general y particular) para llegar a una reducción o conclusión sobre la realidad. Ahora bien, una premisa es una proposición que generaliza o particulariza un ser, en sus propiedades y en su acepción convenida. Las premisas, al presentarse como verdaderas, deben concluir en un silogismo siempre lógico y entonces verdadero. Observemos entonces que las premisas son parte constitutiva de la demostración del propio silogismo, sin la cual este último podría producir una conclusión verdadera. La ciencia, en su papel de construir verdades, recurre a esta fórmula, supuestamente garantizada por la lógica: su fuente operativa. Sin embargo, y contrariamente a lo que se suele creer, esta misma operación es llevada a cabo por el entimema como instrumento aparentemente “exclusivo” de la retórica. Silogismo para la ciencia, entimema para la retórica. El uso de esta terminología es un hecho convencional, seguramente para fines de identificación y asociación, pero observemos que tanto el uso silogístico en las operaciones del conocimiento científico como en la praxis política, es el mismo. La diferencia terminológica es exclusivamente ésta: asociar la operación entimemática (recurrencia a una proposición probable o verosímil) a la demostración retórica; y la operación silogística (recurrencia a una proposición paradigmática, o en su dimensión axiológica) a la demostración científica. Así, el entimema es entonces un “razonamiento



trunco”<sup>22</sup> por el hecho de no demostrar los presupuestos de algunas de sus premisas (mayor o menor). Lo que resulta paradójico entre estos dos procedimientos es que en ambos sucede una *formalización* de la verdad. En el silogismo una verdad estrictamente lógica (supuestamente verdadera porque ha sido demostrada) y en el entimema una verdad consensuada, aceptada, ciertamente en el marco de la *doxa*. El silogismo o el entimema, en el hablar, son percibidos como verdaderos.

Mientras que el silogismo “demuestra” (al menos la verdad que encierra sus premisas, siempre objeto a demostrarse indefinidamente de otra manera), el entimema también “demuestra” (sin explicitar el razonamiento). El primero lo hace desde una supuesta lógica estricta, y el segundo desde la premura y la precariedad demostrativa de la *doxa*.

A pesar de estas diferencias formales entre el silogismo y el entimema, lo que es importante en esta discusión es que ambas se proponen establecer una verdad. La opción operativa del lenguaje para demostrar y/o razonar es una necesidad contextual del lugar de donde habla el sujeto. Siendo desde la ciencia o la filosofía, la argumentación del discurso sería por el camino silogístico. Si el lugar discursivo es la política o la vida cotidiana, el camino es entimemático. Pero hay todavía un aspecto que deja perplejos a quienes no han podido ver que la retórica está en cada hablar del hombre (desde la ciencia o la *doxa*): la *persuasión*, la cual abordaremos a continuación.

### La persuasión:<sup>23</sup> ¿cuál es el problema?

Como en la época de Aristóteles y Platón, hoy suele suceder que la palabra retórica es mal usada y, por lo mismo, mal conceptualizada, que se le puede calificar de aberrante. Si leemos a Platón (“Gorgias”, 1826), podemos pensar que este filósofo rechaza la retórica del todo. En realidad, Platón criticaba a los sofistas,<sup>24</sup> no a la

<sup>22</sup> Desde la elocuente perspectiva de Roland Barthes: “El entimema no es un silogismo trunco por carencia o degradación, sino porque hay que dejar al auditorio el placer de hacer todo en la construcción del argumento: es un poco el placer que hay al completar una matriz de datos” (1970: 203). El autor de la *L’ancienne Rhétorique* no dice otra cosa que la indicada por Aristóteles: “si una de las premisas es conocida, no es necesario enunciarla; el mismo auditorio la suple” (1991: 1357a, 87).

<sup>23</sup> Puesto que a lo largo de estas líneas estaremos refiriendo cómo la retórica trabaja la persuasión, basta señalar aquí una referencia conceptual de Perelman y Olbrechts-Tyteca: “[La persuasión es] provocar o acrecentar la adhesión de los espíritus a las tesis que presentamos a su asentimiento” (2008: 5).

<sup>24</sup> Más adelante abordaremos el problema de la sofística.



retórica. Así, la retórica ha sido injustamente concebida. Afirmaciones tales como “la retórica de la política”, “la mala retórica de...”, “el discurso retórico de...”, tales afirmaciones reflejan hasta qué grado la retórica ha sido objeto de desprestigio durante siglos (González-Domínguez, 2014).

En efecto, la retórica, aunque se presenta como la primera reflexión epistemológica de la producción, transmisión y recepción de discursos, es decir, la primera gran teoría de la comunicación (Bautier, 1994), hasta no hace más de cincuenta años había estado en el olvido<sup>25</sup> de las ciencias del lenguaje. Su reputación ha obedecido sin duda a contextos históricos, donde la práctica del lenguaje (por sus efectos) ha sido objeto de sospecha, ciertamente, sobre la acción de los hombres.<sup>26</sup> Pero esta sospecha es la actitud virulenta contra los discursos que se presentan adornados y ocultan objetivos no explícitos, muchas veces perversos. Sin embargo, la retórica no es la culpable de esos objetivos de acción que los discursos presuponen, sino lo son los objetivos de las acciones mismas. La retórica, debemos insistir, es la *tekhnè*, el instrumento para construir discursos y persuadir; en otras palabras, la retórica se ocupa de formular y transmitir el discurso para que los hombres entren en acción y esto implica comunicar. De modo que todos somos retóricos. Todos, en efecto, manipulamos el lenguaje de manera que nuestro discurso produzca efectos sobre el otro. En la simple sugerencia de ir al cine, nos manifestamos retóricos: “¿Te gustaría ir al cine? En la película que hoy se estrena el protagonista es tu actor favorito”; o bien podríamos formular esta sugerencia diciendo: “Hace meses que no voy al cine y se está proyectando una película sobre el tema que me fascina: la Revolución mexicana”.

### ¿Retórica para persuadir o retórica para comunicar?

Afortunadamente, en las últimas cinco décadas, gracias a la obra de Perelman y Olbrechts-Tyteca (2008, [1958]), quienes rehabilitaron prácticamente a la retórica, se revalora su utilidad epistemológica, con lo cual se está dando luz a la comprensión de los diferentes fenómenos de la comunicación contemporánea. Así, tenemos algunos ejemplos clásicos en diferentes campos del conocimiento, como en

<sup>25</sup> Este olvido obviamente se refleja en su enseñanza: “mientras que durante cientos de años la retórica estuvo en el centro de la educación occidental, ahora prácticamente ha desaparecido como área de estudio” (Leith, 2012: 21).

<sup>26</sup> No cabe duda que las crisis políticas siempre son proporcionales a la crisis de la práctica retórica: ¿un régimen autoritario necesita de la práctica retórica? No. Le basta el silencio de los miembros de la “Polis”.



el análisis de la imagen ("Retórica de la imagen" de Roland Barthes [1964]), en el análisis del arte (*La vérité en peinture* de Jacques Derrida [1978]) y, por supuesto, un extenso catálogo en análisis literario (*Rhétorique et littérature* de Kidebi-Varga [1970]). Muy recientemente, diversos estudios en comunicación han recurrido al aparato teórico de la retórica para decorticar los productos mediáticos, en los cuales se logra tematizar la retórica, la política y la comunicación, por ejemplo: "La parole politique à la télévision: du *logos* à l'*ethos*" (Lochard y Soulages, 2003), y en estudios más especializados como la retórica del *ethos* del conductor del noticiario televisivo (González-Domínguez, 2010).

De manera que, en la medida en que se continúe rescatando los alcances teóricos de la retórica, es posible abonar a los fundamentos epistemológicos de la disciplina de la comunicación. Notemos que estamos hablando de una *episteme* que surge en el siglo V antes de Cristo (con Corax de Siracusa) y que sigue proporcionando entendimiento al fenómeno antropológico más característico del hombre, que es la práctica del lenguaje y el discurso. ¿Acaso no es pertinente pensar que si conocemos el funcionamiento retórico sabríamos persuadir y comunicar? Y, sobre todo, sabríamos el porqué persuadimos comunicando, consideración que interpela la "ética discursiva" o, lo que decíamos aquí, la "vigilancia ética".

### La persuasión en resumen: hablar es persuadir

El acto de hablar, o sea el habla, no tiene otra finalidad que la de persuadir. ¿Quién habla o escribe por hablar o escribir simplemente? Quien habla o escribe es para proponer una forma de percibir el mundo, para decidir; en breve, para hacer posible una acción. La retórica no tiene sentido en la medida en que su soporte, el discurso, no apunte a un interlocutor. La retórica de Aristóteles es clara al respecto: "La acción retórica sólo se ejerce sobre cuestiones cuya naturaleza se presta a discusión, y que no sea una solución técnica, y esto en presencia de un auditorio compuesto de tal manera que las ideas de conjunto se le escapen, para que no pueda identificar razonamientos" (1991: 1357a).

Aquí hay dos elementos importantes a destacar. El primero es que la retórica presupone un hablar que será siempre previo a la acción; el segundo, que es requerido un auditorio o un interlocutor.<sup>27</sup> Con el auditorio o el interlocutor no es que

<sup>27</sup> Aunque Aristóteles esté pensando en un auditorio, consideramos que tal requisito puede ser asumido por un simple interlocutor: ¿cómo decir a alguien que deseo ir al cine con él? ¿Acaso por el hecho de ser un único interlocutor no necesito formular de modo persuasivo mi propuesta?



se trate de evadir, antes de la acción, las premisas, ya que de lo contrario no habría la posibilidad de persuadir; sino de comprender que en el hablar está la urgencia de decidir una acción en un aquí y ahora. Esto significa que el uso del entimema o del silogismo dependerá de la situación discursiva en la que se pretende persuadir: no es lo mismo persuadir para una acción a largo plazo que para una a corto plazo. Ejemplo: estando en la estancia de la entrada de la sala de cine: ¿qué película ver con mi interlocutor: la película A o B? Es muy fácil imaginar que en tal contexto decisional la respuesta debe producirse rápidamente y sin complicaciones. Cada uno de los interlocutores proporcionará las premisas o premisa (en singular) que permita persuadir a su interlocutor. Otro caso diferente será el de decidir, por ejemplo, una reforma política para la cual habría que argumentar más ampliamente y en un plazo de tiempo mucho más extenso.<sup>28</sup>

Hasta aquí hemos ya visto lo que podríamos llamar los elementos básicos de la práctica retórica, así como su razón de ser hacia el hombre. En lo que sigue, vamos a desglosar cómo opera, desde un punto de vista más técnico, la persuasión en cuyo seno se encuentran los *topoi*.

### Los *topoi* o la materia prima del hablar

Si consideramos que “los *topoi* son configuraciones socio-cognitivas más o menos inscritas en la lengua y actualizadas principalmente por el discurso a propósito de un objeto” (Chabrol, Georget y Emediato, 2000), de inmediato nos damos cuenta de que nuestro hablar depende de estas configuraciones o “lugares comunes” que hacen posible coordinarme con mi interlocutor. Esta es una condición para llegar a la persuasión. De lo contrario, tampoco habría en consecuencia “comunidad de comunicación”.<sup>29</sup> Esto significa que los *topoi* hacen posible la localización del ser de las cosas en el universo, en su lugar correspondiente, al cual el sujeto hablante habría de referir. De aquí que el papel de los *topoi* se encuentre en la dimensión cognitiva, teniendo con esto una trascendencia con la verdad o lo que se le parece: “para producir pruebas y razones, hay que remitirse a los lugares comunes,<sup>30</sup> como lo hemos dicho en los *Tratados de Lógica*” (Aristóteles, 1991: 1355a, 80). *La verdad*

<sup>28</sup> No debe olvidarse que en la actualidad los tiempos políticos obligan a interrumpir los que serían interminables debates. Decidir en una fecha determinada es la urgencia de la política contemporánea.

<sup>29</sup> Vocablo en el sentido de Habermas (1992: 62).

<sup>30</sup> Nosotros destacamos.





sería para el dialéctico (el retor que discursa en buena *lid*), mientras que *lo que se le parece a la verdad* pertenece al sofista.

No cabe duda, como dice Gasché: “La retórica, como la filosofía y las ciencias, está en busca de la verdad y encuentra la verdad que es apropiada a su temática o entimema, que *procede sobre la base de creencias y principios comúnmente aceptados*”<sup>31</sup> (2010: 44). Dos opciones para concebir la verdad, por la creencia o por principios aceptados. Pero sea en una creencia o en un principio lógico, aparecen siempre los lugares comunes. No hay forma de escapar de los *topoi*. Como dice Derrida, si los *topoi* se encuentran en la *tekhnè* de la *Inventio* retórica: la verdad sobreviene y previene<sup>32</sup> (2003). Roland Barthes, elocuentemente, nos dice:

La *inventio* remite menos a una invención (los argumentos) como a un descubrimiento: todo existe ya, solamente hay que encontrarla: es una noción más ‘extractiva’ que ‘creativa’. Esto se corrobora por la designación de un ‘lugar’ (los Tópicos), de donde extraemos los argumentos y a donde hay que llevarlos: la *inventio* es un camino (*via argumentorum*) [...] El hombre no puede hablar sin haberse concebido de su habla, y para esta concepción hay una *technè* particular; la *inventio* (1970).

No estamos lejos de pensar los lugares comunes como la enciclopedia humana, por el hecho de que desde ellos se expresan verdades probables que ambicionan universalidad. Así, Aristóteles establece tres *topoi* y sus contrarios: lo posible sobre lo imposible, lo existente sobre lo inexistente y lo cuantitativo sobre lo cualitativo (1991: Libro II, Capítulo XIX y ss). Más recientemente, Perelman y Olbrechts-Tyteca refieren al *topos* de la calidad y el de la cantidad, de los cuales derivan los *topoi* del orden, de la esencia, de la persona y de lo existente (2008: Capítulo 23).<sup>33</sup> En resumen, de los *topoi* derivan los argumentos para tratar a cualquier objeto o asunto, con los cuales se formulan las premisas y con éstas los entimemas o los silogismos. Basta recordar de qué lugar vienen los objetos que contienen los discursos, para argumentar los discursos.

<sup>31</sup> Nosotros destacamos.

<sup>32</sup> Se trata de una problemática de la verdad que no abordaremos aquí, pero sólo quisimos invocarla para ver la importancia capital de los lugares comunes en la discursividad humana.

<sup>33</sup> Remitimos a un trabajo reciente que analiza los *topoi* en la prensa escrita, a propósito de los movimientos estudiantiles (González y Otazo, 2013).



Dicho lo anterior, llega el momento de avanzar en la parte más abstracta que implica la persuasión retórica: la argumentación por el *ethos*, el *pathos* y el *logos*.

### ***ethos-pathos-logos*: la trilogía argumentativa abstracta de la retórica**

Primeramente, un breve repaso al sistema retórico nos permitirá ubicar la trilogía argumentativa aristotélica: el *ethos-pathos-logos*. Esta trilogía es una de las herencias más importantes de Aristóteles, en donde el filósofo encuentra las sutilezas de la persuasión, de lo que podemos llamar *la invisibilidad de la fuerza persuasiva*. Es decir, su dimensión abstracta pero de importancia capital. Veremos al final de esta secuencia que es el *ethos* el argumento sobre el cual recae principalmente el carácter persuasivo del *acto de hablar*.<sup>34</sup> Así lo afirma Aristóteles: “No es exacto decir, como algunos que han tratado la retórica, —que la valía del orador no contribuye en nada a producir la persuasión; es sobre todo al contrario, es con el carácter moral [*ethos*] que el discurso asume, yo diría, su más grande fuerza de persuasión” (1991: 1356a.). Pero vayamos por partes. Revisemos la maquinaria funcional de la retórica.

### **El sistema retórico**

Por razones de espacio y porque no es el objetivo del presente texto, ciertamente no vamos a desarrollar con detalle<sup>35, 36</sup> el funcionamiento de cada una de las partes

<sup>34</sup> No está de más aclarar que el vocablo “acto de hablar” se aplica al “acto de discursar” por otro medio que no sea la acción de discursar por el cuerpo. Esto comprende el acto de escribir, fotografiar o filmar, para producir un discurso, como sinónimo de hablar.

<sup>35</sup> La literatura para este propósito puede encontrarse en Gardes-Tamine (1996), Pernot (2000) y Reboul (1991). La misma retórica de Aristóteles (1991) es una referencia.

<sup>36</sup> Igualmente, por razones de espacio, interesa sólo invocar que la retórica desde un punto de vista metodológico se acomoda pertinentemente en su vecindad con la semiótica y el análisis del discurso. Puesto que todo abordaje teórico no es capaz de probar metodológicamente las hipótesis que de él derivan, se ha constatado que la semiótica, tan potente heurísticamente como la retórica, es, indudablemente, compatible con ésta. En consecuencia, retórica y semiótica pueden ser complementarias alrededor de un objeto de estudio comunicacional. La retórica dando luz a la comprensión de *logos*, del *pathos* y del *ethos* del discurso, mientras que la semiótica nos conduce a identificar la lógica de los signos, sus paradigmas y sintaxis, con los cuales se construye el habla de los sujetos, de las cosas (los símbolos como discursos). De la semiótica podemos decir que su utilidad funciona como una herramienta capaz de describirnos finamente la forma en la que los fenómenos comunicativos se tejen en forma de textos. En otras palabras, a través de la semiotización de los fenómenos comunicativos, podemos dar cuenta de los procesos retóricos que cada uno de los géneros discursivos



de la retórica aristotélica. Indicaremos solamente las líneas generales del sistema retórico.

El sistema retórico convoca cinco tareas para alcanzar la construcción de un discurso, a saber: la invención, la disposición, la elocución, la memoria y la acción. En la invención el orador reúne los *topoi* bajo la forma de premisas. La disposición es la organización de los elementos temporales del discurso, la forma en que se irán presentando los argumentos. La elocución es la elección de significantes del lenguaje, para caracterizar el discurso en la configuración de un estilo. La memoria son los recursos técnicos para la expresión del discurso (a nivel de su materialidad y como discurso previamente diseñado, o al menos calculado intuitivamente). La acción es la puesta en escena del discurso, es decir, la enunciación dirigida a un destinatario, en un tiempo y espacio precisos. Es fácil reconocer en este punto que el sistema retórico se aplica a todo discurso, desde la producción de un libro, de este mismo texto, pasando por la publicidad audiovisual, hasta la frase más banal, como: "¿te gustaría ir al cine?".<sup>37</sup>

### La retórica que argumenta: la aristotélica

Con este subtítulo no pretendemos decir que haya otras retóricas que no argumentan, sino indicar que la aristotélica toma en cuenta, de manera profunda, el juego de la argumentación<sup>38</sup> en sus dimensiones, decíamos, más sutiles (*ethos-pathos-logos* como trilogía argumentativa abstracta). La retórica de Aristóteles está preocupada por observar el valor, particularmente del *ethos*, como el argumento

---

despliegan. Gracias a esta aportación, la constatación de la dimensión semiótica y retórica en todo texto o discurso es ya avanzar parcialmente en la complejidad de la *episteme* de las ciencias de la información y de la comunicación. A esta parcela epistemológica de la retórica y la semiótica, del cual depende todo fenómeno comunicativo, ha de sumarse necesariamente la parcela epistemológica de la sociología (tarea a desarrollar en otro momento). Podemos también sumar otras disciplinas de las ciencias sociales, tal es el caso del análisis del discurso, que nos permite analizar, por ejemplo, la genealogía y la arqueología discursiva (a la manera de Foucault [1969]). Su contribución es la identificación de conceptos y reglas de formación de enunciados, así como su origen histórico e impacto social. El análisis del discurso puede ser de gran utilidad a la retórica para localizar concretamente los discursos en alguna actividad humana y en su respectiva genealogía discursiva.

<sup>37</sup> Basta pensar además con qué tono ha de ser pronunciado este enunciado para darse cuenta hasta qué punto el sistema retórico no escapa a todo acto de "abrir la boca".

<sup>38</sup> Siempre es útil recordar el origen de los términos porque nos revelan la lógica de nuestro objeto de estudio. Tal es el caso del término "argumentación": éste viene de *pistis*, cuyo sentido es el de prueba. Pasando por el latín, éste devino *argumentum* (Plantin, 2012: 51).



más importante en el acto del hablar: la persuasión. En este sentido, construir un discurso significa proceder sobre tres planos argumentativos que aporten *razones lógicas, éthoticas y patémicas*.

Efectivamente, de manera significativa, la retórica de Aristóteles identifica el rol del *ethos* en el discurso, lo que se conoce como el *ethos discursivo*. Con el estagirita comprendemos hasta qué punto el *ethos* depende de cómo se construye el discurso, que es el que proyecta el “carácter”<sup>39</sup> del orador. No hay *ethos* (que pretenda persuadir) sin discurso. Como tampoco no hay discurso sin *ethos*.<sup>40</sup> El *ethos*, entonces hay que recordarlo, es una de las pruebas del discurso junto con el *logos* y el *pathos*. A diferencia de estas dos pruebas, el *ethos* “administra” la prueba más importante que es la ética. De aquí se deriva su importancia en la producción discursiva. Pero, ¿cómo se manifiesta en el discurso? Por el momento vamos a contentarnos con responder a esta pregunta diciendo que el *ethos* no se manifiesta normalmente sobre la superficie del sistema retórico, sino en una forma tácita, no explícita. El *ethos*, podemos decir, es discreto, aparece sutil en la enunciación. Barthes nuevamente es totalmente ilustrativo al respecto:

El *ethos* significa en el sentido propio una connotación: el orador enuncia una información y *al mismo tiempo* dice: yo soy esto, yo no soy aquello. Para Aristóteles, hay tres “aires”, cuya unidad constituye la autoridad personal del orador: 1) *phronésis*: es la calidad de quien libera bien, del que piensa bien las ventajas y *desventajas*: es una sabiduría objetiva, un sentido común evidente; 2) *arété*: es la demostración de una sinceridad que no teme sus consecuencias y se expresa con el apoyo de afirmaciones directas, marcas de una lealtad teatral; 3) *eunoia*: se trata de no contradecir; de no provocar; de ser agradable (incluso: simpático), de entrar a una complicidad agradable para el auditorio: En suma, durante que el orador habla y desarrolla el

<sup>39</sup> Por ahora recordaremos aquí el sentido general del término *ethos*: “carácter ético”, “imagen ética”. Otros significados de la palabra son “hábito” (moral) y “forma de ser”. En el siguiente apartado repasaremos su derivación etimológica para observar el recorrido histórico y de sentido del término (en Woerther, 2007).

<sup>40</sup> Es impresionante darse cuenta de que en la relación entre el discurso y el sujeto que lo expresa se cruza el *ethos*. En la reflexión filosófica el papel del *ethos* es motivo de análisis. Identificamos una referencia muy sugerente de Jacques Derrida: “El discurso se presenta, es su representación. Mejor dicho, *el discurso es la representación de uno mismo*” (1967a: 64. Nosotros destacamos). No omitimos decir que Derrida no emplea el término *ethos*, pero consideramos que está implícito (bajo la forma de “imagen de uno”) como la “presentación de la persona” en la obra de Goffman (1981).



protocolo de pruebas lógicas, se debe de igual manera decir sin cesar: síganme (*phronésis*), considérenme (*arété*) y quíeranme (*eunoia*) (1970).

Por estas razones, el *ethos* merece el siguiente apartado.

## Retórica y ética

Ya hemos dicho que Aristóteles nos indica que el *ethos* presenta las pruebas más contundentes para la persuasión y que consiste (podemos remitir a la cita anterior de Barthes), fundamentalmente, en el trabajo que constituyen la *phronésis* (sentido común o práctico), la virtud moral (*arête*) y la benevolencia (*eunoia*). Cada uno de estos tres elementos se relaciona con los tres argumentos (*ethos-pathos-logos*). De aquí su función fundamental en el proceso de la persuasión. El *ethos*, en este sentido, se presenta como una arborescencia que alimenta éticamente el discurso.

Revisemos cómo tales características de *ethos*, a pesar de su condición abstracta, han sido reconocidas no sólo en el ámbito de la discursividad de la retórica (la textualidad del discurso), sino en su correspondiente acción social, inscrita en una moralidad, en una serie de hábitos plenamente culturales, cuando se le mira en el colectivo de una sociedad. Por esta razón, la retórica (particularmente la aristotélica), contrariamente a lo que a veces ingenuamente se piensa, está íntimamente relacionada con la ética.

Veamos que el sentido primitivo de la palabra *ethos* da una idea de su alcance teórico y práctico en la retórica. Hay que decir que el término *ethos* deriva ética: "El término *ethos* [...] significa 'hábito' y es de este vocablo que Aristóteles deriva 'ética'. La virtud ética es en efecto un 'estado' del sujeto que es de alguna manera la cristalización de los buenos hábitos que se implantan tanto mejor en el individuo que los adquiere en su vida" (Zarader, 2002: 133).<sup>41</sup>

Por su parte, el *Grand Larousse de la Langue Française* indica también que *ethos* es el "carácter habitual, manera de ser" (Guilbert, 1986: vol. III: 1767). Aquí está clara la relación del *ethos* con el carácter moral del ser (ya sea animal o humano), como lo afirma René Garrus: "*ethos*: 'comportamiento propio a una especie animal o a una sociedad humana'. De aquí deriva el adjetivo *éthikos*, 'relativo a las costumbres',

<sup>41</sup> Sobre esta derivación coincide Michel Meyer: "[De *ethos*] viene sin duda la derivación del concepto ética: son los caracteres y las cualidades del orador que generan la confianza sobre él, la *ética* expresando el fundamento de esta confianza, su valor" (1999: 304). Es Meyer quien destaca.



'moral' " (Garrus, 1988, 107). Aquí observamos perfectamente cómo *ethos* está totalmente vinculado con las costumbres.

No hay duda, el *ethos* se relaciona con los hábitos y, en consecuencia, es la moral, las costumbres como prácticas. Por tanto, la ética está interpelada. Por esto, sobre un plano más abstracto e intersubjetivo, el *ethos* es un asunto del ser en su manifestación. De aquí su importancia para el ser que habla, que es el hombre. De esta manera, discurso retórico o ética del discurso deben pensarse juntos, ya que todo discurso presupone una ética y, recíprocamente, la ética se expresa por el discurso (no sólo por las acciones). El discurso habla del sujeto hablante, pues lo que este último expresa, por el discurso, revela su ética.<sup>42</sup> En otras palabras, sus costumbres son reflejadas por su discurso.<sup>43</sup> Así, la siguiente anotación de Solange Vernières, en *Ethos et politique chez Aristote. Physis, êthos, nomos*, es pertinente: "Aristóteles es el premier filósofo que piensa el *ethos* como un concepto filosófico a justo título, y con esto tiene lugar un estudio específico que es la virtud ética, es decir, la virtud del carácter. El carácter designa una disposición adquirida por el hábito de la parte deseosa del alma, intermediaria entre la parte vegetativa y la parte racional"<sup>44</sup> (1995: Introducción, v).

De acuerdo con esta afirmación, podemos observar una vez más la importancia conceptual del *ethos* sobre un plano filosófico. Es con Aristóteles que el concepto de *ethos* toma su fundamento y su aplicación sobre uno de los fenómenos inherentes al hombre: el hablar. De esta forma, podemos encontrar en *Ética Nicomáquea* (2007) todo un tratado ético con respecto a los hábitos del hombre. En esta obra, Aristóteles define el valor de la virtud para la vida y cómo ésta se asume por los hábitos: "Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de costumbre" (1103a, 48).

La virtud deriva entonces de la forma con la cual obramos, producto de la experiencia y la educación, que van a constituir nuestros hábitos o costumbres. Ser virtuoso, para Aristóteles, significa practicar las virtudes: "De ahí que las virtudes no

<sup>42</sup> No estamos lejos de la convicción de Quintiliano cuando afirma que la retórica "integra a la vez todas las perfecciones del discurso y la moralidad misma del orador; ya que éste no puede hablar la verdad sin ser un hombre de bien" (en Meyer, 1993: 13-14).

<sup>43</sup> Un análisis socio-lingüístico aporta mucho en tratar de identificar el perfil del *ethos* de una comunidad.

<sup>44</sup> Dejando aparte si el alma existe, interesa subrayar aquí que el *ethos* presupone una autorreflexión en el seno del hombre hacia sus acciones, sus hábitos, su moral y su ética.



se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestra naturaleza pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre" (1103a, 48).

Ahora bien, ¿cómo Aristóteles define la virtud?: "Es, por lo tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto" (1107a, 59). Esta definición permite aprehender el alcance práctico del cual es objeto la reflexión ética. Por esto, la ética es un asunto de la vida contingente, de la cotidianidad; asimismo, no se funda en la ciencia o la filosofía, por la simple razón de que la práctica necesita decisiones. A este respecto, Pierre Aubenque nos dice: "Aristóteles tuvo tanto cuidado en oponer la prudencia a la sabiduría que, siendo solamente teórica, no es de ninguna ayuda para la acción moral" (1963: 28). Coincide en este aspecto Vernières: "Una mediación sobre el *ethos* es una mediación sobre la realidad de la práctica" (1995: Introducción, XI).

Hasta aquí aludimos la concepción del término *ethos* fuera del discurso. Es el turno de referir la manera como Aristóteles establece la presencia del *ethos* en el discurso, para lo cual nos apoyaremos en su *Rhétorique*. Primeramente, hay que recordar las tres cualidades constitutivas del *ethos* aristotélico: "hay tres cosas que dan credibilidad en el orador; pues hay tres que nos inspiran, independientemente de las demostraciones producidas. Estas son el sentido común, la virtud y la benevolencia" (*Rhétorique*: 1378a). Nuestro filósofo nos está refiriendo al *ethos* discursivo. Es decir, la presencia ética proyectada en el discurso, cuyo objetivo es la de proyectar un sujeto hablante como creíble. El *ethos* funciona entonces como pivote de la persuasión, apunta a un interlocutor necesariamente. Para ver cómo el *ethos* discursivo fue tratado minuciosamente por Aristóteles, refiramos que, en el Libro II de *Rhétorique*, el filósofo desarrolla un apartado titulado "Cómo reaccionar sobre el espíritu de los jueces". Aquí Aristóteles nos proporciona una idea clara de la utilidad práctica de proyectar el *ethos* en el discurso. Proyectando el sentido común, la virtud y la benevolencia por el discurso es posible lograr la persuasión. Ahora bien, ¿cómo se observan estos elementos constitutivos del *ethos*? Éstos aparecen solidarios unos de los otros, ya que no se puede ser virtuoso si no se es benevolente y así sucesivamente. Veamos cómo en un enunciado banal estos tres elementos se encuentran.

En el siguiente ejemplo, aun cuando se omite la circunstancia de la enunciación, la cual nos ofrecería una serie de informaciones que contribuyen a la proyección del *ethos* (por ejemplo la vestimenta del sujeto hablante), se demuestra que a nivel verbal siempre quedan signos que están vinculados con el *ethos*. Enunciado (se trata de una petición de información): "Hola. Disculpe, ¿sería tan amable de indicarme dónde se encuentra el centro comercial X?". Sentido común: la sola formulación,



siendo clara y concreta, garantiza una respuesta; esto significa que hay un alto grado de probabilidad de que el interesado tendrá la respuesta. Benevolencia: el primer contacto con el interlocutor; a través de las palabras “hola” y “disculpe” proporciona información del tacto del emisor hacia el interlocutor; el hecho de haber omitido “disculpe” restaría crédito; por el contrario, con estas dos palabras de contacto el emisor se declara delicado y respetuoso con quien le dará una respuesta informativa. Virtud: con la necesidad informativa que supone la solicitud, se declara la ignorancia del emisor; pero con la formulación clara y concreta, aquí puesta en evidencia a nivel de su formalización verbal (faltaría tomar en cuenta el tono y ritmo de voz, la intensidad de mirada, la gestualidad, entre otras consideraciones), podemos apreciar que se configura un sujeto hablante que es digno de proporcionarle una respuesta. Por un efecto de extrapolación, y para ilustrar la importancia de construirse un *ethos* suficiente, pongamos el mismo caso donde se busca una respuesta para encontrar el centro comercial X. El interesado interrumpe a un paseante de la siguiente manera: “Oye, dime dónde queda el centro comercial”. Evidentemente, la proposición hace pensar en que se trataría de un emisor con otro carácter sociológico (un sujeto con una educación tal vez no tan refinada). El tacto para dirigirse al otro está ausente; la urgencia de tener una respuesta impera sobre un interés que pueda disimular la inexorable instrumentalidad sobre su interlocutor.

Revisado el ejemplo, vemos claro qué tan importante es la construcción del *ethos* que, por un lado, deriva del hábito, y por el otro de la incesante vigilancia ética que, como sujeto hablante, reflejamos cada vez que abrimos la boca. Sea como sea, hablar es comunicar, es representar nuestro *ethos*.

### El hablar como espejo de nuestras acciones éticas

Como podemos ver, la función del *ethos*, vista por Aristóteles, no se reduce a ser pragmática (que sirva para persuadir), sino que se presenta como el dispositivo más avanzado del ser del hombre, en tanto que sujeto hablante. En realidad el *ethos* es la actualización del sujeto que discursa. La construcción y la representación del *ethos* inevitablemente nos conduce a ver en éste la configuración comportamental del sujeto hablante (no sólo sociológica y culturalmente, dentro de estos dos universos podemos inscribir a las costumbres, sino también psicológicamente, comprendido éste como los formas inconscientes de actuar frente a las diversas actividades y problemas de la vida cotidiana). Hablar, comunicar, ya no son solamente actos que tienden a producir y comprender acciones por el discurso, sino efectos del ser del hombre: de cómo sentimos, pensamos, deseamos. Así, la teoría retórica en Aristóteles es algo más que una sistematización de cómo discursar para persua-





dir: responde a preguntas del porqué hemos de decir esto o aquello y en vista de qué sentido ético. Comunicar no es sólo un asunto de construcción discursiva, sino una complejidad donde diferentes campos de actividad humana se dan cita, para revelarnos lo que somos: el *ethos* es actualización de lo que somos.

En efecto, toda acción convertida en hábito (por la violencia de la cultura, por la programación de la política y/o de la economía) se traduce en lenguaje y, más precisamente, en discurso. En consecuencia, nuestro hablar es una representación de lo que hemos hecho y/o de lo que vamos a hacer; y allí, bajo la forma de discurso, está representado nuestro ser. Hablar es entonces una actualización histórica, revelando las posibilidades de nuestro actuar ético. De esta forma comprendemos por qué el estagirita en *Ética Nicomáquea* (2007) desarrolla un tratado de nuestras acciones en relación con el otro.<sup>45</sup> Consideraciones éticas que se acomodan de manera precisa a la preocupación de hacer corresponder primero nuestras acciones para representarlas en el discurso, que no podría ser otro que el retórico. No representar estas acciones en discurso es falsear la realidad, la cual es una tarea sofística (como lo vamos a ver más adelante).<sup>46</sup>

Así, si uno de los componentes del *ethos* es la virtud, para el autor de *Ética Nicomáquea* no podemos ser virtuosos sino no somos benevolentes. No podemos simplemente ser virtuosos si no estamos habituados a serlo. He aquí lo que la perspectiva aristotélica nos enseña de la importancia del *ethos* no solamente en el plano del discurso (ya que en el discurso podría construirse un *ethos*, aunque éste no corresponda a las acciones del sujeto hablante), sino en el plano de la práctica. Suponiendo que las acciones del sujeto son de un valor ético, éstas deben verse reflejadas en el discurso, ya que: "El sentido común es una virtud del pensamiento, según la cual puede liberar convenientemente sobre el bien y lo negativo [...] en vista de la felicidad" (Aristóteles, 1991: 1366b).<sup>47</sup> Podemos resumir entonces que

<sup>45</sup> De manera similar procede Michel Foucault (2001), revisando las prácticas del mundo griego y latino, de cómo comportarse para consigo mismo y para el otro. Concluye que este tipo de preocupaciones éticas responden a las diferentes construcciones sociales que toda sociedad tiene de sí misma, donde el poder y el saber son partes constitutivas.

<sup>46</sup> Por el momento recordemos: "En Occidente hay tradiciones que atribuyen el origen de las artes de persuasión a los dioses (Hermes, que es tanto el dios de los embaucadores como de los mensajeros) y a héroes (el viejo y astuto Odiseo), pero los dioses y los héroes no son más que espejos en los que miramos. Son metonímias. Son figuras" (Leith, 2012: 298). La retórica al servicio del sabio, pero también del sofista.

<sup>47</sup> En *Ética Nicomáquea*, Aristóteles hace referencia en varios pasajes al papel de las virtudes. Aquí valga citar dos, para ilustrar lo que venimos diciendo: "La función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según propia virtud" (1098a, 32). "Uno podría preguntarse



los valores constitutivos del *ethos* (benevolencia, virtud y sentido común) se encuentran en el fundamento de la representación del sujeto hablante. Así “Las pruebas inherentes del discurso son de tres tipos: unas residen en el carácter moral del orador; otras en las disposiciones del auditorio; y otras en fin en el discurso mismo, cuando éste es demostrativo o parece serlo” (Aristóteles, 1991: 1356a). En otros términos, es la trilogía *ethos-pathos-logos* que toda retórica, digna de su nombre, pretende contener.

### La retórica no es la sofística

Invoquemos el diálogo entre Gorgias y Sócrates, que nos revela la gran diferencia entre la retórica y la sofística: “Sócrates: ¿Consideras que conocimiento y creencia, ciencia y creencia sean la misma cosa, o bien cosas diferentes? [Más adelante Gorgias responde:] Pienso, Sócrates, que son dos cosas diferentes” (Platón, 1826: 454c). Efectivamente. Debe distinguirse el conocimiento de la creencia. El primero es el objeto de estudio de la filosofía y ciertamente del científico; mientras que el segundo es objeto de creencias que se invocan en la vida cotidiana, es decir, del que no es filósofo o científico. El conocimiento se expresa por enunciados apodícticos; la creencia por enunciados dóxicos. Esto quiere decir que los primeros prueban, mientras que los segundos se sostienen por las creencias. En otros términos, la ciencia trabaja elaborando silogismos y las creencias se bastan con los entimemas.

Estas diferencias técnicamente son fundamentales para reconocer el valor de verdad de cada una de las proposiciones que se presentan en las actividades del hombre. La diferencia en realidad no es en un sentido absoluto de jerarquía entre la verdad científica y la verdad dóxica. Tampoco importa que ambos discursos procedan en su construcción bajo la *tekhnè* de la retórica y, en consecuencia, bajo la recurrencia de las metáforas.<sup>48</sup> La gran diferencia radica en la intencionalidad de valorar la verdad dóxica como verdad apodíctica. Cuando acontece esto, nos encontramos ya no con la retórica, sino con la sofística.

Por la anterior, sofística y retórica suelen confundirse. Sin embargo, la diferencia que las separa debe reconocerse en cada caso, de lo contrario, no se dejará de tener una mala concepción del acto retórico. Que la sofística recurra irremediable-

---

cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y moderados practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación son ya justos y moderados, del mismo modo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos” (1105a).

<sup>48</sup> Al respecto, una reciente reflexión (en González-Domínguez, 2013).



mente a la retórica no significa que esta última tenga la culpa de la intencionalidad de acción del orador. La sofística, dominando la retórica, es capaz de crear ilusiones, imágenes que terminan por concebirse como verdades. Es la manipulación que ha perdido el cuidado de advertir que la verdad presupuesta en su discurso puede ser objeto de refutación, es decir, niega el árbitro de una validación racional. Esto significa que la sofística, a diferencia del acto del retor (a secas), no está preocupada por la *vigilancia ética* que implica su discurso. El sofista se vale del *poder de la palabra para hacer creer*. El retor (en buena *lid*) compromete su discurso para encontrar la verdad, la búsqueda de la verdad.

En estas circunstancias, Leith tiene absoluta razón cuando afirma que “La retórica [...] sirve para hacer y deshacer los dobleces de la mentira” (2012: 29). Tal indicación nos parece esencial para comprender la importancia de saber los “mecanismos” del hablar y reconocer en este proceso la intencionalidad discursiva que apuntaría hacia una retoricidad perversa, porque no habría en ella la argumentación válida de una verdad. El engaño del discurso no es de la retórica, sino del que hace parecer lo que no es, sin conocer y por quienes no saben; del que quiere *parecer justo*, sin serlo; del que se propone exhibir la apariencia en lugar de una propuesta de verdad.

Es fácil darse cuenta de que la práctica de la retórica corresponde a un acto antropológico inexorable y exclusivo.<sup>49</sup> A diferencia de los posibles lenguajes de otros animales, el del hombre se rige por una preocupación ética que valida la veracidad de los discursos. Aristóteles, preocupado por el perfil del discurso, en vista de su auditorio, fue también pionero en pensar la discursividad para la recepción. Esto quiere decir que una retórica resulta eficaz en la medida de la formulación adecuada del discurso para quien va dirigido. La verdad entonces de un discurso no es por la verdad por sí misma, sino por la aceptación del auditorio. Pero hemos de no olvidar que el orador, en su acto retórico, está consciente de que la veracidad que contiene su discurso es la actualización de su racionalidad y no de una maquinación para producir ilusiones (como lo haría el sofista). Así, si la retórica funciona es porque hay una correspondencia entre el discurso y la disposición del auditorio, el cual responde al “horizonte de expectación”. No es entonces el discurso *per se* que triunfa, sino el favor del auditorio en aceptar los presupuestos del discurso. En estas condiciones, ¿qué normatividad ética puede sostener al acto retórico? Una respuesta posible es el camino habermesiano de la acción comunicativa que proyectan nuestras conclusiones.

<sup>49</sup> Recordemos que el origen griego de la palabra significa “orador”.



## Conclusiones. Hacia una reivindicación epistemológica de la retórica en las ciencias de la comunicación

Una vez que hemos revisado los elementos que consideramos fundamentales para considerar a la retórica clásica como vigente...

[...] el desafío aristotélico consistirá [...] en ceder cualidades de racionalidad a una disciplina que él [Aristóteles] define como un arte (*technè*). el de persuadir. La retórica, en efecto, no se ocupa de las ciencias, ya que ésta se ocupa de la demostración que utiliza razonamientos que apuntan a la verdad absoluta. La retórica trabaja en los asuntos humanos, los de la vida cotidiana, que se funda frecuentemente sobre verdades relativas, opiniones y verosimilitudes. Así, la verdad es una cuestión de la ciencia, la verosimilitud pertenece a la retórica (Danblon, 2005: 33).

Si tomamos en cuenta esta propuesta, la retórica ya no se presenta solamente como un sistema que ayuda a construir discursos que sean efectivos, sino como una metateoría (a condición de rehabilitar sobre todo su preocupación ética) que interroga las consecuencias de nuestros discursos.

La racionalidad de la retórica, no de la sofística, constituye un campo de reflexión para la política. Como hemos visto, y con base en Aristóteles, el hombre se define como un *zôon politikon* y como *zôon logon ekhon* que se realiza en la *polis*. Tal realización se daría entonces en el acto de hablar, es decir, de retoricar para desde ahí proponer las formas de mirar el mundo; pero también para deconstruir esas miradas. En este contexto la mirada sobre el mundo significa aquí construirlo si y sólo si el lenguaje lo expresa, por medio del discurso. ¿Hay otra manera? No. Para mirar el mundo es condición aprehenderlo previamente por el lenguaje y más concretamente por los discursos. Aceptado tal principio, nos resta analizar la discursividad que sostiene el mundo. En este punto, analizar el discurso significa concebirlo en su forma de lenguaje. Su análisis requiere la movilización de la ética, para localizar los presupuestos y explicitar su racionalidad comunicativa.

En efecto, estamos frente a la convergencia entre Aristóteles y Habermas. Sabemos que este último pudo darse cuenta de que en *la historia del espacio público moderno lo que ha quedado en el abandono es el lenguaje* (donde se supone habrían de discutirse las promesas de la Ilustración). Este es el núcleo duro del problema: el hablar del hombre. Lo que debe practicarse es la razón comunicativa, donde...

La racionalización a nivel del marco institucional sólo puede realizarse en el medio de la interacción lingüísticamente mediada misma, consiguiendo que la comunicación se vea libre de las restricciones a las que está sometida. La discusión pública, sin



restricciones y sin coacciones, sobre la adecuación y deseabilidad de los principios y normas orientadoras de la acción, a la luz de las condiciones socioculturales del progreso de los subsistemas de acción racional con respecto a fines: una comunicación de este tipo a todos los niveles de los procesos políticos, y de los otra vez re-politizados, de formación de la voluntad colectiva, es el único medio en el que es posible algo así como “racionalización” (Habermas, 2009: 106-107).

¿Algún parecido con el pensamiento político de Aristóteles? Nuestra respuesta es afirmativa. Simplemente, no olvidemos que antes del espacio público moderno, la antigua Grecia intentó practicar la política con el principio que hoy presume nuestra democracia: discursar y decidir. Si los griegos se obstinaron por la excelencia política y la excelencia de saber discursar en diálogo, hoy esta obsesión está ausente y se suele “monologar”.<sup>50</sup> De aquí la necesidad de conciliar dos pensamientos tan lejanos por un factor común que encontramos en Aristóteles y en Habermas: la preocupación de la ética discursiva. Un factor decisivo que sólo puede reivindicar la construcción de un hombre que desea verdaderamente comunicar; el mismo hombre por definición retórico.

## Referencias

- Aristóteles (1843). “Herméneia ou Traité de la proposition”, en *Logique*. París: Librairie de Ladrangue. Disponible en <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/hermeneia.htm>>.
- Aristóteles (1991). *Rhétorique*. París: Librairie Française.
- Aristóteles (1996). *Metafísica*. México: Porrúa.
- Aristóteles (2000). “Libro primero”, en *La política*. Santa Fe de Bogotá: Panamericana Editorial.
- Aristóteles (2007). *Ética Nicomáquea*. Barcelona: Gredos.
- Aristóteles (2008). *Tratados de lógica*. México: Porrúa.
- Aubenque, Pierre (1963). *La Prudence chez Aristote*. París: PUF.
- Bachelard, Gaston (1994). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México: Siglo XXI.
- Barthes, Roland (1964). “Rhétorique de l'image”, en *Communications*, vol. 4, núm. 4. París.

<sup>50</sup> Es la crisis de la política como crisis de la retórica o la ausencia del hablar (discutir) en la *polis*.



- Barthes, Roland (1970). "L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire", en *Communications*, núm. 16. París.
- Barthes, Roland (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós.
- Bautier, Roger (1994). *De la rhétorique à la communication*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Benjamin, Walter (2000). "Le conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov", en *Œuvres III*. París: Gallimard.
- Chabrol, Ch.; Georget, P. y Emediato, W. (2000). "Topoi et représentations sociales". Montreal: Communication au Colloque représentations sociales. Document MIMO.
- Danblon, Emmanuelle (2005). *La fonction persuasive. Anthropologie du discours rhétorique: origines et actualité*. París: Armand Colin.
- Derrida, Jacques (1967a). *De la grammatologie*. París: Minuit.
- Derrida, Jacques (1967b). *La voix et le phénomène*. París: Presses Universitaires de France.
- Derrida, Jacques (1978). *La vérité en peinture*. París: Flammarion.
- Derrida, Jacques (2003). *Psyché. L'invention de l'autre*. París: Galilée.
- Durkheim, Émile (1978). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Morata.
- Foucault, Michel (s/f). *Hermenéutique du sujet*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1969). *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1971). *L'ordre du discours*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (2001). *L'herméneutique du sujet*. París: Seuil.
- Gadamer, Hans-Georg (1992). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (2007). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gardes-Tamine, Joëlle (1996). *La rhétorique*. París: Armand Colin.
- Garrus, René (1988). *Les étymologies surprises*. París: Belin.
- Gasché, Rodolphe (2010). *Un arte muy frágil. Sobre la retórica de Aristóteles*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Goffman, Erwin (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González-Domínguez, Carlos (2010). "El ethos del conductor del noticiario televisivo. Una comparación entre Francia y México", en *Convergencia*, año 17, núm. 54. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- González-Domínguez, Carlos (2013). "La retórica como fundamento epistemológico para las ciencias de la comunicación", en Massé Nárvaez, Carlos (coordinador), *La complejidad autorreflexiva epistemológica de las ciencias sociales y su diversidad campotemática*. México: Miguel Ángel Porrúa.



- González-Domínguez, Carlos (2014). "La retórica: ¿palabrería o condición para la democracia?", en *La Colmena*, núm. 81. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- González-Domínguez, Carlos y Otazo Hermosilla, Jaime (2013). "Estrategias argumentativas del discurso editorial de la prensa conservadora frente al movimiento estudiantil. Ideología y utopía en la prensa chilena y mexicana", en *memorias del III Congreso Internacional de Lógica, Argumentación y Pensamiento Crítico*. Chile: Universidad Diego Portales. (En prensa).
- Guilbert, Louis et al. (dir.) (1986). *Grand Larousse de la Langue Française*. París: Larousse.
- Habermas, Jürgen (1992). *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. París: Payot.
- Habermas, Jürgen (1992). *De l'éthique de la discussion*. París: Cerf.
- Habermas, Jürgen (1999, 2005). *Teoría de la acción comunicativa*. Tomos I y II. México: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2009). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Kidebi-Varga, Aron (1970). *Rhétorique et littérature. Etudes de structures classiques*. París: Didier.
- Labarrière, Jean-Louis (1993). "Aristote et la question du langage animal", en *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, núm. 1-2. París: École d'Hautes Études en Sciences Sociales.
- Leith, Sam (2012). *¿Me hablas a mí? La retórica de Aristóteles a Obama*. México: Taurus.
- Lochard, Guy y Soulages, Jean-Claude (2003). "La parole politique à la télévision: du logos à l'ethos", en *Réseaux*, núm. 118. París: Lavoisier: 65-94 pp.
- Marcuse, Herbert (1981). "4. El cierre del universo del discurso", en *El hombre unidimensional*. México: Ariel-Planeta.
- Meyer, Michel (1993). *Questions de rhétorique. Langage, raison et séduction*. París: Le Livre de Poche.
- Meyer, Michel (dir.) (1999). *Histoire de la rhétorique. Des Grecs à nos jours*. París: Le Livre de Poche.
- Perelman, Chaïm y Olbrechts-Tyteca, Lucie (2008). *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Pernot, Laurent (2000). *La rhétorique dans l'Antiquité*. París: Le Livre de Poche.
- Plantin, Christian (2012). *Dictionnaire de l'argumentation. Une introduction systématique aux études d'argumentation*. S/e.
- Platón (1826). *Oeuvres de Platon*. Tomo III. París: Bossange Frères Librairie. Disponible en <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/gorgias.htm>>.
- Reboul, Olivier (1991). *Introduction à la rhétorique*. París.



- Ricoeur, Paul (1975). *La métaphore vive*. París: Seuil.
- Saussure, Ferdinand de (1979). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Sfez, Lucien (1992). *La comunicación*. México: Presses Universitaires de France/Publicaciones Cruz.
- Vernières, Solange (1995). *Ethos et politique chez Aristote. Physis, éthos, nomos*. París: PUF.
- Weber, Max (1944). "I. Conceptos sociológicos fundamentales", en *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.
- Woerther, Frédérique (2007). *L'éthos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*. París: Vrin.
- Zarader, Jean-Pierre (coord.) (2002). *Le vocabulaire des philosophes I. De l'Antiquité à la Renaissance*. París: Ellipses.





# Geertz y la retórica de la ciencia interpretativa

FELIPE GONZÁLEZ ORTIZ

## Introducción

En 1988, Cardoso de Oliveira, un prestigioso antropólogo brasileño, esgrimía una positiva apreciación sobre la versión interpretativa en la antropología, proclamada por Clifford James Geertz. En aquella argumentación decía:

este cuarto paradigma de nuestra matriz disciplinar, que llamé hermenéutico, abre su espacio en la antropología, primero, por una negación radical de aquel discurso cientificista ejercido por los otros tres paradigmas (la escuela francesa, la escuela inglesa, la historia cultural), en segundo lugar, por una reformulación de aquellos tres elementos que habían sido domesticados por los paradigmas del orden; la subjetividad que, liberada de la coerción de la objetividad, toma su forma socializada, asumiéndose como intersubjetividad; el individuo, igualmente liberado de las tentaciones del psicologismo, toma su forma personalizada (por lo tanto, un individuo socializado) y no teme asumir su individualidad, y la historia, liberada de las posiciones naturalistas que la tomaban totalmente exterior al sujeto cognoscente, pues de ella se esperaba que fuese objetiva, toma su forma interiorizada y se asume como historicidad (1988).

En esta postura positiva al programa hermenéutico se coloca Alexander cuando afirma, más explícitamente, que Clifford Geertz construye su postura a partir de las críticas al funcionalismo de Talcott Parsons y el estructuralismo de Levi-Strauss (Alexander, 2011: 56). Sin duda, las críticas directas a Levi-Strauss pueden verse en *El antropólogo como autor* (1989), publicado originalmente en 1988, donde en la retórica por las formas de escritura de distintos antropólogos se hace evidente que



el estructuralista francés es por quien menos gusto tiene. No es difícil deducir las razones de este alejamiento intelectual, mientras el estructuralismo levistraussiano funda su programa en el descubrimiento de la estructura elemental del pensamiento universal a través del estudio comparativo de las culturas en singular; el programa geertziano no pretende dar cuenta de ninguna metafísica humana, sino sólo acudir al desciframiento de la conducta localizada y contextualizada. Si el primero funda una antropología poderosa cuya ambición era darle al objeto disciplinar “una explicación global y racional en términos de dar cuenta de la humanidad completa” (Abélès, 2007: 21), el segundo encuentra en el detalle contextualizado la fórmula para hablar de una sociedad en particular. De esta manera, Geertz anuncia que lo que importa a la antropología son los grandes sucesos (el poder, el amor, la fe, la opresión, la autoridad, el trabajo, etcétera), pero con la diferencia de que la disciplina los encara en contextos, y además oscuros, dice, de ahí que pretende aclarar que “los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios...); estudian en aldeas” (1997: 33), por lo que “las generalidades a las que logra llegar se deben a la delicadeza de sus distinciones, no a la fuerza de sus abstracciones” (1997: 35). Si el método del primero obliga a descontextualizar, el del segundo obliga a contextualizar; la pretensión levistraussiana es universal, mientras que la geertziana es singular, particularista.

En este orden de ideas, uno podría pensar que Geertz se encuentra sumergido (influenciado al menos) en la escuela de pensamiento culturalista iniciada por Franz Boas. Después de todo, ésta es estadounidense y el propio Boas, como Geertz, declararon estar influidos por el romanticismo alemán.<sup>1</sup> En este sentido, Richard Shweder desea encontrar una vinculación entre los dos autores y sugiere que ésta se encuentra en el hecho de que ambos buscaron construir su antropología desde el punto de vista del nativo: Boas, en la primera mitad del siglo xx y Geertz en la segunda (2010: 3). No obstante, es interesante testificar cómo el propio Geertz afirma que su concepto de cultura lo construyó a partir de Parsons y Kluckhohn, además de reconocer la influencia del romanticismo e historicismo alemán, pero es relativamente escandalosa la forma en que rechaza cualquier cercanía con Boas, a quien vio como un simple recolector de recetas de pescado (Handler, 2008: 32).

Si uno lee con detenimiento la obra de Geertz no tardará mucho en descubrir que su concepto de cultura, semiótico como él dice, posee una influencia importante de Parsons. Lo mismo sucede con Kluckhohn, para quien, junto con otro clásico de la antropología estadounidense, Alfred Kroeber, describen que la cultura “consis-

<sup>1</sup> Para ver las articulaciones entre el romanticismo alemán y Boas y la escuela culturalista estadounidense, véase Mechthild Rutsch, 1984.



te en pautas de comportamiento [...] adquiridas y transmitidas mediante símbolos [...] el núcleo esencial de la cultura son las ideas tradicionales y, especialmente, los valores vinculados a ellas: los sistemas de culturas pueden ser considerados, por una parte, como productos de la acción, y, por la otra, como elementos condicionantes de la acción futura" (1952: 50). Las afirmaciones de Geertz definen sus afectos. Sin duda, él desea llevar más allá, *desaprisionar*, el concepto de cultura de su maestro Parsons (Alexander, 1997; Zoppi, 2000) y encuentra en Kluckhohn y Kroeber, una salida interesante, pues estos mezclan lo axiológico con los componentes de significado en su construcción conceptual, lo que será retomado por Geertz.<sup>2</sup>

Antes de pasar a otro tema quiero decir que el propio Alexander (2011: 58) pretende encontrar el origen del pensamiento de Geertz cuando convoca a Dilthey como una inspiración para su hermenéutica. Es decir, encuentra que la fuente de su pensamiento está en el romanticismo alemán. Estas búsquedas corren en contra de cualquier pretensión que el propio Geertz haya hecho, pues él no deseaba ser encasillado ni pretendía hacer una escuela de pensamiento, en todo caso, como dijo en la ahora famosa entrevista, que nada más lejano que encasillarlo en una escuela de pensamiento o achacarle la responsabilidad de fundar una, en todo caso, lo que él hizo, dice, fue fundar una nueva discursividad.

Sin duda, las ideas de este autor son polémicas y brillantes a la vez; oscurecen la realidad etnográfica empírica e iluminan; llenan de interés a los consumidores occidentales de literatura; colocan a la subjetividad como el componente clave de sus indagaciones y al mismo tiempo desilusiona a los colegas disciplinares; vuelven prisionera a la antropología de la etnografía. El uso bellamente adjetivado de su escritura acerca a la antropología, quizá etnografía, a una humanidad cercana a la literatura; cambia el realismo etnográfico por el expresionismo etnográfico; propone ver la realidad como texto y sus pupilos convierten el ejercicio de ver el texto antropológico como creación del autor; para después, el propio Geertz dejar el timón para volverse un tripulante más (Reynoso, 1998: 31). Este es Clifford Geertz.

Este ensayo pretende poner a disposición del lector la madeja de ideas que se han escrito sobre Geertz y considerarlas a la luz de su aporte intelectual general, específicamente su programa de antropología interpretativa o descripción densa. Esta participación es un recuento sobre las ideas, método, formas de proceder y de escribir de Clifford James Geertz. Se trata de ver los aportes a las ciencias sociales

<sup>2</sup> No obstante la crítica que el propio Geertz hace a Kluckhohn, en "La descripción densa", por la supuesta dispersión conceptual y eclecticismo con que aborda y construye el concepto de cultura (1997).



y a las humanidades. Se describe a dicho autor en su relación con la realidad etnográfica, por un lado, y con el lector, por el otro. En este camino, se problematiza el compromiso de este antropólogo con el lector, con los miembros de la comunidad antropológica y con las personas de las comunidades que analizó y estudió, es decir, con el objeto de estudio. Se destacan las maneras de interpretación simbólica que el autor hace de la realidad social, a partir de lo cual construye su programa de descripción densa. El capítulo abordará los aportes de este programa.

### **Trayectoria intelectual. Las fuentes del pensamiento de Geertz**

La entrevista que Richard Handler le realiza a Geertz en 1991<sup>3</sup> aporta muchos elementos que describen la trayectoria académica de este prolífico autor. Nació en San Francisco, California, el 23 de agosto de 1926. A sus 17 años se inserta en la marina de su país donde se desempeñó durante dos años. Después de su participación en la Segunda Guerra Mundial, en 1946, aprovechando el programa de apoyo a veteranos de guerra para iniciar estudios superiores, ingresa al Antioch College en Ohio, donde se gradúa como filósofo. Los cursos de lenguas inglesas y los conocimientos sobre el historicismo alemán son de esta época. Posteriormente, busca estudios de doctorado en la Universidad de Harvard a través de su cercanía con Clyde Kluckhohn, donde en 1956 se gradúa como Doctor en Antropología.

Es interesante anotar que la idea de Geertz por estudiar antropología se basaba en la búsqueda de una posible libertad y que él la encuentra en la antropología, según indica la famosa entrevista. En el periodo como estudiante en Harvard tuvo a maestros como Talcott Parsons y al propio Clyde Kluckhohn, de quienes dice haberse inspirado para desarrollar su concepto de cultura. Participó en un seminario con Evon Vogt y Ben Paul. Es importante anotar que Evon Vogt muestra, a través de un estudio sobre los navajos —hecho en colaboración con Kluckhohn en 1951— que se puede vivir de manera bicultural sin perder la cultura propia ni padecer necesariamente desplazamiento lingüístico. El estudio lo muestra a través de los navajos reclutados durante la Segunda Guerra Mundial, cuyos códigos de guerra en mensaje cifrado se hicieron en lengua navaja. Lo que los autores descubren es que la interacción entre la cultura y la tecnología no significa que se gane una en detrimento de la otra, por el contrario, con este hecho se muestra que la biculturalidad es una estrategia de vida de cualquier cultura (Reynoso, 2008a). Evon Vogt, además,

<sup>3</sup> Publicada en 2008 en español en la revista de *Antropología Iberoamericana*, vol. 3, núm. 1, enero-abril.



adquirió fama en México por su participación en el *Proyecto Chiapas* de Harvard, donde investigó a la etnia Tzotzil, y cuya producción académica sería *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, publicado en 1969, y *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, publicado en 1976.<sup>4</sup>

Es importante ver el clima académico e intelectual en el que se desarrolló Geertz. En esta etapa de Harvard, había personas como David Schneider, para quien el etnógrafo debía centrar la mirada en la acción simbólica, separada de cualquier referencia conductual (Reynoso, 2008: 44). Schneider incluso fue su dictaminador de tesis en el tribunal para la obtención del grado. También se encontraba George Homans, con quien tomó un curso sobre teoría social del intercambio, en el que la fuerza de la agencia individual es quizá el componente más identificable de su teoría.

Una vez titulado se dirige a trabajar un corto periodo de tiempo a la Universidad de Berkeley. Allí estuvo de 1959 a 1960. En ese lapso conoce a Alfred Kroeber quien, en palabras de Geertz, se encontraba ya muy distanciado de la vida académica.

Después se traslada a la Universidad de Chicago donde trabajará de 1960 a 1970. El ambiente en este periodo debió ser iluminador para Geertz, pues dicha institución contenía los aires posteriores a la famosa escuela de sociología urbana (cuyo iniciador fue Robert Park) y en el ambiente resonaban mucho las ideas de Robert Redfield, cuya influencia, aunque ya había muerto, seguía activa en personajes como Fred Eggan, Robert Braidwood, Milton Singer y Sol Tax. Este último será el investigador que acuñe el concepto del sistema de cargos, distinguible y característico para las comunidades indígenas de Mesoamérica. Sol Tax, en su famoso estudio de 1937, acuña este concepto a partir de sus observaciones en las comunidades indígenas de Guatemala (1937). Además había jóvenes como Robert Adams y Manning Nash; a éste último, se le reconoce la famosa frase que distingue en el sistema de cargos la estructura política propia de Mesoamérica en contraposición con el sistema de linajes (grupos segmentados) para las tribus africanas (1958).

Por otro lado, la Universidad de Chicago siempre estuvo abierta al debate con antropólogos extranjeros, especialmente los teóricos que provenían de la antropología inglesa. El mismo Radcliffe-Brown había estado en la Universidad de Chicago y el debate entre la antropología inglesa y la estadounidense encontró un momento cúspide, en La Conferencia de Verano de 1963, donde por la parte estadounidense estuvieron Marshall Shallins, Eric Wolf, Tomas Fallers, David Schneider, Mel Spiro y Clifford Geertz, mientras que por la parte inglesa se encontraban Michael Banton,

<sup>4</sup> Estos dos trabajos se encuentran en español, el primero publicado en 1980 como *Los Zinacantecos, un grupo maya en el siglo xx*, y el segundo en 1979 como *Ofrendas para los dioses*.



Max Gluckman y Meyer Fortes. En este debate se pone en la mesa la relación entre la estructura y la cultura.<sup>5</sup> Es precisamente en este coloquio cuando Geertz presenta su famoso artículo llamado “La religión como sistema cultural”.

Es importante anotar que, antes de la creación del Instituto de Investigaciones Avanzadas de Princeton, cuya escuela de ciencias sociales fue creada por Geertz en 1970, su trayectoria intelectual encuentra una serie de influencias muy interesantes. En su primera etapa, las lecturas literarias y la filosofía idealista alemana serán en buena medida una primer fuente del pensamiento geertziano que se translucirá en el resto de su obra. Posteriormente, su paso como estudiante en Harvard le dará los elementos para ir conformando su aparato conceptual de cultura. Cobra relevancia en este momento la relación con Talcott Parsons, Clyde Kluckhohn, George Homans y Evon Vogt. Uno puede intuir que el debate entre el carácter restrictivo de la cultura y la libertad del agente por construirla puede llevar a una categorización semiótica de la cultura. Su acercamiento e influencia a las ideas de Weber a través de Parsons son una situación reconocida por el propio Geertz.<sup>6</sup>

El segundo periodo, ya como investigador, nos muestra a un Geertz de paso por la Universidad de Berkeley y su posterior inserción laboral en la Universidad de Chicago. La afluencia de pensadores que estaban allí o estuvieron fue notable; desde los teóricos de la escuela de sociología urbana y el propio Robert Redfield, quienes son un poco anteriores, hasta los alumnos de éstos. En este periodo se solidifican aquellas ideas que ven a la sociedad no como una expresión estructural sino como un mundo cultural que se debe descifrar. El debate con la antropología británica será una clave para dar este paso y refrendar la vocación de la antropología estadounidense como antropología cultural o de la cultura.<sup>7</sup>

Con estas influencias teóricas e intelectuales, en 1970 es invitado a incorporarse al Instituto de Investigaciones Avanzadas de Princeton, donde desarrollará su actividad intelectual y de investigación más fructífera. Las razones expresadas de esta decisión refieren al deseo de tener más tiempo para la investigación, cosa que en la Universidad de Chicago se veía limitada por las horas dedicadas a la docencia.

Una vez instalado en Princeton, su obra puede capitularse en tres grandes tratados: *La interpretación de las culturas*, de 1973, *Conocimiento local: ensayos sobre la*

<sup>5</sup> La cultura será siempre el tema sobre el que construye su teoría la antropología estadounidense.

<sup>6</sup> Es notable que en ningún momento el autor refiera algo sobre su participación en la guerra. Todo apunta, así se *autoconstruye* el propio Geertz, que las influencias que lo hicieron antropólogo e intelectual son académicas.

<sup>7</sup> Esta tradición intelectual se encuentra en Boas y sus alumnos, como Ralph Linton, Ruth Benedict, Robert Lowie, Alfred Kroeber o Melville Herskovitz, y el impulso a esta vertiente de la antropología que el propio David Schneider le da posteriormente, aunque influido por otras fuentes, tales como Talcott Parsons.



*interpretación de las culturas*, de 1983, y *Obras y vidas: el antropólogo como autor*, de 1988. Estos trabajos sistematizan su propuesta de antropología hermenéutica o interpretativa y convierten el texto escrito en objeto de análisis para la antropología. Es esta cualidad, que hace ver al antropólogo como escritor, lo que lleva al antropólogo a dialogar con otras disciplinas, tales como la comunicación o la literatura.

En esta trayectoria, Geertz se convierte en el fundador implícito de la antropología posmoderna, como sugiere Anrubia (2002a), pues en el Seminario de Santa Fe de 1984 en casi la totalidad de artículos presentados aparecía Geertz (aunque él no asistió a dicho Seminario) y cuyo libro *Writing Culture* (1986), resultado de dicho seminario y editado por James Clifford y George Marcus, se puede afirmar, es el comienzo de la antropología posmoderna (Reynoso, 1998). Y no obstante, en este mismo Seminario la figura de Geertz estaba siendo duramente cuestionada. Reynoso señala que “los posmodernos transformaron a la antropología como interpretación de la cultura como texto a la relectura crítica de los textos sobre cultura” (2000), lo cual lleva a la aparición de los diarios de campo, cuestión que construye una antropología que ya no basa su materia en una descripción, sino que se convierte en una narración, en un género literario. El reclamo que Rabinow hace a Geertz, al quererse subir al nuevo escenario con *El antropólogo como autor* de 1988, forma parte de un reclamo que los pupilos hacen al maestro. Sin embargo, dicho reclamo es considerado como tardío por Anrubia (2002a), quien argumenta que el trabajo de Geertz sobre Evans Pritchard ya había sido publicado desde 1983 y expuesto en conferencias en Stanford, antes del Seminario de Santa Fe.

En todo caso Geertz abre la antropología al debate con otras disciplinas. Su cercanía a la literatura la logra al convertir a la etnografía/antropología en una narración en la que la vivencia del etnógrafo no sale ni desaparece del escenario que se narra. La escritura etnográfica fusiona la experiencia del observador con la experiencia del objeto de estudio. El “qué decir” que se encuentra atrapado en “la forma de decir” parece ser la propuesta del antropólogo como autor.

Clifford James Geertz muere en 2006, dejando tras él una estela de críticas y esperanzas alrededor de su programa de antropología interpretativa y merecedor de un lugar en la historia de esta disciplina.

## El programa de la descripción densa

*La interpretación de las culturas* y *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas* representan las dos obras sobre las que se ciñe el programa de la descripción densa que Geertz enarboló. Aquella idea de que su concepto de



cultura es semiótico y la idea fuerza de que “Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (1997: 20) representan quizá la plataforma desde la que se despliega su programa interpretativo.

De esta manera, se ve en Geertz el reconocimiento de que la realidad social existe como una trama de significados que se encuentran allí, independientemente del investigador. Dichas tramas están dispuestas a la observación del etnógrafo. “Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de interpretar un texto) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada” (1997: 24). La entrada del observador en dicha urdimbre requiere de una aguda sensibilidad para la observación y luego, para la interpretación, que se realice sin confundir los cómplices guiños o los tics nerviosos con los mensajes cifrados por códigos de comunicación cultural y social. “Hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario. Pero no son estas actividades, estas técnicas y procedimientos lo que definen la empresa. Lo que la define es cierto tipo de esfuerzo intelectual: una especulación elaborada en términos de, para emplear el concepto de Gilbert Ryle, descripción densa” (1997: 21).

De esta manera, la cultura representa una urdimbre dispuesta a la interpretación. La cultura es un sistema con sus significaciones públicas, un entramado de códigos compartidos visibles en la conducta modelada o el curso de una acción social. La cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse de manera inteligible los acontecimientos sociales, los modos de conducta, las instituciones o los procesos sociales (1997: 27). En esto consiste el programa de la descripción densa. Las creencias se hacen inteligibles cuando se comprenden como parte del sistema cultural al que pertenecen. Los vehículos de los símbolos se encuentran en la conducta modelada por la cultura, y el investigador debe inscribir, mediante la escritura, el discurso social que se le muestra a la observación. Al escribirlo, al redactarlo, “se aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento que se da y pasa a una relación de ese hecho que existe en sus inscripciones y que puede volver a ser consultada” (1997: 31). De esta manera, el antropólogo trabaja con interpretaciones; no son exactamente hechos como tales, sino interpretaciones de segundo y tercer orden, la propia escrituración de su etnografía es una ficción. “Los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden” (1997: 28). En este giro, la etnografía encuentra su





principal función como acto de escrituración. Dentro de este contexto, todo acto de investigación etnográfica, afirma Geertz, representa una ficción, es decir, no es el realismo como tal lo que se escribe sino una interpretación en sí misma, lo cual supone el segundo o tercer órdenes (Alexander, 2011: 59). Interpretar interpretaciones. Es en este paso de ficcionalización, de escrituración, donde el lector cobra importancia para este autor:

Se pueden sintetizar algunos componentes de su programa:

1. La realidad cultural existe en cualquier contexto independientemente del observador etnográfico, es decir, se encuentra dispuesto para la internación del observador e intérprete.
2. Toda realidad cultural —en cuanto urdimbre de significados— representa un contexto que puede ser interpretado de manera inteligible, es decir, densa.
3. La ciencia del programa interpretativo no busca regularidades, sino la trama de significados montados en el devenir de la acción social.
4. El etnógrafo no trabaja con hechos, sino con interpretaciones de segundo y tercer orden.
5. La escritura antropológica es una interpretación más.

La retórica adjetivada y bellamente prolífica de este autor lleva a una antropología confrontada con el estatus de ciencia, pues una antropología que busca significaciones hace por objeto el escribir los discursos sociales que cada cultura despliega en su conducta. Parece como si la labor del antropólogo consistiera en poner a disposición del lector occidental las propuestas (rarezas) de sociedad que existen. “El derecho de la relación etnográfica a que se le preste atención no depende de la habilidad que tenga su autor para recoger hechos primitivos en remotos lugares y llevarlos a su país, como si fueran una máscara o una escultura exótica, sino depende del grado en que ese autor sea capaz de clarificar lo que ocurre en tales lugares, de reducir el enigma: ¿qué clase de hombres son estos?” (1997: 29). De esta manera, el lector, consumidor último de las escrituras antropológicas, representa un actor central en el programa de la descripción densa. Uno puede preguntarse hasta qué punto el lector occidental, ávido de conocer las formas de vida de sociedades contemporáneas pero diferentes, influye en la construcción de este programa. Si bien es cierto que la antropología encontró su distinción disciplinar en el estudio de la alteridad a occidente, el estudio de esas sociedades se definió como un planteamiento teórico y político a la vez, teórico en la medida que en ellas se encontraba la alteridad y político en la medida que a partir de dicha alteridad se debía construir un humanismo que vinculara la unidad de la humanidad, que partía, reitero, de la singularidad de las humanidades. Una diferencia se observa en el programa



de Geertz, para quien dar cuenta de esta diversidad se sostiene por el objeto de “dar a conocer” dicha sociedad. ¿A quién se le da a conocer? A lectores que no estuvieron allí, viviendo un periodo de tiempo de sus vidas, con las sociedades distintas a la propia occidental. De ahí que Anrubia dice que la espléndida pluma de Geertz, su estilo literario, es causa de su decadencia, según los posmodernos; mientras que para los críticos, una arma retórica para no decir nada, “en ambos casos las líneas confluyen en la idea de vender un retrato de Geertz asentado más en la capacidad de convencer literariamente que en la de mostrar certezas” (Anrubia, 2002a: 8).

Abonando a la defensa que hace Anrubia, el propio Geertz dice que “debemos medir la validez de nuestras explicaciones, no atendiendo a un cuerpo de datos no interpretados y a descripciones radicalmente tenues y superficiales, sino atendiendo al poder de la imaginación científica para ponernos en contacto con la vida de gentes extrañas” (1997: 29).

A la antropología le ha costado caro indagar en la humanidad en singular a través de las humanidades (comprender la cultura humana a través de las culturas humanas). El programa de Geertz parece indicar que la descripción etnográfica se ha convertido en una nueva narración y, en este giro, en un nuevo género literario. Junta a autores con lectores. El compromiso no se sustenta en dar cuenta de la singularidad cultural humana, sino en el despliegue de una retórica que logre ser captada por la audiencia consumidora de esta nueva narrativa literaria en la que la experiencia del autor, del etnógrafo, es fusionada con la existencia del objeto. Las personas que pertenecen al objeto se funden en un personaje general (los balineses) y el autor en la experiencia de observador que entra (se atreve) a un universo cultural existente. De la misma manera como Flaubert sabe lo que piensa Emma Bovary, puesto que él es el autor, el etnógrafo sabe lo que piensan las personas que habitan el lugar de trabajo (los balineses), puesto que él es el autor, en la medida que él estuvo allí (Clifford, 1995: 67).

En Geertz la antropología, como la ciencia que problematiza a la humanidad en su conjunto, se encuentra prisionera de la etnografía. Su validez se limita a la creatividad científica que el etnógrafo despliega al descifrar los significados que se encuentran en el devenir de la acción social observable. La densidad de los significados se logra interpretando pensamientos, interpretando interpretaciones, en eso radica la ficcionalidad de este nuevo género de escritura.



### **El expresionismo etnográfico. De lectores y actores de la antropología**

¿Antropología para qué? parece ser la pregunta geertziana que se encuentra en su compromiso con el lector occidental y la nueva narrativa etnográfica. Aquellas ideas que versaban en conocer a las sociedades primitivas para saber el devenir humano por las supuestas etapas evolutivas, conocer al otro para facilitar y optimizar el colonialismo o conocerlo para justificar una política humana que reconozca la diversidad de la humanidad como una única especie, se ven reducidas en la antropología de Geertz, quien sugiere solamente conocer al otro como narrativa de interés.

El agudo crítico de Geertz, Carlos Reynoso, dice que aquel nunca se pone en el punto de vista del nativo, “seducido por su propia habilidad para desparramar adjetivos y por las referencias cultas, resemantizaciones instantáneas y citas oportunistas con las que busca deslumbrar al lector [...] en la escritura de Geertz nunca se deja escuchar la voz del informante [...]” (2000: 7). Lo que se pone en juego es la importancia de la antropología como ciencia que busca dar cuenta de realidades humanas o las formas retóricas del ejercicio antropológico que buscan más la satisfacción del lector. El propio Crapanzano dice que Geertz y sus lectores “establecen una relación de complicidad que relega a un segundo plano (en tanto objetiviza) la relación de comprensión entre el etnógrafo y los actores culturales” (en Reynoso, 2000: 8). La escritura geertziana es un gran guiño con el lector de acuerdo con lo que indican estos dos críticos.

Esta crítica encuentra su fuente en el espectacular escrito “Juego profundo; notas sobre la riña de gallos en Bali”, publicado en 1972 e inserto un año después en *La interpretación de las culturas*, donde parece darle una cátedra pedagógica al lector en su intento por describirle exactamente lo que sienten los balineses que pierden la riña.

Desarrollada y vuelta a desarrollar sin fin, la riña de gallos permite a los balineses (así como leer y releer el *Macbeth* nos permite a nosotros) ver una dimensión de su propia subjetividad. Cuando el balinés observa riña tras riña con activa atención del propietario del gallo y del apostador (pues la riña de gallos no tiene más interés como puro espectáculo deportivo como nuestro *croquet* o la cerrera de perros), se ve familiarizado con la riña y con lo que ella le dice, así como el atento oyente de cuartetos de cuerda o el absorto espectador de una naturaleza muerta va familiarizándose lentamente cada vez más con esas formas de arte de tal manera que ellas le abren a sí mismo su propia subjetividad (1997: 370).



Uno se pregunta si estas idas y venidas de la sociedad balinesa (objeto) y la occidental (la propia) representan, en realidad, el método adecuado para una antropología que pretende seriamente dar cuenta de una sociedad en particular, o más bien se trata de una antropología que busca, por todos los medios, hacerse comprender por un lector occidental.

Crapanzano recuerda que, cuando Geertz describe al ganador de la riña de gallos, éste lleva al gallo perdedor a su casa para comerlo y en ese trance combina una mezcla de embarazo social, satisfacción moral, disgusto estético y júbilo de caníbal, pero nunca explicita la base sobre la que Geertz atribuye a los bailineses esos sentimientos, pero el colmo, para Crapanzano, es que luego asimila la riña de gallos con *El Rey Lear* y con *Crimen y castigo* (en Reynoso, 2000: 9). Parece que la intención de Geertz es mutilar experiencias irreductibles para que encajen en las comprensiones de lectores occidentales. El procedimiento no requiere de la interacción cara a cara; mejor dicho, la requiere pero no la rescata, pues, después de que las personas dicen lo que son, el antropólogo los mira detrás del hombro y fusiona su experiencia para decir cómo son. Este procedimiento ha costado caro a la antropología, pues siempre ha querido evitar escuchar la música esquimal a través de Mozart. La antropología se construyó derribando este género de adulteraciones (Reynoso, 2000: 20). Leer la cultura por encima del hombro lleva a Geertz a escribir una antropología expresionista.

Como ya se dijo, parece que en Geertz hay un orden oculto que el investigador debe descubrir.<sup>8</sup> Pero dice Reynoso que “cada revelación de una realidad oculta es al mismo tiempo revelación de la ignorancia del lector y de la forma que éste depende de la experiencia de Geertz” (2000: 11). Esta afirmación es interesante porque abre el debate sobre la autoridad del etnógrafo, es decir, la imposibilidad de cuestionamiento en tanto que lo que escribe lo hace por el hecho “de haber estado allí”, observando aquello que ahora escribe. La autoridad del autor, del etnógrafo, no le permite al lector llegar a sus propias conclusiones, pero a la vez abre la posibilidad de que esta nueva narrativa no pueda ser verificada ni sometida a los criterios de verdad que la ciencia propugna.

Ahora bien, hay una crítica positiva al procedimiento metodológico de Geertz. Renato Rosaldo parte de reconocer que se trata de un autor polémico; unos lo encuentran lúcido y otros opaco. Dice que, para Geertz, la tarea de comprensión cultural significa observar lo que ocurre entre las personas en el reino de la intersubjetividad y que tomó el ensayo como vehículo para la comprensión etnográfica

<sup>8</sup> El propio Alexander reconoce en el pensamiento de Geertz la existencia de un mundo cultural antes de la llegada del investigador u observador social (2011: 57).



(2000). Uno puede preguntar la diferencia entre la escritura por ensayo y la escritura por libro; pero Rosaldo continúa diciendo que la comparación enarbolada por Geertz es el *cross cultural*, ese es el punto de partida desde el que se puede hacer antropología, pues todo conocimiento es local y, como tal, requiere una explicación etnográfica, pero no un retrato exacto (2000). ¿Será que el debate se centró en el hecho de que el ensayo “atrapa” (y permite) el *cross cultural analysis* y el libro refleja más el realismo etnográfico? Entonces, ¿la cuestión es más de forma que de fondo?, o bien, se puede uno preguntar ¿es acaso el expresionismo literario que la etnografía hace, justificable, en la medida que usa el ensayo como vehículo de difusión de los hallazgos en el campo?

Anrubia, por su parte, dice que la *fictio* geertziana es la manera en que el antropólogo ilumina lo que le es ajeno a través de lo propio. El elemento comparativo es de suyo necesario bajo la idea de que la interpretación de los crisantemos iluminan las interpretaciones de las espadas (2002b: 3). Después alega que no se trata de llegar a interpretar de tal manera que se pueda esbozar una teoría universal de los símbolos, sino interpretar de tal forma que dichos fenómenos culturales arrojen luz sobre los otros. Por necesidad esto conlleva un ejercicio de ficcionalidad, no de falsedad (2002b: 3). Las afirmaciones de este estilo, continúa refiriéndose a Geertz, siempre son abiertas y, digámoslo así, vulnerables a otras interpretaciones, a la temporalidad misma del hecho cultural y la continua reciprocidad del todo y las partes (2002b: 4).

Este tipo de argumentos positivos a la propuesta del programa interpretativo ocultan discretamente el problema de la verdad etnográfica y nos llevan a un relativismo que el propio Geertz nunca defendió. La apertura de las interpretaciones de Geertz, valoradas como vulnerables a la temporalidad y a otras interpretaciones, terminan por afirmar la relatividad de la verdad. Este tipo de defensas llevan a ver a la antropología como mera disciplina de interpretación intercultural que no se ajusta a los campos semánticos desde los que se construye y genera el símbolo. Por el contrario, parece que éstos se construyen como una posible vía de interpretación en la que parece que todo se vale si se mantiene al lector occidental dentro de sus propios márgenes culturales que le permitan cómodamente el entendimiento del Otro.

### La antropología atrapada en la etnografía

Reynoso hace un dictamen riguroso al programa de Geertz desde 1990 en el III Congreso Argentino de Antropología Social. Dijo allí que “la perspectiva de que nuestros antropólogos se dejen convencer por un programa tan vacuo sincera-



mente nos alarma. Que el modelo de Geertz, atestado de silencios, errores y disimulos metodológicos se imparta como recurso instrumental no problemático en cátedras metodológicas [...]” (Anrubia, 2002b). Posteriormente, el mismo Reynoso dijo que “no es difícil darse cuenta que las interpretaciones geertzianas en general carecen de sustentación empírica y de rigor metodológico” (2000: 18), destaca que en la etnografía de Geertz no hay una articulación entre lo significativo y el símbolo, ambas nociones se dan por consabidas o se resuelven en una ejemplificación, por lo que nunca sabemos la forma cómo las cosas adquieren valor simbólico.

Desde 1991, Nivón y Portal ya habían mencionado la fragilidad en el programa etnográfico de Geertz al situarse como instrumento meramente intuitivo, expuesta esta fragilidad, sobre todo en “Juego profundo, notas sobre la riña de gallos en Bali”, escrito en 1972. Pero esta misma fragilidad se observa en la descripción del juego que hace entre franceses, bereberes y judíos, donde el lector no encuentra suficientemente explicada la trama de significados concretos (el contexto) que desenlazan el conflicto y la manera sorprendente de resolverse. En “La descripción densa”, cuando habla de los bereberes no hace una descripción profunda de la situación ni contextualiza el asunto, para comprender y esclarecer su significado. Es interesante que, no obstante esto, en un paréntesis posterior a la descripción, dice que el hecho de “revelar, por ejemplo, que este pequeño drama se desarrolló en las tierras del centro de Marruecos en 1912 y que fue contado allí mismo en 1968, determina gran parte de la comprensión de ese drama” (Geertz, 1997: 23).

Si bien el objetivo es mostrar que la interpretación es distinta a la observación, la falta de contexto en la narración hace inaccesible, al menos al lector, la trama de significados que el programa de la descripción densa busca. ¿Se trata de un tartamudeo?, ¿de una tautología o de una generalidad que el autor da por entendida? En todo caso es importante profundizar en los detalles para que el contexto se haga discernible. Hay sin duda en Geertz una debilidad en su etnografía. Esto mismo aplica en la aseveración de Reynoso cuando cita una serie de adjetivaciones de Geertz en torno a los balineses como “tímidos hasta el punto de la obsesión frente a la posibilidad de un conflicto. Oblicuos, cautelosos, controlados, maestros del arte del disimulo, rara vez hacen frente a lo que pueden eludir, rara vez ofrecen resistencia a lo que pueden evitar. Pero aquí en una riña, se pintan como seres salvajes y asesinos, con maníacas explosiones de crueldad pulsional”. ¿De dónde saca estas aseveraciones?, pregunta Reynoso, ¿dónde se encuentra la base etnográfica que le permite a Geertz adentrarse en las esencias del carácter de los balineses? El procedimiento literario coloca a un Geertz que conoce a la perfección el pensamiento y sentimiento de su objeto generalizado, de la misma manera como los literatos saben el sentir y el pensar de sus personajes creados.



En la etnografía intuitiva de Geertz, dice Reynoso, “termina por hacer un manojo de generalidades que dibujan cualquier cosa excepto un orden, una pauta o un sistema” (2000). Si somos estrictos, a Geertz no le interesó dar cuenta de regularidad alguna en cuanto productor de narrativa etnográfica, aunque esta intención no lo salve de la crítica antropológica como ciencia. Buena parte de la argumentación de Geertz se debe a que formó un caparazón en la medida que mantuvo prisionera a la antropología dentro de la etnografía. Tener atrapada a la antropología en la etnografía significa que Geertz desplegó su sensibilidad lógica *in situ*. Esto es intuición en la lógica de Reynoso; es el procedimiento de la inferencia clínica, es decir, generalizar dentro de casos particulares, situar dentro de un marco inteligible; para este crítico esto representa una debilidad porque lo que está en juego es poder hacer afirmaciones generales sobre hechos particulares y al revés, poder hacer afirmaciones particulares sobre hechos generales.<sup>9</sup> Aquí vale engarzar el hecho de que una antropología *atrapada* en la etnografía toma forma de ensayo, para seguir la intuición esbozada por Rosaldo.

Este planteamiento crítico enfatiza la pregunta sobre en qué medida podemos dar cuenta de la realidad social con el programa de Geertz, específicamente sobre su extensibilidad y su intensidad, o sólo darle el beneficio de la duda, como dice Kenneth Rice, en la medida que los problemas lógicos y metodológicos de la obra de Geertz quedan ampliamente compensados por la riqueza de sus contribuciones etnográficas (en Reynoso, 2000: 4). El costo de mantener prisionera a la antropología en la etnografía parece demasiado si buscamos hacer ciencia.

Lo que Geertz hace en su narrativa etnográfica es aplicable sólo en el momento de la observación, una especie de narrativa autoritaria y duradera como única posible en tanto el devenir del tiempo y la biografía del observador son los determinantes de dicha escrituración. Pero en términos de ciencia antropológica se trata de una teoría desechable, acriticable pues no son verificables los argumentos esgrimidos. No marcan pautas ni regularidades ni tendencia alguna. En dicho programa, dice Shankman, “estamos reducidos a insinuar teorías y carecemos del poder de estipularlas”. De esta manera, la narrativa geertziana termina por generarnos la idea de que todo se vale en la medida que se trata de interpretaciones. Sobre estas premisas, dice Shankman, no es posible refinar el debate (en Reynoso, 2000).

Isaac Reed, sociólogo del equipo de Alexander y quien se ha sumado al programa fuerte de sociología cultural de la Universidad de Yale, dice que el programa

<sup>9</sup> Contraria a la crítica de Reynoso, Anrubia comenta que Geertz enseña que acercarse a una cultura sin teoría previa significa hacer hablar a la cultura observada de forma tal que ella misma posibilite su propia explicación (2002b).



fuerte de sociología cultural no pretende quedarse en la interpretación, sino trascender a la explicación (2011). Esta distinción entre interpretación y explicación al menos marca una nueva intención, pues como dice Reynoso, cuando Geertz se pronuncia por la precisión en las distinciones, termina igualando descripción con análisis, análisis con explicación, explicación con descripción y teoría con todo eso (2008a). Es fácil observar que para Shankman y Reynoso el movimiento interpretativo no tiene un futuro promisorio.

Otro tema importante que se debe considerar en el planteamiento de Geertz es aquel sobre el surgimiento de las nuevas naciones y los nuevos estados. Sin duda, el tema es relevante y le ha valido para ser considerado como la fórmula primordialista de explicación de este fenómeno (Bartolomé, 2006: 65). No obstante, mantener el programa de que todo se encuentra incluido en la urdimbre cultural, no da cabida a la influencia poderosa que las transnacionales, los Estados occidentales existentes, las instituciones financieras globales hacen. En esta medida bien valen las críticas que dicen que no todo universo social es cultural (Ortne, 1984).

De la misma manera, Keesing ve que la antropología simbolista ha sido ciega a las consecuencias políticas de la cultura como ideología y hace mención que, donde feministas y marxistas ven opresión, los simbolistas sólo ven significados (en Reynoso, 2008a). Por su parte, Alexander cree que el programa de Geertz, al encerrar lo social en lo cultural, hace que el resultado cargue más hacia la dimensión estética, dejando fuera otras dimensiones, como la ética, por ejemplo (2011: 61).

Ante este panorama vale preguntar si el programa de Geertz sigue vigente.

## Conclusiones

### ***Muerte, suspensión positiva o corrección de un programa***

Todos los programas de investigación en ciencias sociales tienen un camino de arranque, de desarrollo, esplendor y caída, según nos ha enseñado Kuhn (2006). Parece que el mismo proceso puede estar pasando con el programa interpretativo en antropología que encabezó Clifford Geertz. El esplendor que lo llevó de la década de los setenta a principios del siglo XXI muestran un autor original, prolífico en ideas, creativo en narraciones, sinuoso en la escritura y blanco de debates y polémicas intelectuales. Sin duda, abrió las fronteras de la antropología a otras disciplinas y nos regresó al debate sobre si la antropología es una ciencia o un humanismo. Creador de la antropología posmoderna por implicación y lector asiduo, deconstructor de la escritura antropológica, Geertz forma parte del panteón de la ciencia antropológica por méritos incuestionables.





El debate que he seguido en este texto, comenzó describiendo la trayectoria de vida de Geertz y la construcción del programa interpretativo en antropología; posteriormente indagué en las fuentes del pensamiento geertziano; luego en el programa de la descripción densa, es decir, en el programa interpretativo enarbolado por Geertz; después en la forma de escribir como acto peculiar del etnógrafo, como acto de interpretar interpretaciones, lo que hace de Geertz un expresionista etnográfico, por más que muchos reclamen “realismo etnográfico”; finalmente vemos las consecuencias de mantener acorazada a la antropología dentro de la etnografía que termina fusionando la experiencia del etnógrafo en su objeto, lo que genera un nuevo género de escritura. Por resultado, se tiene un Geertz anclado en el debate y la polémica donde su programa es declarado muerto (Reynoso 2008a; Shankman, 1984); positivamente suspendido (Anrubia, 2000a y 2000b) o guardando espacio con la esperanza que surge de su corrección y seguimiento (Alexander, 2011; Reed, 2011).

No incorporo en este epíteto a los críticos del Seminario de Santa Fe de 1984 porque de dicha crítica lo que hubo fue un nuevo aire para la antropología, lo que Reynoso llama la antropología posmoderna, ya sea que se fundó retomando la idea de convertir al texto antropológico en tema de la antropología, propia de Geertz, como afirma Anrubia, o ya sea que Geertz se subió a este nuevo de discusión posteriormente, como dice Reynoso.

Las críticas de Shankman lo dan por muerto en la medida que se trata de un programa cerrado en sí mismo, sin apertura a la crítica y al debate. Reynoso lo da por muerto desde el año 2000, aunque desde 1990 ya lo anunciaba, no sólo por sus sinuosas argumentaciones que terminan por decir cualquier cosa de cualquier fenómeno, sino fundamentalmente porque el aparato interpretativo termina siendo infiel a sí mismo, en correspondencia con el hecho de que en ningún momento describe la realidad dentro de su contexto, sino que requiere, para darle fuerza y credibilidad, de recursos retóricos propios del campo semántico de la sociedad occidental. Este ir y venir, o salir y entrar, no significa otra cosa que traicionar el programa de la antropología, que es calibrar y enunciar el objeto en sí mismo y no por su visualización a través de los objetos occidentales presentados en sospechosas metáforas.

En el año 2002 Anrubia responde con un tenue aliento. En los dos títulos, “¿De quién es quién?...” y “De tribunales e imputados...”, no hace sino llamar la atención y sugerir que hay tamaños de autores que deben respetarse. Una postura informada, si se quiere, pero con tendencias a dogmatizar a los individuos. Es obvio que Reynoso no necesita ayuda en este debate, la respuesta se encuentra en “El lado oscuro de la descripción densa. Doce años después”, donde le responde a Anrubia, cancelando el debate.



Pero más allá de este debate (importante para el crecimiento de la ciencia) hay que preguntar sobre la vigencia del programa de la descripción densa de Geertz. De esta manera, ante la emergencia de las ciencias de la complejidad, cuyo objeto es precisamente la definición y descubrimiento de regularidades y pautas que a su vez sean susceptibles de medición cibernética, el programa de la interpretación densa o de la antropología interpretativa puede ser declarado muerto.

No obstante, en la Universidad de Yale, ha surgido el programa de sociología cultural encabezado por Jeffrey Alexander. Este programa se ha nutrido de los teóricos de la antropología simbólica (Schneider, Turner, Douglas, Geertz) y de los interaccionistas simbólicos (Blummer, Goffman). Se encuentra en los primeros un acercamiento nostálgico de la cultura, en la que se define a los individuos subsumidos en la cultura en la medida que la han internalizado (la cultura como urdimbre que los grupos mismos han construido). Por el otro lado, la cultura como mecanismo movilizado para ganar posiciones se encuentra en el pragmatismo de los interaccionistas. A partir de ambos elementos se configura el posible programa de sociología cultural que busca en el *performance* (no en la conducta modelada culturalmente) las claves para acceder al universo de significaciones. El *performance* viene a ser una síntesis de la cultura nostálgica y la cultura pragmática (Alexander, 2006).

Otro componente clave de este programa fuerte de sociología cultural es trascender el aspecto interpretativo para lograr explicaciones y análisis. Este procedimiento es interesante en la medida que buena parte del planteamiento parte de la crítica de Geertz, es decir, corregir el objeto de esta ciencia para lograr encontrar regularidades y acceder al análisis y la explicación. Las claves de este programa no se quedan en la generación de discursos, sino en el análisis de la gramática, es decir, de las reglas y las regularidades. De esta manera, la estructura social no se reduce a lo cultural sino que se encamina con una independencia pero a la vez con complementariedad y articulación permanente con otras dimensiones de lo social. Es decir, analizar las significaciones delimitándolas y no confundiéndolas con otros aspectos de la vida social, es un punto importante para este programa; de esta manera, el sujeto social no sólo es reducido a mera cultura, sino que también tiene intereses, ética y estética.

Esta crítica de Alexander a Geertz se asienta sobre la que hizo en su libro de 1987 en el sentido del divorcio entre estructura y agencia (1997). El problema se encuentra entre el determinismo cultural y la contingencia, pues esta última queda atrapada en su mundo cultural, en los códigos socialmente construidos sin posibilidad de creación fuera de dichos límites. Otra crítica o corrección que pretende el programa es no reducir cualquier interpretación al mundo estético, pues la expre-



sividad estética puede correr en contra de la posible interpretación moral o de la dimensión cognitiva de la cultura.

Los planteamientos son interesantes. Desde una perspectiva de la emergencia de la ciencia compleja, la búsqueda de patrones es imprescindible, en este escenario, el programa interpretativo no tiene posibilidad fructífera alguna. Pero desde su corrección discreta, que están haciendo en el programa fuerte de sociología cultural de la Universidad de Yale, se alcanzan a ver esperanzas de un renovado proyecto interpretativo analítico.

Otra conclusión que se resalta, y cambiando abruptamente de tema, es el crítico momento en el que se encuentra la antropología. No quiero ser pesimista pero me parece que hay dos caminos: o construimos nuestro lugar en la corriente de la ciencia compleja y la interdisciplinariedad, mediante una etnografía capaz de establecer patrones de comportamiento colectivo explicables en articulaciones con otras disciplinas, o nos incorporamos y colocamos en algún lugar junto a la sociología cultural.

## Referencias

- Abélès, Marc (2007). "Política, globalización, desplazamiento. Una perspectiva antropológica", en Ángela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comps.), *¿Adónde va la antropología?*, UAM-Iztapalapa, México.
- Alexander, Jeffrey (1997). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional*, Gedisa, Barcelona.
- Alexander, Jeffrey (2006). "Cultural Pragmatics; Social Performance between Ritual and Strategy", en Jeffrey Alexander, Bernhard Giesen y Jason L. Mast (eds.), *Social Performance, Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Alexander, Jeffrey (2011). "Clifford Geertz and the Strong Program: The Human Sciences and Cultural Sociology", en Jeffrey Alexander, Philip Smith y Matethew Norton (eds.), *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave, Macmillan, Nueva York.
- Anrubia, Enrique (2002a). "Clifford Geertz: De ¿Quién es quién? O ¿Quién sabe dónde?", *Nómadas*, vol. 5, Universidad Complutense de Madrid, España.
- Anrubia, Enrique (2002b). "De tribunales e imputados. Clifford Geertz ante la crítica de Carlos Reynoso, y vuelta", *Gazeta de Antropología*, núm. 18, Universidad de Granada.
- Bartolomé, Miguel (2006). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo XXI Editores, México.



- Cardoso de Oliveira, Roberto (1988). *Sobre o pensamento antropológico*, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.
- Clifford, James (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
- Clifford, James y George Marcus (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press.
- Geertz, Clifford (1983). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona.
- Geertz, Clifford (1989). *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.
- Geertz, Clifford (1997). "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Handler, Richard (2008). "Entrevista con Clifford Geertz. In Memoriam", *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 3, núm. 1, enero-abril.
- Kroeber, Alfred y Clyde Kluckhohn (1952). "Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions", en *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, vol. 47, Harvard.
- Kuhn, Thomas (2006). *Las estructuras de las revoluciones científicas*, FCE, México.
- Nash, Manning (1958). "Political Relation in Guatemala", en *Social and Economic Studies*, vol. VII, Kingston.
- Nivón, Eduardo y María Ana Portal (1991). "Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura", en *Alteridades*, UAM, México.
- Ortner, Shelley (1984). "Theory in Anthropology Since the Sixties", en *Comparative Studies in Society and History*.
- Reed, Isaac (2011). "Maximal Interpretation in Clifford Geertz and the Strong Program in Cultural Sociology: Toward a New Epistemology", en Jeffrey Alexander, Philip Smith y Matethew Norton (eds.), *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave, Macmillan, Nueva York.
- Reynoso, Carlos (1998). "Presentación", *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Carlos Reynoso (comp.), Gedisa, Barcelona.
- Reynoso, Carlos (2000). "El lado oscuro de la descripción densa", *Acheronta. Revista de psicoanálisis y cultura*, núm. 12, Universidad de Buenos Aires.
- Reynoso, Carlos (2008a). *Corrientes teóricas en antropología. Perspectivas desde el siglo XXI*, SB editorial, Buenos Aires.
- Reynoso, Carlos (2008b). "El lado oscuro de la descripción densa. Doce años después", en Carlos Reynoso, *Corrientes teóricas en antropología. Perspectivas desde el siglo XXI*, SB Editorial, Buenos Aires.
- Rosaldo, Renato (2000). "Una nota sobre Geertz como ensayista cultural", en *Alteridades*, año/vol. 10, núm. 19, UAM-Iztapalapa, México.
- Rutsch, Mechthild (1984). *El relativismo cultural*, Editorial Línea, México.



- Shankman, Paul (1984). "The Thick and the Thin; On the Interpretative Theoretical Program of Clifford Geertz", *Current Anthropology*, núm. 25.
- Shweder, Richard A. (2010). *Clifford James Geertz 1926-2006. A Biographical Memoir*, National Academy of Sciences, Washington, D. C.
- Tax, Sol (1937). "The Municipios of the Widwestern Highlands of Guatemala", en *American Anthropologist*, vol. 19.
- Vogt, Evon (1969). *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, The Belknap Press, Harvard University Press, Cambridge.
- Vogt, Evon (1976). *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, Harvard University Press, Cambridge.
- Vogt, Evon y Clyde Kluckhohn (1951). "Navaho Veterans. A Study of Changing Values", *Peabody Museum Papers*, vol. 41, Cambridge.
- Zoppi, Ana María (2000). "Acerca de Clifford Geertz o la interpretación: realidad y ficción en la ciencia antropológica y en el wajang", en *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Jujuy, núm. 13.



# LA COMUNICACIÓN COMO INSTRUMENTO DE EXPRESIÓN DE LO SOCIAL



# La evolución de la aproximación evolutiva a la comunicación: el legado de James Lull a la teoría de la comunicación

DAVID MATEO\*

Desde muy temprano en mi vida tuve la impresión de que la comunicación, los *mass media*, la radio en particular, constituían una poderosa fuerza. Ellos realmente llamaron mi atención. Focalizarme en los medios fue una progresión natural

(James Lull en entrevista para el programa *Science Fantastic* de Michio Kaku; Talk Radio Network, TRN; 16 de julio de 2012)

El 29 junio de 2013, la revista *The Economist* tituló en su portada: "La Marcha de la Protesta". Acompañó el texto con una remozada imagen del clásico y sensual

\* Quiero agradecer al programa de Doctorado en Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Alberto Hurtado, UAH, por haberme otorgado el Grant MECESUP 2011, con cuyos fondos financié mi estancia predoctoral de investigación en *San José State University, SJSU*, California. Allí desarrollé varias de las actividades que me permitieron escribir este capítulo. Asimismo, agradezco a la Dra. Pamela C. Stacks, vicepresidente del *Graduate Studies and Research Program* de la *SJSU*, primero, por haberme extendido una invitación como investigador visitante y, segundo, por haberme provisto, una vez allí, de todas las facilidades para llevar a cabo mi trabajo sin inconvenientes ni contratiempos. También al Dr. Gustavo Garduño por su gentil convocatoria para que participara en el libro. Su profesional modo para coordinar este volumen no le impidió nunca ser extremadamente cordial. Finalmente, pero no por eso menos importante, quiero agradecer muy especialmente al Dr. James Lull. James no sólo me recibió y supervisó directamente mientras estuve en California, sino que se las arregló para hacerlo siempre con un fantástico y muy fresco sentido del humor, esforzándose día a día porque mi estadía fuese más que una experiencia académica. Y lo logró porque sin duda, aunque el Dr. Lull es un intelectual de primer nivel, yo quisiera decir que sobre todo eso él es un hermoso





óleo de Eugène Delacroix, *La libertad guiando al pueblo*, ícono globalizado de la Revolución Francesa. En esta versión, la mujer que con un pecho al descubierto sostiene la bandera de Francia no aparece junto al burgués y el andrajoso que empuñan las armas de fuego. En una interesante progresión, la "libertad" está ahora junto a un *hippie* que sostienen una bomba *molotov*, a un obrero ruso que lleva una vela encendida, y a una bien formada jovencita alzando un *smartphone*. Debajo de cada una las imágenes dice respectivamente: "1848, Europa", "1968, América y Europa", "1989, Imperio Soviético", y por último, "2013, en todas partes". Ciertamente que no podemos negar ni la elocuencia ni el modo profundo en que la imagen nos hace pensar en lo que está ocurriendo.

En *The Language of Life: How Communication Drives Human Evolution*, su más reciente y fascinante libro, James Lull, que esta vez coescribe junto a su colega y amigo brasilero-estadounidense Eduardo Neiva, dice que, si bien la velocidad y el impacto de los últimos acontecimientos políticos y culturales mundiales han sido posibles gracias a la capacidad de los medios de comunicación de aumentar al instante las redes de personas que comparten un objetivo, el desmantelamiento de los regímenes políticos represivos, así como también un valor común, el deseo de una mayor libertad y justicia social, y que aunque la difusión de la información y el intercambio de mensajes por medio de las redes sociales ciertamente reforzó esos asuntos alentando a los disidentes a exigirlos, la verdad es que ni la Internet ni las tecnologías personales de comunicación podrían por sí solas haber provocado tal masa crítica. Fue sólo después de que la cobertura continua de los medios masivos tradicionales como Al Jazeera, Abu Dhabi, CNN, la BBC y otros canales satelitales regionales e internacionales les proveyeran a las personas de imágenes e informes sobre lo que ocurría, que la inmediatez, alcance, capacidad distributiva y facilidad de uso de Twitter y Facebook permitieron a las personas expresar su indignación, planificar las actividades subversivas y ejercer tal nivel de presión. Más allá de que los nuevos medios sociales y los medios tradicionales se alimentaran mutuamente, una alianza fantástica entre determinación humana y tecnologías es la que habría producido esas descentralizadas y virtualmente imparables dinámicas *bottom-up* que tuvieron lugar recientemente en casi "todas partes" (Lull y Neiva, 2012).

*The Language of Life* no es una caracterización de los procesos sociales contemporáneos en que se reduce el poder de la comunicación a la información, a la

---

ser humano cuya delicada sensibilidad y sincera preocupación por los problemas de los demás han hecho en mi vida, tal como ha dicho se la hicieron a él otros en el pasado, una marca muy profunda e imborrable. *Conectados a través del tiempo, los géneros y la historia...*



conectividad o a la facilitación de las formas remotas de interacción social como, por ejemplo, sí dicen Lull y Neiva que lo hace Manuel Castells (2009). Aunque ellos consideran muy ciertos e importantes esos asuntos, lo que proponen es en realidad una muy sutil, pero a la vez, muy contundente crítica a quienes detienen allí la marcha, pero esta vez, de sus análisis. Quienes así lo hacen, lo quieran o no, sugieren que la comunicación se habría convertido en un asunto central sólo a partir del desarrollo de las modernas y sofisticadas tecnologías de la comunicación y la información contemporáneas. Eso es algo que es muy parecido a lo que Frank Webster (2002) ha denominado “la trampa del presentismo”. La tendencia a convertir el presente en un ‘ismo’ al hacer de cualquier gran evento —o serie de eventos— que captan la atención pública en el signo de una nueva época (Webster, 2002: 267), negando, normalmente de modo implícito, la posibilidad de que exista algún mecanismo responsable de haber hecho emerger el presente. Nada más lejos del argumento de Lull y Neiva, para quienes a la Revolución Francesa, a la de las Flores, a la caída del Imperio Soviético, a la Primavera Árabe y a lo que ha ocurrido recientemente en ‘todas partes’ les subyace la misma y única ‘espiral continua de reflexividad social adaptativa’ que hace millones de años habría sido también la responsable de mejorar las perspectivas individuales y de los grupos para sobrevivir. Ellos se refieren a la comunicación.

Lo que Lull y Neiva proponen es que, por un lado, debemos entender a la comunicación desde un punto de vista evolutivo. Esto es, que la comunicación es vista y propuesta por ellos como el terreno común en el que tanto la supervivencia y la reproducción de los seres sensibles como el desarrollo humano ocurren con éxito. Si en términos biológicos la clave ha sido la capacidad de los organismos para organizar y transmitir señales internamente, así como en la de enviar mensajes a otros organismos y coordinar la actividad, en términos sociales y culturales la clave ha estado en la capacidad de imaginar, innovar e intercambiar ideas que se transmiten de una generación a la siguiente (Lull y Neiva, 2012: 14).

Por el otro lado, proponen entender a la evolución desde un punto de vista comunicacional. Como un sin fin de información que fluye continuamente. Como una “cadena infinita de comunicación” (2012: 13) en la que si los seres vivos están vinculados entre sí, no es por eslabones rígidos y concretos que los limitan o fijan, es por unas esferas flexibles de robusta conectividad que fluyen dentro y entre los agentes biológicos en una sucesión vasta y dinámica de interacciones regidas por un principio e interés común: la supervivencia. De hecho, aun cuando lo deslizan con suavidad, Lull y Neiva proponen en el libro un muy poderoso y vigoroso *dictum* humanista: “que para sobrevivir tenemos que cooperar. Y que para cooperar tenemos que comunicarnos” (2012: 15).



¡De vuelta para escribir este capítulo! Aunque pareciera que en *The Language of Life* Lull ha tomado un camino distinto al de sus anteriores trabajos, la mayoría de ellos dedicados al estudio minucioso de la relación entre los medios de comunicación y las audiencias, e incluso, aunque él mismo me habría dicho hace unos nueve años atrás que “sentía que estaba haciendo un cambio de dirección”,<sup>1</sup> yo propongo aquí algo distinto. Que sin proponérselo, en *The Language of Life* él ha terminado fijando las raíces y estableciendo los fundamentos básicos de todo lo que habría desarrollado en sus casi cuarenta años previos de investigación. Y que, por lo tanto, la aproximación evolutiva a la comunicación, que es como define a su nueva propuesta, muy bien podría ponerse al principio de sus intereses y preocupaciones originales y no a parte como él cree. O mejor dicho, a la base ellos.

¿A la base de qué? Primero, de su profunda confianza en la capacidad de las personas para, y en acuerdo con otras, intentar trascender sus condiciones de vida. Y segundo, a la de su comprensión de que tanto los *mass media* tradicionales como las modernas tecnologías contemporáneas, son usados por las personas, como dije, no sólo como soportes materiales para la interacción y la conectividad, la visión más extendida, sino que como plataformas que permiten, estimulan, sostienen, movilizan, conducen y promueven —todo eso al mismo tiempo!— una intensa reflexividad individual que tiene el potencial de escalar a nivel colectivo, e incluso global, de avivar una discusión empática en búsqueda del consenso y favorecer los lazos morales. Así es como Lull explica que la sociedad hace sus decisiones, y por el que, si se ve en la necesidad de hacerlo, puede cambiar las cosas. Algo que él cree que se ha hecho casi siempre para mejor.

## Sobre este capítulo

El objetivo aquí es triple. Primero, por un lado demostrar que esos dos asuntos en cuya base digo que se podría ubicar a la aproximación evolutiva, efectivamente constituyen a la perspectiva de Lull. Segundo, probar probar por el otro, que mi interpretación de su aproximación evolutiva como a la proposición de los fundamentos de ellos es adecuada. Y el tercer objetivo se va a conseguir vía el logro de los dos primeros. Remediar el hecho de que a pesar de que Lull ha trabajado durante años con una idea muy clara y consistente de lo que “su perspectiva”

<sup>1</sup> Esta conversación personal tuvo lugar en Santiago de Chile en noviembre de 2005, mientras James Lull visitaba Chile como invitado al Simposio Internacional Cultura y Televisión, organizado por el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.



sugiere e implica, y, aunque muy seguidamente en seminarios académicos, en sus clases y en sus libros él habla de ella, la verdad es que “su perspectiva” nunca ha sido expuesta y presentada formalmente por su autor. No es que su perspectiva no exista. El problema es que ha permanecido implícita, y que ello le ha restado a su vez claridad, y con ello desarrollar todo su potencial heurístico e impedido por ello imponerse como una perspectiva en sí y de por sí. Yo estoy aquí reclamando y ofreciendo claridad para la perspectiva de Lull.<sup>2</sup>

Mi estrategia en el capítulo consiste en ofrecer al lector un muy cuidadoso y parsimonioso recorrido por la mayor parte del trabajo académico publicado de Lull. Lo que espero conseguir con eso es mi hasta ahora no declarado cuarto objetivo, poner frente a los ojos del lector lo que denominó “la evolución de la aproximación evolutiva a la comunicación de James Lull”, una presentación con la que demuestro que la reciente aproximación evolutiva a la comunicación de Lull estuvo precedida de otras dos aproximaciones, la *etno-* y *estructuracionista* respectivamente, las que, por cierto, serán sólo analíticamente distinguibles, y que en realidad veremos que se traslapan en distintos momentos a lo largo de toda su obra. Su perspectiva teórica sobre la comunicación va a quedar montada sobre la base de la evolución una aproximación a otra, lo que luego lo habría llevado a una tercera, la que al final, además de ser su resultado, de estar a la base, será también su contenedor ancho.

Debo ser muy claro desde el principio. Lo que presento aquí es “mi perspectiva” sobre el desarrollo de “su perspectiva”. No pretendo que se la entienda ni como a la única posible, ni mucho menos como a la única necesaria, pero sí como a una que prueba muy deliciosamente que James Lull nos habría legado una hermosa, realista, dinámica, y sobre todo, muy esperanzadora comprensión humanista de la comunicación que merece ser presentada, analizada y puesta al lado de varias de las más importantes y populares de nuestro campo. Si este capítulo está en este libro es porque este quinto y último objetivo también está siendo alcanzado.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Hacer eso con mucha mayor precisión y detalle es exactamente a lo que me dedico en Mateo 2014, mi tesis doctoral, y de la que este capítulo constituye un *draft*. Aunque no uso el concepto en este trabajo, mi comprensión de la perspectiva de James Lull va a constituir lo que yo voy a llamar el “Individualismo Colectivo”, un modelo de acción basado en la comunicación que puede ser entendido como que subyace en su enfoque. Una primera aproximación a ese concepto se encuentra primero en Mateo, 2005, y luego en Mateo, 2010.

<sup>3</sup> Debo nuevamente agradecer a James Lull. Si este texto tiene algún mérito, es en buena medida gracias a los consejos y comentarios que tan profesional y diligentemente él le hizo a varios de los muchos *drafts* que escribí. Por cierto que los errores e imprecisiones son de mi entera responsabilidad.



## I. La aproximación “etno”

El estudio de la comunicación era el estudio de máquinas humanas trabadas en interacción  
Un conocido profesor de Universidad de Wisconsin-Madison  
(LULL, 1990: 10)

—¡James! ¡Vas demasiado rápido con tu tesis!  
—¡No! ¡Tú vas demasiado lento!

(Conversación entre James Lull y un profesor de la Universidad Wisconsin)

“A los quince años trabajé en la única estación de radio del pueblo... ¡Podía poner los discos y hablar en la radio!... La alegría de mi madre, Verna Marie Lull, tocando el piano en casa, recolectando flores en el patio, los pantalones y camisa como las de Elvis que me hizo... su fuerza, sensibilidad, inteligencia y belleza siempre me inspiraron” (Lull, 1997: 9). “Pero también el viaje a Europa con mi padre cuando apenas tenía quince años... Las tiendas de música... Los bailes en la escuela... La llegada de la televisión... Todo se fue reuniendo y motivando mi curiosidad por otras culturas... por el mundo exterior...” (en Mateo, 2012).

James Thomas Lull nació en Owatonna, un pequeño pueblo de inmigrantes Nórdicos al sur de Minnesota, Estados Unidos. Allí, como él mismo lo recuerda, “dependía muchísimo de las estaciones de radio de Minneapolis y Chicago para sentirse libre, sexy y conectado a otros lugares... quería explorar lo desconocido, romper las cadenas, sentirme libre” (Lull, 2000: 1). Luego de su adolescencia, y a causa de algunos problemas familiares, Lull se irá a vivir con sus queridos tíos, Kate y Randolph Schmalhorst. Muy poco tiempo después, a los dieciocho años, Lull se une a la armada y es enviado a Nueva York para recibir entrenamiento como periodista a militar: “Conocí mucha gente muy diferente y diversa... en ese tiempo aprendía investigar y a escribir... a ser periodista” (en Mateo, 2012). Al terminar su preparación fue asignado a una posición en Georgia, en donde compartía la vida militar con actividades como locutor en una importante radio comercial. “¡Tenía dos identidades! Militar en el día... civil por la noche” (en Mateo, 2012). Ya convertido en un tipo de celebridad radial local, Lull recibió instrucciones para ir a Panamá, pero él y su grupo decidieron ofrecerse para ir a Vietnam. Lo hicieron en parte por patriotismo, pero también por la excitación que les producía el viaje.

Una vez en la guerra, Lull continuó con sus labores como periodista.<sup>4</sup> Sin embargo, y si bien él escribía para un diario militar, él enviaba por correo —y por su cuen-

<sup>4</sup> Había estado a cargo del diario en el barco en que hicieron el viaje.



tal— artículos a otros medios para exponer los problemas que no eran contados normalmente. Escribía historias sobre lo que para él significaba pelear esa horrible y opresora guerra. Escribió, por ejemplo, acerca de un operador de radioteléfono que cargó el voluminoso equipo de comunicaciones por un año, para luego ver a su reemplazo ser asesinado por un francotirador; Viet Cong, tan sólo una hora después del cambio, o sobre cómo Frank Quinto manejó la espera en la fila hacia la carpa médica con un hoyo de proyectil en su espalda. Lull también escribió sobre sus propios sentimientos la primera vez que vio morir a un hombre, la depresión que los invadía cuando las tropas no podían secarse durante las lluvias monzónicas, o sobre la frustración y pena que sintió un joven soldado cuando se enteró de que una mujer vietnamita cuyas posesiones él había cargado todo el día camino a una “zona de protección” estadounidense, sólo quería regresar a la pequeña villa donde el viaje había comenzado, pues en ese lugar la esperaba su esposo. “En Vietnam yo quise contar historias que no fueron reveladas ni en el conteo de cuerpos, ni en las racionalizaciones de las ruedas de prensa militares. La guerra fue peleada de un modo más personal que eso” (Lull, 1990: 1).

Trasladado a Saigón, Lull fue asignado como locutor y operador en una de las radios de la red nacional de las fuerzas armadas estadounidenses. Y allí, él lo hizo de nuevo. Aunque había una lista de álbumes considerados “aceptables”, él conseguía que sus amigos le enviaran música de Bob Dylan, John Lennon y de todos los que estaban en contra de la operación estadounidense en Vietnam. Lull los tocaba entre las dos y las tres de la mañana, justo cuando sus superiores dormían. “Yo estaba usando los recursos y la tecnología de la institución para luchar en contra de la institución” (en Mateo, 2012).

Estas historias nos muestran un par de asuntos fundamentales que debemos tener presentes a lo largo de todo el capítulo. Primero, que en Vietnam Lull, pese a su juventud, ya dará muestras de la gran sensibilidad por la gente, algo que como veremos, es lo que va a atravesar tan filosamente su trabajo e intereses académicos. Y segundo, que fue también allí en donde él habría entendido algo que resultará ser muy importante, incluso fundamental para su enfoque. Que en tanto las instituciones están formadas por personas, las ideas y opiniones de esas personas al interior de esas instituciones no están determinadas por las instituciones a las que pertenecen. Esto es, que las personas pueden iniciar cambios en las instituciones operando desde dentro de ellas, aprovechando sus recursos. Lo hizo él al despachar sus cables y al poner la música en el trasnoche de la guerra. Sin duda, “las teorías son propuestas por personas, y que al estudiarlas no examinamos abstracciones flotantes, sino obras de personas. Para conocer las teorías, pues, debemos saber un poco acerca de las personas que las escribieron” (Alexander, 1987: 11).



Luego de la guerra, Lull se va a California. La ciudad de la que había terminado enamorándose tras haber escuchado tantas historias y que frente a cuyas costas había pasado en su trayecto en barco a Vietnam. “Sin saber si regresaría vivo, me prometí volver para conocer la ciudad con aquella luz...” (en Mateo, 2012).

Lull ingresa a la Universidad Estatal de San José, en donde realiza sus estudios de Radio, Televisión y Cine, con especialidad en Periodismo. Después de eso y de haber pasado un año trabajado como programador en una radio comercial, lo que implicó realizar una serie de encuestas rápidas e informales al público, Lull decidió aprender a hacer investigación de una manera más seria y científica. Renunció a la radio y se fue a la Universidad de Oregon, en Eugene, para obtener una maestría en el área de Telecomunicaciones y Cine.

Si bien su tesis parece haber sido un trabajo más bien práctico, se trató de un estudio sobre las opiniones individuales –de aprobación o de rechazo– por parte de un grupo de personas frente a un comercial de televisión que promovía un “no consumo”,<sup>5</sup> ya muestra muy claramente su interés y constituye su primer acercamiento académico a la relación problemática entre los *mass media* y la comunicación interpersonal. De hecho, es de esta investigación de donde va a resultar su primer artículo científico publicado: “Counter Advertising: Persuasiveness of the Anti-Bayer Television Spot” (Lull, 1974).<sup>6</sup>

Al finalizar sus estudios en Oregon y animado por sus profesores, Lull se postuló y fue aceptado como becario del programa de doctorado en Comunicación en la Universidad de Wisconsin-Madison, una de las más importantes y exigentes del país. Lull llegó preguntándose algo muy simple pero trascendental: ¿por qué había dos campos académicos diferenciados? El de la comunicación medial (*mass communication*), por un lado, y el de la comunicación interpersonal, por el otro. “Eso no me parecía que tuviese sentido porque los recursos de los medios son recibidos en contextos interpersonales” (en Mateo, 2012). A partir de esa inquietud y de su lectura de *The Process and Effects of Mass Communication* de Wilbur Schramm y Robert Donald (1971), es que pienso que Lull se habría cuestionado la bien establecida idea de que la influencia iba sólo desde los líderes hacia a sus seguidores, el

<sup>5</sup> En ella se hipotetizaba que los usuarios y los no usuarios de la aspirina Bayer que habrían visto la contra publicidad reducirían su actitud favorable hacia el producto de una manera significativamente mayor que aquellos del grupo control que no lo habrían hecho.

<sup>6</sup> Y cuatro años más tarde publica “Effectiveness of a TV Counter Ad”, otro artículo relacionado con el tema, pero que esta vez fue escrito junto a Anthony Mulac (1978).



conocido flujo en dos pasos. Es aquí en donde creo que él empieza a labrar lo que será su perspectiva. Para él, la influencia personal era un proceso de interacción más bien dinámico de negociaciones que ocurre mediante conversaciones en un sistema que no está determinado y, sobre todo, que no va en una sola dirección. Esta idea seminal la va a consolidar con el desarrollo de una investigación que culminará un año después, y que presenta el año 1975 en su ponencia durante la reunión de la Asociación Internacional de Comunicación, en Chicago, Illinois, "Selection of Television Programs by Family Consensus", la misma y que va a publicar después como artículo (Lull, 1978a), el que incluso puede ser considerado como el primero en la trayectoria que estoy intentando perfilar aquí.

Durante este trabajo, Lull investigó la naturaleza de las interacciones verbales y la influencia interpersonal que operaban en el seno de las familias de clase media del medio oeste estadounidense mientras elegían los programas de televisión que ellas verían en grupo en sus hogares (Lull, 1978a, 53). Analizó y discutió la disposición de los miembros de la familia para expresar sus preferencias, el grado de acuerdo en la elección de programas, y la percepción del poder interpersonal en su interior, por lo que el estudio puede considerarse también como una crítica al hecho de que si bien en esa época se le daba gran importancia al *rating* Nielsen de audiencias, se le prestaba poca o ninguna atención a la construcción de las conductas interpersonales (1978a).

Lull se reunió con 17 familias de clase media de la ciudad de Wisconsin, Madison. A cada integrante le entregó un paquete idéntico de seis tarjetas que describían tres programas de televisión —con una o dos sinopsis hipotéticas— que ellos debían elegir. Luego procedía a grabar en casetes las conversaciones que ocurrían mientras trataban de ponerse de acuerdo en lo que verían en familia. Pero ocurrió algo que estaba fuera de los planes originales. En ciertas ocasiones, Lull pudo ver por el rabillo del ojo que la negociación de las opciones de visualización realizadas por varios de los niños, o por uno de los padres y los niños, en realidad ocurrían mientras él les explicaba aspectos de la investigación a los demás. "Lo que había medido y lo que realmente sucedía en muchos de los hogares, evidentemente, no se relacionaban" (1976: 55).

Es gracias a este accidente que Lull se habría convencido de que sólo pasando una cantidad considerable de tiempo, y a partir de una sistemática observación-participante de las familias en sus hogares, que podrían obtenerse *insights* reales sobre los procesos interpersonales que rodean el uso de la televisión. Eso no era lo que normalmente se hacía, y Lull estaba no sólo entendiendo algo distinto, sino que, y sin saberlo, iniciando un nuevo giro en los estudios de comunicación estadounidenses.





Pero en esta comprensión también habrían tenido mucha influencia la literatura que Lull hizo durante sus años de doctorado, la mayoría de ella fuera de su plan de estudios. Por eso es que él siempre dice que tuvo dos educaciones graduadas simultáneas. Una que llenaba los requerimientos y la otra, la que dice que “cocinó por su cuenta” (1990: 13).<sup>7</sup>

Entre las influencias más importantes de esos años, hay que mencionar primeramente a Herbert Blumer, el sociólogo creador del “interaccionismo simbólico”, una perspectiva de la que Lull va retener sus tres premisas fundamentales: 1. Los seres humanos actúan sobre la base del sentido que las cosas tienen para ellos. 2. El sentido se deriva de, o proviene de, la interacción social que se tiene con los demás, y 3. El sentido es de todas maneras manejado por, y modificado a través de, un proceso interpretativo que las personas realizan al lidiar con la realidad que encuentran (Blumer, 1969).

Pero también se hará eco del reclamo de Blumer de metodologías que revelaran los entrelazamientos, las interacciones y el maquillaje transformador del proceso comunicativo. Al unirse Lull a este coro, va a proponer que “las relaciones entre los factores interpersonales y los medios de comunicación constituyen una matriz de fuerzas interdependientes que por su naturaleza misma resultan ser imposibles de ser medidas, determinadas o interpretadas con las metodologías científicas sociales tradicionales” (Lull, 1976: 8-9). Este es Blumer, vía Lull, cuando señala que las influencias de los medios debían estudiarse en relación con las otras variables de comunicación que operan en los sistemas sociales particulares. Es decir, que se deben estudiar los medios por los cuales las experiencias con los media entran en las vidas de los individuos, los antecedentes conductistas en el uso, y no simplemente a los efectos que la información, la opinión y la persuasión difundidos a través de canales impresos y electrónicos supuestamente tienen sobre los individuos.

Entonces, además de haberlo visto *in situ* en las negociaciones familiares para la selección de programas, Lull encuentra en el interaccionismo simbólico un enfoque teórica sólido y muy adecuado para su interés en técnicas de medición que tuviesen en cuenta la gran variedad de prácticas comunicativas de interacción humana que los individuos ponen en marcha en la construcción de la realidad social, además de por una mayor sensibilidad ante la complejidad y el detalle de los sistemas de comunicación humanos, para de ese modo poder comprender sus características

<sup>7</sup> Además del que vamos a revisar en este capítulo, en esta época Lull también se familiarizó con el trabajo en comunicación interpersonal de Erving Goffman (2006 [1959]) y con la teoría fundada (*grounded theory*) de Barney Glaser y Anselm Strauss (2009 [1967]).



interactivas y procesales, que es en definitiva lo que Lull está reclamando desde temprano.

Pero Lull también se habría visto influido por la “etnometodología” de Harold Garfinkel (1984 [1967]). Garfinkel había sintetizado la noción de conciencia intencional de la fenomenología de Edmund Husserl con la teoría de la intersubjetividad social de Alfred Schutz, para quien el mundo social es siempre intersubjetivo (Shutz, 1995 [1962]). La lección que Lull recibe es que el sentido es la dirección subjetiva de la existencia. “Los estudios en etnometodología analizan las actividades corrientes como métodos de los miembros para hacer que esas mismas actividades sean visibles racionales y reportables para propósitos prácticos” (Garfinkel, 1984 [1967]: vii). De eso Lull retiene que es una orientación hacia la observación e interpretación de los “métodos” sociales de los sujetos, considerándolos (a los métodos) como la sustancia del análisis en sí. Recordemos que el “método” en la etnometodología se refiere a las formas por las cuales las personas construyen sus realidades sociales, y en ella el lenguaje y la comunicación son entendidos como que son empleados como materiales plásticos y vitales que están disponibles y a la mano para esto (1984 [1967]).

Lull también revisó los métodos de Charles Lechenmeyer. En *The Language of Sociology* (Lechenmeyer, 1971) Lull notó su queja de que los sociólogos a menudo no se ocupaban de los fenómenos observables, sino que más bien de los informes sobre estos fenómenos, o de las inferencias fundadas en estos fenómenos. “La observación de los hábitos sociales, los eventos, los métodos de comunicación, o los usos característicos de los media, como realmente ocurren no es nunca realizada” (1971: 69). La sociología normalmente evitaba la consideración de la conducta verbal como una realidad social, y para él, “la conducta verbal es la realidad social” (1971: 69).

En resumen, lo que tenemos es que Blumer, Garfinkel y Lachenmeyer habrían reforzado el interés de Lull en el estudio de la conducta social concreta, en los modos en que los individuos organizan el conocimiento que tienen sobre las acciones normales. Pero, ¿cómo recolectar evidencia de esas prácticas que estructuran la vida diaria? O como el mismo Lull lo fraseará más elegantemente después: “¿cómo pueden las familias ser estudiadas a ese nivel de detalle? (Lull, 1990: 11). Tal como lo había sugerido en *Selection of Television Programs by Family Consensus*, Lull pensó que se requería participar significativamente en la vida cotidiana y en las contingencias menores de las experiencias de las personas y observarlas con cuidado. En ese sentido, Lull habría llegado a otro convencimiento: que el método clásico de la antropología, la etnografía, era la mejor alternativa.



A continuación, Lull investigó y entendió que, si bien por un lado había una larga tradición de etnografías de la vida familiar representada, por ejemplo, por el trabajo emblemático de Oscar Lewis (1965 y 1959) y que, por el otro, la etnografía ya había tenido particular importancia para los estudios de la comunicación en los escritos de Dell Hymes (1964) entre otros, no había estudios etnográficos sobre familias y comunicación. Es decir, que los diversos análisis sobre la familia normalmente habían excluido a los *mass media* de sus descripciones de las vidas familiares, o que los trataban sólo lateralmente, y que por su parte, las investigaciones sobre la televisión habían generalmente excluido el estudio profundo de las familias. Había allí un punto ciego, una primera doble carencia académica que él se propone intentar remediar.

Con eso en mente, y aunque había sido rechazado por el profesor a cargo de uno de los cursos de etnografía en el departamento de Antropología de Wisconsin por no ser él un estudiante de ese campo disciplinario, además de habiendo enfrentado también muchísima resistencia al interior de su propio departamento de Comunicación,<sup>8</sup> Lull de todas maneras y muy porfiadamente llevó a cabo una investigación sobre la base de una documentación etnográfica de las actividades interpersonales y *mass* mediadas de tres familias estadounidenses.<sup>9</sup> El resultado de ese trabajo fue *Mass Media and Family Communication: An Ethnography of Audience Behavior* (1976), su tesis doctoral, y la que es por muchos considerada como la primera etnografía de familias viendo televisión hecha hasta ese momento, y que como yo lo veo representa el inicio del enfoque que estará a la base de su trabajo subsecuente, el mismo que hará que Armand Mattelart y Eric Neveu sugieran que Lull deba ser considerado como uno de los iniciadores del giro etnográfico en los estudios de comunicación (Mattelart y Neveu, 2004: 83), así como la razón por la que Francisco Osorio (2005) piensa que él debe ser considerado uno de los referentes en el campo de la comunicación al que la Antropología debía considerar.

Pero además del carácter pionero que sin dudas *Mass Media and Family Communication* tiene, hay otras dos cuestiones que me parecen muy importantes también. La primera es que aunque el mismo Lull (1990) dirá que su trabajo “es etnográfico porque se basa principalmente en la observación directa y en las entrevistas en profundidad” (1990: 21), yo pienso que una interpretación más precisa de su enfo-

<sup>8</sup> A excepción del apoyo irrestricto que le brindó su supervisor de doctorado, el Dr. Edwin Black, jefe del Departamento de Comunicación de Wisconsin (Lull, 1990).

<sup>9</sup> Una de “cuello blanco” (*white-collar*), una de “cuello azul” (*blue-collar*) y una “familia campesina” (*farm-family*), en periodos de observación que variaron entre cinco y seis días, y a lo que agregó, además, una serie de entrevistas independientes con cada uno de los miembros de la familia una semana después de ocurridas las observaciones.



que debiera considerar que no sólo modificó y adaptó la etnografía para el estudio de las audiencias de los *mass media*, sino que lo hizo también con la etnometodología. Lo que él hizo fue una modificación, una adaptación y una combinación de ambos enfoques en uno solo.

La segunda cuestión que quiero hacer notar es que si bien su intento de llamar la atención sobre la conveniencia y viabilidad de una observación participante de las familias en relación con los media haciendo un énfasis en “la presentación de las pruebas para demostrar las reglas y las características de las relaciones intrafamiliares, así como en revelar cómo estas reglas de interacción predecían el comportamiento que conducía y acompañaba al consumo de los mensajes transmitidos por los canales de los *mass media*” (1976: 56) constituyó en sí un logro exquisito, su conclusión de que los “*mass media* son componentes esenciales de los recursos del omnipresente sistema de comunicación familiar que son explotados por los individuos, coaliciones y las unidades familiares para servir a sus necesidades individuales, crear relaciones prácticas y ajustarse al mundo social” (1976: 269) será al final de día una conclusión con un mayor impacto. Tal como lo veo, esa es una versión más sofisticada, más densa y rica de su temprana comprensión de la comunicación como un proceso de interacción dinámico de negociaciones, pero que, y esto es lo realmente importante, va a seguir siendo, *mutatis mutandis*, la misma comprensión que él va a proponer que tiene lugar en el contexto de la cultura global y las nuevas tecnologías. Veamos.

Luego de defender *Mass Media and Family Communication* Lull va a enseñar en dos universidades en el estado de California. Primero en Santa Bárbara.<sup>10</sup> Luego se muda a la Universidad Estatal de San José, una universidad más pequeña pero que le ofrece mayor libertad para escribir e investigar, y es cuando va a desarrollar una serie de actividades que internacionalizarían su experiencia académica. Participa en foros internacionales, realiza estudios de campo y microobservaciones en otros países. También es cuando publica sus primeros libros y una docena de artículos.

De entre los artículos científicos de esta época, el que yo considero más importante de todos es “The Social Uses of Television” (1990).<sup>11</sup> En él, Lull presenta los hallazgos de tres años de investigación en los que junto a su equipo entrenado de estudiantes estudia las prácticas de ver televisión de cerca de doscientas familias entre California y Wisconsin. Los miembros del equipo de investigación se convir-

<sup>10</sup> Allí es apodado *Dr. Rock*, pues al, mismo tiempo que es académico, es un DJ muy popular en la KTYD-FM de la ciudad.

<sup>11</sup> Originalmente publicado en 1980 en *Human Communication Research*, 6: 197-209. De ahora en adelante yo voy a utilizar la versión publicada por él en Lull, 1990.



tieron en “observadores participantes” en los hogares. Compartieron sus comidas, los acompañaron en sus quehaceres domésticos, participaron en actividades de entretenimiento y vieron la televisión. Al igual que en su tesis de doctorado, Lull mantiene la idea de que “develar aspectos adicionales de la naturaleza de la comunicación humana es algo que debería ser hecho atendiendo a los usos interpersonales de los medios masivos de una manera similar a como lo hacemos con los diferentes ejercicios del lenguaje, las ocasiones para hablar y con las propiedades estructurales de los patrones de interacción (1990, 29). Ver televisión es parte de los recursos disponibles para alcanzar los objetivos de la comunicación que, como dirá en *How Families Select Television Programs: A Mass-Observational Study*, “es una actividad que está incrustada en un proceso continuo de interacción familiar” (Lull, 1982a: 801).<sup>12</sup>

Una diferencia con sus primeros trabajos es que ahora ya no sólo va a definir la situación de recepción como a aquella en la que tienen lugar estos procesos de negociación y de usos. Eso le parece que ya ha sido suficientemente probado. Lo que va a hacer ahora es tratar de especificar cuáles son esos usos sociales que los miembros del visionado familiar hacen de la televisión. De hecho, en *The Social Uses*, Lull propone una tipología empíricamente fundada de un grupo particular de acciones mediadas que según él tendrían muchas aplicaciones prácticas en el ambiente hogareño. Por un lado presenta a los que denomina como los “usos estructurales” de la televisión (1990: 30), en donde los *mass media* son el telón de fondo que proporcionan compañía y regulan las pautas de actividad y conversación, etc. Y por el otro, presenta a los “usos relacionales”. En ellos los *mass media*, particularmente la televisión, proporcionarían a los miembros de las audiencias un terreno común para la conversación, temas y ejemplos que les sirven de pretextos para manifestar sus opiniones, etc. La televisión es, entonces, facilitadora de la comunicación, una forma de afiliación o de evitación, un recurso para el aprendizaje social, para el desarrollo de competencias personales, para el dominio de lo social y otras (1990: 36-44).

Aunque en trabajos como “A Rules Approach to the Study of Television and Society” Lull propuso su aproximación a la comunicación basada en reglas, como una explicación de las acciones humanas en términos pragmáticos y normativos (Lull, 1982b), es importante aclarar que su trabajo va a diferir bastante sustancialmente de la perspectiva funcionalista de los “usos y gratificaciones”. De hecho, en mi opinión es un error considerar, como lo hizo Jeff Lewis (2008), que alguna vez él estuvo o fue parte de esa corriente. Aunque con los usos y gratificaciones

<sup>12</sup> Este artículo también va a parecer en la compilación que hizo en Lull, 1990.



también se asumía que la gente empleaba a los *mass media* de buena gana, y por tanto, que ella se beneficiaba al ejercer una influencia considerable sobre sus experiencias mediales en los niveles personales e interpersonales, por sus raíces en el funcionalismo de Talcott Parsons (1951), las personas resultaban al final estar sujetas a constreñimientos profundos, o incluso eran dominadas en el nivel social y esa es una causa que Lull había estado muy interesado en extirpar. Él estaba del lado de los usos, pero no del de las gratificaciones.

La noción de usos sociales será también clave en sus estudios sobre la música. Por ejemplo, en *Popular Music and Communication* (1992a [1987]) y junto a Roger Wallis, Lull escribió *The Beat of West Vietnam*. En el capítulo, que fue el resultado de un trabajo etnográfico que incluyó su asistencia a muchos conciertos y shows, así como pasar tiempo, trabar conversaciones casuales con miembros de grupos, asistentes a las fiestas, los dueños de clubs, guardias de seguridad, visitas a tiendas, así como la realización de entrevistas a estudiantes y líderes de la comunidad, ellos mostraron con increíble nitidez que la música *new wave* habría permitido a los jóvenes vietnamitas establecidos en los Estados Unidos, particularmente en la ciudad de San José, California, empoderarse y definir sus situación culturalmente (1992a [1987]: 230). Que los vietnamitas habrían usado la música para construir una especie de entre-medio cultural. Un espacio cultural imaginado, por medio del cual, y a su vez, “desarrollaban tanto sus identidades subculturales como vietnamitas, separados de la cultura estadounidense dominante, pero también, su cultura separada de la cultura vietnamita tradicional adulta” como la que promovían sus padres (1992a [1987]: 230).

Con cierto parecido, pero un poco antes y refiriéndose esta vez a los *punks*, Lull dijo en “Thrashing in the Pit: An Ethnographic of San Francisco Punk Subculture” (Lull, 1987a),<sup>13</sup> que “por la forma en que se preparaban y usaban sus cuerpos, el cabello y la ropa, las formas en que interactuaban, y por la actitud que mostraban en la calle, los *punks* eran medios de comunicación públicos en sí mismos” (1987: 252). La subcultura *punk* había sido “una respuesta a las presiones sentidas por los jóvenes en la sociedad Occidental postnuclear; así como una intensa reacción al notar que los grupos de protesta que los precedieron, particularmente los *hippies*, habían fallado en sus esfuerzos de mover a la cultura dominante de su curso hacia la destrucción del mundo” (1987a: 247). El argumento de los usos se haya en la opi-

<sup>13</sup> El texto es el producto de varios años de estudios de la subcultura *punk* en Inglaterra, Europa y los Estados Unidos, y particularmente de dos meses de investigación etnográfica de los *punks* en esa ciudad. Va a resultar bastante citado en importantes estudios sobre subculturas, como por ejemplo en: *Inside Subculture. The Postmodern meaning of Style* de David Muggleton (2000).



nión de Lull de que la subcultura *punk* había sido en sí objetivada como un recurso utilizado por sus adherentes y participantes como un medio para llamar la atención a la sociedad, para tratar de hacerla reflexionar sobre cuestiones fundamentales al mismo tiempo que era en sí la realización misma de tal reflexión.<sup>14</sup>

Después de eso, Lull edita *World Families Watch Television* (1988a),<sup>15</sup> la primera colección de estudios empíricos cualitativos en analizar la relación entre la televisión y la vida familiar en diferentes culturas del mundo. Es un clásico. En sus aportaciones para el libro, Lull va a agregar dos importantes cosas más a su conclusión inicial de que la televisión debía ser comprendida como un proveedor de recursos comunicativos (1988a: 15). La primera, que es necesario conectar el análisis del contexto doméstico con un análisis cultural más amplio, como, por ejemplo, con la división del trabajo, la especialización profesional y vocacional, con los traslados de las personas desde las zonas rurales a las ciudades, así como con los avances tecnológicos, los que habrían impactado no sólo en el “equipamiento”, sino que las dinámicas sociales y las asociaciones culturales, y con ello al uso mismo de los medios masivos de comunicación (1988a).

Eso último va a constituir el punto de partida de lo segundo que Lull va a sumar aquí a su comprensión, que la práctica familiar de ver televisión no debe ser entendida como que sólo refleja la cultura y sus cambios, sino que también como que la transforma, y que por lo tanto, si bien muchos de los usos sociales de la televisión son en primera instancia extensiones de las posiciones y roles tanto personales como sociales de los miembros de las familias ejercidos normativamente en sus contextos naturales, constituyendo así los fundamentos de muchas de las más básicas y variadas interacciones familiares, ello no significa, sin embargo, que debamos entender a los miembros de la familias como que no fuesen activos constructores de sus vidas diarias (1988a: 237-8). Las personas no están determinadas por la cultura, que como dije, ahora él considera es el ambiente último de la recepción familiar: La televisión es un medio social, y aunque los miembros de la audiencia no viven sin estar influidos por factores tecnológicos y textuales o por las agendas

<sup>14</sup> Este no es el espacio para ello, y yo actualmente preparo una discusión más extensa sobre el asunto en: Mateo, 2014, pero vale decir que es en el carácter performativo que le subyace a este tipo de razonamientos, a partir de ahora bastante usuales en las elaboraciones de Lull, que uno puede entender mejor el fuerte carácter generativo que él propone como propiedad de la comunicación. Para saber más sobre la performatividad sugiero ver: Searle, 1972 [1969] y Austin, 1975 [1962].

<sup>15</sup> Entre quienes aparecen colaborando se encuentran: David Morley; Leoncio Barrios; Jan-Uwe Rogge y Klaus Jensen; J.S. Yadava y Usha V. Reddi; Neena Behl; Thomas R. Lindlof, Milton Shatzer y Daniel Wilkinson; Se-Wen Sun y el mismo James Lull. Los países en los que esos investigadores trabajaron etnográficamente fueron: Gran Bretaña, Venezuela, India, Estados Unidos y China.



ideológicas y las fuerzas que ellos contienen e intentan imponer; tampoco están “determinadas” por esas estructuras tecnológicas, económicas o ideológicas que se les asocian (1988a: 258). En su opinión es un error concentrarnos únicamente en la influencia de las estructuras que están operando, en los procesos de producción de los artefactos de comunicación pública, o en los mensajes mismos. Eso es hacerlo en sólo una parte de la ecuación. Lo que hay que tratar de hacer es entender, y por lo tanto, estudiar “la experiencia de los miembros de la audiencia como intérpretes y usuarios de los *mass media*” (1987b: 318).

Este segundo asunto es lo que, por una parte, lo va a distanciar, ya no sólo definitivamente del funcionalismo, sino que lo pondrá a un costado de las versiones marxistas más ortodoxas de los estudios culturales. Eso porque, aunque Lull acepta que en el desarrollo teórico sobre el concepto Gramsciano de hegemonía ideológica de por ejemplo Stuart Hall, uno puede ver claramente que la comunicación interpersonal es estimulada por los contenidos de la televisión, y que por lo tanto ellos deben ser teorizados críticamente y estudiados empíricamente (Lull, 1990: 22), él también cree que mucho de ese trabajo fue estrecho, predecible y pesimista, y que al estar empíricamente desinformado, más allá de sus puntos teóricos, no pudo nunca ofrecer unos *insights* convincentes, incapaz entonces de movernos más allá del argumento determinista (1988b: 239).<sup>16</sup> Es de hecho esa misma crítica la que lo va a acercar a los trabajos de John Fiske (1992 [1987]), Ien Ang (2003 [1982]); Janice Radway (1991 [1984]) y David Morley (1986), una siguiente generación de culturalistas que manteniendo la importancia de las nociones de ideología, género y raza, le concedieron a los miembros de las audiencias cierta capacidad de reinterpretar los significados o incluso de resistirse culturalmente a ellos. Aunque no plenamente de acuerdo con esa postura, pues con la posible excepción de Fiske, la mayoría va de una forma muy parecida a como había ocurrido con los usos y gratificaciones, a terminar proponiendo a una audiencia limitada por sus posiciones culturales, y a la vez que en franca oposición al cuantitativismo estadounidense, Lull dirá por estos días que su trabajo debería estar “ubicado en algún lugar entre los estudios de comunicación americanos y los estudios culturales” (1990: 20).

Lo otro que resulta ser importante para nosotros aquí como consecuencia del argumento de la extensión dinámica y dialéctica de la cultura, es que ello promueve la necesidad de conectar el proceso de comunicación microsocia l con el impacto macrosocia l de los *mass media*. Esa es la razón por la que Lull va a tener necesariamente que empezar a abandonar el cerrado estudio de los territorios

<sup>16</sup> Para una crítica de Lull a los estudios culturales, recomiendo Lull, 1996.





domésticos del visionado familiar, y a tener que orientarse más francamente hacia la documentación de las formas culturales amplias e históricamente específicas en las que las audiencias interpretan y usan activamente los *mass media*. Esto, que es exactamente lo que él va a hacer a partir de ahora, no habrá sido entonces el resultado de un capricho metodológico, sino que un paso necesario y justificado. El trabajo que mejor representa esto es su siguiente libro: *China Turned On: Television, Reform and Resistance* (1991).<sup>17</sup>

Lull había visitado China en 1982. Con una mezcla de interés e intriga por lo que ocurría en esa nación, decidió viajar nuevamente en el verano de 1986, esta vez para hacer una investigación formal. Él y su coinvestigadora, Se-Wen Sun, quien por cierto hablaba perfecto mandarín, entrevistaron a cerca de ochenta y seis familias. Es decir, que entre 200 y 300 personas les hablaron sobre su consumo de televisión. Contactaban a la gente en la calle y ellos los invitaban a sus casas. Se sentaban en una mesa y ponían la grabadora. En ese proceso, nuevamente un incidente ocasional lo alertó. Luego de hablar con algo así como media docena de familias en Shangai, Lull notó que el nombre de un programa en particular les había sido mencionado espontáneamente muchísimas veces. Eso les hizo pensar que era un asunto muy importante para la gente. Así que decidió explorar un poco más su significado.

El programa en cuestión era *New Star*, una serie dramática de 12 capítulos que había sido transmitida unos meses antes de que ellos llegaran, y que había sido pensada por las autoridades como un instrumento ideológico para promover la modernización en la población China.<sup>18</sup> “En *New Star* se mostraba el enfrentamiento de dos estilos totalmente diferentes de liderazgo dentro del Partido Comunista chino. Por un lado estaba Li, un humanista, justo y moderno, y por el otro, Gu, el guardián del status quo, quien obtenía beneficios personales con modos injustos y corruptos” (Lull, 1991).

Lo que Lull descubrió fue muy interesante. Que pese a que el gobierno esperaba que ocurriese justamente todo lo contrario, gran parte de la población había

<sup>17</sup> Si uno revisa con cuidado su bitácora de viajes, uno se da cuenta de que Lull había viajado a China en 1982 y en 1986, es decir, varios años antes de publicar *World Families* e *Inside Family Viewing*. Y si luego uno revisa esos libros, uno puede ver que él publicó en ellos algunos capítulos enteramente basados en esta experiencia. En el primero apreció *Agent of Modernization: Television and Urban Chinese Families*. En el segundo *China's New Star: The Reformation on Prime-Time Television*, en coautoría con Se-Wen Sun.

<sup>18</sup> *New Star* no fue diseñada originalmente para ser un programa de televisión y fue televisada en la cadena nacional casi por accidente. La novela fue primero publicada en 1984 como una serie de artículos en una revista literaria, y fue también producida como una novela radial. Pero ni los artículos, ni las transmisiones de radio recibieron mucha atención del público. Véase: Lull, 1991.



entendido que su realidad cotidiana estaba más cerca de lo que representaba el viejo Gu que de la esperanza que supuestamente promovería el joven y moderno Li. Por ello, antes que armonizar, *New Star* había más bien resonado estruendosamente con las condiciones y frustraciones que los trabajadores y campesinos chinos rutinariamente experimentaban en sus propias vidas (1991: 97).

La importancia de este hallazgo sería todavía mayor cuando tres años después de haber terminado su trabajo de campo, y mientras se encontraba trabajando en el análisis de los datos, ocurrirá en China el levantamiento de los trabajadores y estudiantes en la Plaza de Tiananmen de 1989. ¿Cómo era posible esto en un sistema tan bien estructurado como el chino? ¿Cómo es posible que la gente discrepara y hasta se opusiera a un sistema de gobierno que manejando los sistemas de comunicación no hacía otra cosa que promover una aceptación y valoración positiva de su proyecto político?

Lull cree que sus conversaciones sobre la televisión con la audiencia China le habían permitido identificar el malestar chino muy tempranamente, y que este habría sido el resultado de un cambio profundo en la manera en que ellos se pensaron a sí mismos, algo en lo que la televisión parece haber tenido un potente rol al inspirar críticamente a millones de ciudadanos a analizar y reflexionar más profundamente sobre su sistema de gobierno, y al alentarlos a imaginar posibilidades para el cambio social (1991: 144-5). No es que la televisión, que *New Star*, o que ambos fuesen los responsables del levantamiento. Lo que Lull propuso es que ellos habían sido unos recursos usados por los chinos para reconocerse y para poder referirse más objetivamente a la burocratización que había plagado al país a lo largo de su historia (Lull, 1991: 98). Y que por lo tanto, y de una forma un tanto paradójica, la transformación de la conciencia cultural que habría alimentado las acciones populares en Tiananmen habrían sido un subproducto, un resultado no intencionado, del interés del gobierno por tratar de conseguir una adhesión ideológica sin restricciones de su población (1991: ix).

Lo que Lull puso en evidencia con increíble lucidez e indiscutible contundencia es que las autoridades chinas se habrían equivocado crasamente al no haber considerado el inmenso poder cultural de la televisión para inspirar resistencia a las ideologías, a las expectativas y a los estilos de vida oficiales. La televisión habría amplificado electrónicamente la contradicción (1991) al haber provisto a los chinos de nuevas vistas, de nuevos estilos de vida y de nuevas formas de pensamiento.

Con esta imagen etnográfica de alta definición, Lull termina de demoler el entendido teórico dado tantas veces por descontado de que la televisión serviría sólo a los intereses de sus manejadores, quienes se pensaba que mediante la creación de agendas restringidas podían monopolizar a la opinión pública. ¡Las audiencias



estaban en todas partes! (1988b: 242; Ang, 1991). Lull había demostrado que no es posible explicar satisfactoriamente la relación entre los complejos textos simbólicos y los contextos interpretativos apelando sólo a las teorías críticas o a cualquier versión que reifique a las ideologías. Las audiencias tienen que ser problematizadas teóricamente no sólo en términos de los temas ideológicos que son contenidos de los medios, sino que considerando también las argucias y sutilezas de sus vidas domésticas diarias en relación con los usos que les dan a esos recursos en la construcción de sus relaciones sociales. Ellas deben ser analizadas como comunicadores culturalmente localizados e informados, y eso es algo por lo que, según Miquel Rodrigo, el trabajo de Lull habría representado un verdadero “giro copernicano a los estudios tradicionales de la comunicación de masas” (Rodrigo, 1999: 31).

Es precisamente aquí en donde yo identifico que surge, o más bien se concreta una nueva aproximación de Lull al problema de los *mass media* y las audiencias. Uno que se va a caracterizar, además de por cierto abandono de las investigaciones etnográficas de primera mano, por la dedicación de una mayor cantidad de tiempo al desarrollo y refinamiento teórico de sus hallazgos y experiencias empíricas. Es decir, Lull no va a huir de su *aproximación etno*, sino que a construir un nuevo piso sobre ella. Por sus vínculos explícitos con la teoría de la estructuración social de Anthony Giddens (1998 [1984]),<sup>19</sup> yo llamo a este nuevo momento su “aproximación estructuracionista”.

## 2. La aproximación estructuracionista

Mi perspectiva no considera a los seres humanos como inscritos desesperanzadoramente en los roles y status, aprisionados por las estructuras ideológicas y culturales, y por las instituciones que los rodean y guían  
(Lull, 2007: 154)

Lo que nos debía interesar en el estudio de las audiencias es el análisis de las capacidades comunicativas de la gente; en cómo a través de la manipulación voluntariosa de símbolos en una determinada esfera del discurso cotidiano hombres y mujeres no sólo llegan a comprender sino que a manejar y trascender sus mundos de vida  
(Lull, 1992b: 52)

<sup>19</sup> Véase también: Giddens 1993 [1976], 1979 y 1995 [1981].



Es en *La estructuración de las audiencias masivas* en donde Lull, y al señalar que el problema teórico esencial se encuentra en el hecho de que “mientras a la actividad microsocial se la teoriza rutinariamente como construida por las personas en y a través de la interacción comunicativa que ellas manejan, esos mismos actores son, a su vez, muy frecuentemente teorizados como contruidos dentro (o por lo menos contenidos en) las condiciones macrosociales que se tienen como constricciones” (1992b: 52) que concretizan su proposición de que la teoría de la estructuración de Anthony Giddens (1998 [1984]) nos debería permitir abordar ese problema desde una dirección más útil.

Lo que Lull encuentra en la teoría de la estructuración de Giddens es lo que ya había comprobado empíricamente antes. Que las estructuras no son ni fijas, ni puras, ni unidireccionales. Que tampoco actúan como fuerzas hidráulicas que obligan a las personas a comportarse en una forma particular. Más bien “devienen en un constructo abstracto que representa rasgos ideológicos disposicionales y culturales cambiantes, institucionalmente articulados, gobernados por reglas, y cuyos sentidos e impactos reales, al fin y al cabo, deben ser entendidos como que son negociados tanto en la producción como en la recepción social, pues para operar, las articulaciones institucionales deben ser ejecutadas por y para personas de la propia sociedad. Por ello es que las industrias de la cultura nunca pueden producir ideologías totalmente integradas y uniformes, y por ello también que el resultado no es siempre ni predecible ni negativo para las audiencias (1992b: 53).

Lo que Lull ha entendido muy bien son algunos de los agregados que Jorge Larraín (2010) dijo que John B. Thompson (1990) le habría hecho a lo que se conoce como la crítica de la dominación que viene implícita en la teoría de la estructuración. Para Giddens analizar los aspectos ideológicos de los órdenes simbólicos “es examinar cómo las estructuras de significación son movilizadas para legitimar los intereses seccionales de grupos hegemónicos” (1979: 188). De allí Thompson deriva luego que “las formas simbólicas<sup>20</sup> son ideológicas en la medida en que sirven, en particulares circunstancias, a establecer y a sostener sistemáticamente a las relaciones asimétricas de poder (1990: 58). Por ello es que para Lull la ideología también es mejor entendida si se lo hace en el sentido de la ideología dominante, y que las formas simbólicas son usadas por aquellos con poder para “establecer y sostener relaciones de dominación”, pero que en ningún caso, como también lo apuntó Thompson, son ideológicas en sí. Por lo tanto, la mantención de la dominación no implica necesariamente formas distorsionadas de pensamiento, que es lo

<sup>20</sup> Lo que incluye al lenguaje, a los contenidos de los medios, a las plataformas políticas, a los mensajes institucionales de los gobiernos, las escuelas, las religiones organizadas, etcétera.



que se concluía con el marxismo anti humanista de, por ejemplo, Louis Althusser,<sup>21</sup> en donde las ideologías operarían interpelando a los individuos como a sujetos que son obedientes ciegos al sistema.

Si la dominación no depende entonces de las ideas en sí, pero ella ocurre, lo que Lull propone es que este es un logro que dependerá del uso estratégico de lo que va a llamar en *Media, Communication, Culture: A Global Approach* (2000), los sistemas ideacional y mediacional de imagen. El sistema ideacional implica el cómo las ideas toman forma. “Las ideas no son nunca neutrales y rara vez están solas. Son agrupadas con propósitos estratégicos. Se refieren las unas a las otras y se refuerzan mutuamente. No constituyen un sistema cerrado, pero está estructurado suficientemente bien” (Lull, 2000: 17-18). Y el sistema mediacional, por su parte, es el cómo las ideas circulan en la sociedad. “La ideología en cualquier contexto político económico-cultural está en parte representada en el lenguaje, y es a su vez, interpretada a través del lenguaje, pero también por otros códigos y modos altamente elaborados que son luego interpretados y usados por la gente en rutinas sociales de interacción” (2000: 18).

Ese proceso comunicacional compromete, a su vez, sistemas mediacionales de imágenes que pueden ser divididos en mediación tecnológica y mediación social. La mediación tecnológica es la intervención de las tecnologías de comunicación en la interacción social. Ellas distribuyen valores, perspectivas e ideas a las personas de varias culturas, clases sociales y edades de todo el mundo. La mediación social, en tanto, corresponde al hecho de que tal como el lenguaje y otros códigos de comunicación son aprendidos y reforzados en las interacciones diarias, de la misma manera, la ideología es hecha familiar y entendida como normal en las rutinas de relaciones sociales (2000: 26). De ese modo, los comerciales de televisión, las noticias, los programas de entretenimiento y películas, que son vistos por algunos como extractos absolutamente triviales, tienen un mayor impacto ideológico cuando son hechos que circulan a través de interacciones sociales una vez que han sido hechos disponibles, mediados, tecnológicamente. Al pasar de una persona a la otra, o de un medio a otro, las ideas que los mensajes contienen son embellecidas, reforzadas y extendidas contribuyendo a su efecto ideológico (Lull, 2000: 24-7). Por lo tanto, las ideologías harían sentido y tendrían un impacto porque sus elementos internos se mantienen unidos en patrones sistemáticos, y porque esos patrones se vuelven familiares y aceptados al ser distribuidos sistemáticamente vía los *mass media*

<sup>21</sup> Althusser había presentado una concepción de ideología como “pura especulación o falsa conciencia” (Larraín, 2008: 124). Como un discurso estructurado independiente de toda subjetividad individual.



volviéndose parte de la conciencia individual en las conversaciones personales y rutinarias.

Sin embargo, ese proceso así tal cual, es según Lull, un proceso que es todavía incompleto. Para él es importante que tengamos en cuenta que si bien la conciencia es una síntesis de lo que una persona o un grupo de personas sabe o piensa, además de el cómo ellos lo piensan, lo que reflejaría la inevitable inculcación de los temas ideológicos por parte de los medios dominantes que inspiran así los comportamientos y pensamientos concordantes, al fin de cuentas, ella no está fija. Ella es impermanente y maleable. Es moldeada por los media, pero también por otras fuentes de información (2000: 29). Entonces la influencia ideológica si bien es dependiente de, también está limitada por muchos factores contextuales y personales. Los efectos de la hegemonía no pueden nunca ser completamente predichos (2000: 71).

Esta vez, en *The Media and Modernity*, John B. Thompson (1995) dice que el uso de los *mass media* involucra la creación de nuevas formas de acción e interacción en el mundo social que crean nuevos modos de ejercer el poder (1995: 4). Eso es lo que él llama el poder cultural o simbólico, “la capacidad de usar formas simbólicas para intervenir en el curso de los eventos, influenciar las acciones de otros, y de hecho, de crear otros eventos por medio de la producción y transmisión de formas simbólicas” (1995: 17).

Aunque arranca de ese Thompson (1991), quien a su vez había tomado la expresión de Pierre Bourdieu, Lull llevará el argumento en otra dirección. Para él, aunque es cierto que el poder simbólico es ejercido por quienes envían el mensaje, lo que prefiere iluminar a partir de una gran cantidad de ejemplos documentados de sus propias experiencias etnográficas es que el poder simbólico también puede ser ejercido por quienes lo reciben (Lull, 2000: 161). Así, el poder simbólico no sólo extendería los intereses creados y los objetivos de aquellos que ya se beneficiaban de las otras formas del poder institucionalizado o “duro”, sino que las personas comunes y corrientes lo utilizarían muy hábilmente para reducir, ridiculizar, relativizar y hacerle frente al poder tradicional. Ya “sea el pueblo chino resistiéndose a su gobierno en los ochenta, o personas en una familia estadounidense que hallan el modo de usar los programas televisivos para ayudar a crear relaciones sociales más deseadas en el hogar, o adolescentes Maorís en Nueva Zelanda apropiándose de la música *hip hop* y de la cultura para sus propósitos subversivos” (Lull en Jacks y Tufte, 1998: 150), lo importante es que existe una independencia de pensamiento, creatividad, determinación y resistencia que se materializa en una increíble variedad de procedimientos por medio de los que la gente modifica o se apropia de los mensajes que les son dados, esto con el interés de hacerlos encajar en sus modos



de pensamiento y de vida, y de una manera que las fuerzas de la hegemonía no pueden contener o destruir (2000: 64).

Clave para entender esta proposición resulta el señalamiento que él ya había hecho en *La estructuración de las audiencias masivas*. Que los recursos del poder simbólico, a diferencia de los recursos de las otras formas de poder son bastante más accesibles y usables. “Que mientras los recursos asignados y autoritarios del mundo macrosocial descritos en la teoría social clásica han sido normalmente conceptualizados como propiedades directamente relacionadas con el poder económico, el simbolismo mediado en cambio, funciona en el reino ilimitado y vital de la imaginación humana” (1992b: 55). Por lo tanto, además de mucho más accesibles y estar ampliamente disponibles, las formas simbólicas nunca pueden agotarse y están inherentemente abiertas a una infinidad y diversidad de posibles interpretaciones –¡y de usos!–.

De allí que Lull afirmará en *Media, Communication, Culture* que los cuatro componentes de cualquier sistema de comunicación –la fuente, el canal, el mensaje y el receptor– no pueden ser entendidos sino como que son incontrolables por cualquier fuerza político-económico-cultural (Lull, 2000: 197). Eso es lo que va a haber llamado las “zonas de indeterminación”.

- *Las fuentes. Diversidad institucional.* Ninguna institución puede jamás articular solamente una ideología debido a que tiene múltiples autores en su interior; cada uno con sus propias identidades, valores y puntos de vista.
- *Los canales. El uso inmanejable de la tecnología.* Las tecnologías, desde los reproductores y grabadores de audio portátiles, los controles remoto, los viejos video grabadores, las cámaras fotográficas, etc., son todas usadas ampliamente de maneras sumamente creativas, incluso revolucionarias, desafiando la supervisión y el control de las autoridades.
- *Los mensajes. Sombras de significancia.* Los mensajes son en gran parte incontrolables porque las formas simbólicas están abiertas a interpretaciones múltiples, diversas y contradictorias. Los mensajes son polisémicos y multisémicos.
- *Los receptores. La realización de las culturas globales.* El cuarto componente corresponde a las audiencias activas entendidas como actores sociales que interpretan y usan su entorno simbólico de maneras que representan sus intereses personales, sociales y culturales (1997: 226).

Pero mi posición en este capítulo es que Lull no concluye su evaluación de las audiencias al considerarlas como “activas” en los términos en que lo acabo de sintetizar en el último ítem de sus “zonas de indeterminación”. Es de hecho a ampliar y a profundizar su comprensión teórica de esta ‘zona’ y sus implicancias, al



mismo tiempo que a depositar en ella sus más profundas preocupaciones y vigoroso optimismo, a lo que se va a dedicar en sus siguientes dos trabajos, *Culture In The Communication Age* (2001)<sup>22</sup> y *Culture-On-Demand: Communication in a Crisis World* (2007). En ambos, pero fraseado así en el segundo, lo que él propone es que “la habilidad de la gente para aprovechar el amplio rango y cantidad sin precedentes de información y de recursos culturales que circulan, pueden en el período del recrudecimiento de los enfrentamientos religiosos y culturales globales post 9/11 ofrecer esperanza para incrementar la tolerancia y disminuir la violencia” (Lull, 2007: xx).

En el corazón de ese predicamento se encuentra lo que Lull denomina “The Push and Pull of Culture” (2007, 80), una dinámica con la que se refiere al nexo dialéctico y dinámico entre Cultura y cultura, entre la vida cultural del grupo y del individuo, señalando que vivimos en Culturas pero iniciamos “experiencias culturales” y llevamos “‘vidas culturales’ que no sólo reflejan nuestras ubicaciones culturales primarias” (2007: 84). La clásica dicotomía entre el agente autónomo y el yo socializado.

Con *push* se refiere a aquellas influencias culturales que se vuelven parte de nuestras vidas culturales más o menos implícitamente, y no necesariamente con nuestro conocimiento o consentimiento. Muchos son heredados. Por ejemplo: los lenguajes primarios, las orientaciones y prácticas religiosas o espirituales, los valores sociales básicos, los tipos de comida, etc. Todos constituyen los elementos no voluntarios de nuestra conciencia cultural dominante y praxis. Características de la vida sobre las que originalmente tenemos poco control y cuyos contornos constituyen nuestras orientaciones más básicas hacia el mundo, las que nos proveen de una estabilidad primordial, y cuya influencia, finalmente, no puede ser nunca completamente eliminada. Son las *demandas* de la cultura (2007: 81).

La gente confía en el lado del *push* de la ecuación cultural para mantener la integridad y usabilidad de lo familiar en un mundo crecientemente incierto y peligroso. En ese sentido, la cultura representa el interés general de un grupo entero, y que por eso es que aunque es no buscada, no funciona solamente como una fuerza dominante y limitante que es impuesta a las personas individuales. “Dependemos de ellas para obtener *comfort*, o incluso para sobrevivir” (2007: 85).

Las tendencias del lado *push* tendrían múltiples y contradictorias consecuencias. Si por un lado ofrecen a sus miembros protección, seguridad, identidad y sentido de

<sup>22</sup> El libro es una colección de ensayos que reúne un rango muy amplio de académicos en torno al concepto de cultura y sus implicancias en la era de las nuevas tecnologías de información, la conectividad global y la cultura popular. Lull es el editor y el libro incluye la contribución de David Chaney, Jorge A. González, Ulf Hannerz, Stephen Hinerman, Steve Jones, Stephanie Kucker, Mirja Liikkanen, Paul Messaris, Eduardo Neiva, Michael Real, Edward C. Stewart y a él mismo.





pertenencia, proveyéndoles de una reserva ya lista de material y de recursos simbólicos, así como de un marco general para interpretar el mundo, es por su mismo medio y, por otro lado, que los sistemas poderosos pueden también inculcar valores rígidos, divisivos y no cosmopolitas entre los miembros culturales. De hecho, sus contenidos culturales pueden, y muy a menudo ocurriría así, ser usados como pretextos para discriminaciones religiosas, étnicas, raciales, políticas o culturales en contra de otros dentro y fuera de los bordes nacionales. Mientras el lado *push* organiza la vida y ofrece influencias estabilizadoras y otros beneficios, también limita la libertad, las oportunidades de desarrollo personal y el bienestar (2007: 90).

Con el *pull* en cambio, Lull se quiere referir a la naturaleza dinámica de la comunicación contemporánea. Al rol del yo como agente activo en la construcción cultural. Representa al lado voluntario, al “yo flexible” (Willis, 2000) que busca incrementar la personalización de la experiencia cultural por medio de la creatividad cultural y la elección más personal. Es el yo provisorio y en construcción permanente. Es la *cultura a la demanda* (Lull, 2007: 81), una comprensión de la cultura que crea espacio para el miembro de la audiencia que él había entendido como que estaba cada vez más y mejor equipado cultural y simbólicamente para lidiar con las fuerzas ideológicas, aquellas añejas versiones del *push* que vimos Lull despedazó unas páginas atrás hace casi veinte años.

Como para el ejercicio del poder simbólico, el lado *pull* también implica que los agentes individuales pueden obtener recursos de un campo siempre en expansión. Eso es a lo que Lull llama las “esferas culturales”. Fuentes abreviadas de recursos simbólicos disponibles para sus experiencias culturales que van desde los valores universales, los recursos internacionales mediados, los valores civilizaciones y nacionales, las actividades diarias de rutina y los aspectos más profundos de sus identidades culturales (2000, 2001: 2007).

El *pull*, como en toda su comprensión del proceso de comunicación, aunque no depende, se sirve y ha visto beneficiarse muchísimo de la integración modular, miniaturización, interactividad, portabilidad, movilidad y diseño multipropósito de las tecnologías actuales, así como de su comercialización y relativamente bajo costo, su increíble atractivo, abundante y diverso contenido simbólico y fácil empleo (2001). Todo ello es lo que según Lull habría ayudado a mover la ubicación exclusiva del ejercicio del poder simbólico desde las fuentes institucionales de información y el entretenimiento hacia los individuos y los pequeños grupos. Por ello, “más que solamente ‘miembros culturales’, ‘miembros de la audiencia’ o ‘consumidores’, las personas son en sí unos ‘programadores culturales’ ” (2001: 136). El resultado de esa labor es lo que llama las “súper culturas personales”, una matriz particular y abstracta de recursos simbólicos, de escenas mediadas y no mediadas de la vida diaria, y de otras representaciones y actividades culturales disponibles que la gente mez-



cla, evalúa, apropia y arma subjetiva y reflexivamente para expandir sus horizontes para organizar la vida en formas significativas y placenteras (2000, 2001, 2007).

Pero, ¿cómo es que la aparentemente sólo individual y profundamente hedonista dinámica del *push and pull* que parece prosperar en este mundo de la “cultura a la demanda” puede, como lo señaló Lull (2007), ofrecer la esperanza e incluso constituir la mejor oportunidad para que enfrentemos a los desgarradores dilemas que las colisiones globales de ideologías y creencias están produciendo en el mundo de hoy? La respuesta de Lull es que, aunque las tendencias hacia un mayor individualismo, autonomía, libertad y movilidad en las sociedades contemporáneas están asociadas negativamente con el corazón de los valores occidentales, el capitalismo y comercialismo que han permeado y modelado la modernización y la globalización, muchas orientaciones culturales básicas y prácticas, incluyendo las que están relacionadas a las más íntimas sensibilidades expresivas de los cuerpos humanos situados, están cambiando. No son sólo cosméticas. “Quebrantan la tradición, abren las opciones culturales, y eventualmente crean nuevas normas y prácticas sociales” (2007: 93). “La expansión y mejora del rango de recursos y opciones facilitado una mayor libertad, establece nuevos precedentes culturales y anima una gran aceptación de estilos de vida diversos” (2007: 94-95).

Aunque lo anterior corresponde al nivel más cotidiano en que el *push and pull* impacta, o puede hacerlo, para cambiar las cosas, creo que cuando Lull fue invitado al programa de la televisión ecuatoriana: *Palabras Sueltas*, en junio de 2011, él hizo más claro otro importante nivel. En el set de televisión, Lull comentó el episodio ocurrido durante la ocupación estadounidense de Irak en que un anónimo empleado militar estadounidense había utilizado la cámara de su teléfono móvil para fotografiar clandestinamente a unos guardias que se burlaban de sus prisioneros desnudos en la prisión de *Abu Ghraib*. Como todos sabemos, ese empleado envió las imágenes a través de Internet a un amigo en los Estados Unidos, y éste, en tanto, las envió a una estación de televisión comercial, de las que fueron luego recogidas y distribuidas por las agencias de noticias, incluyendo el programa *60 minutos* de la cadena CBS y que finalmente hizo explotar el escándalo consiguiendo que cientos de usuarios de Internet en todo el mundo continuaran movilizand las imágenes y multiplicando con ello las críticas. Para él, las imágenes que circularon habían activado reflexiones muy profundas, y que fueron ellas las que luego desencadenaron sonoros juicios morales, provocaron el disgusto globalizado en contra de la guerra y la caída de la administración Bush.

La esperanza de Lull está entonces en lo que considera es una alianza fantástica entre determinación humana y tecnologías que cree que pueden conducirnos a un incremento de la transparencia cultural, o a lo que frasea como “una continua y penetrante condición de apertura, supervisión y vigilancia que hace de la acción



de las personas poderosas una institución visible y públicamente disponible" (2007: 134), y que activa, o puede hacerlo, una globalización cultural reflexiva que, nuevamente, estimula, o puede hacerlo, lo que él llama una sabiduría global, "un proceso de profunda introspección del que surge no sólo una conciencia de los eventos y asuntos que definen la historia del mundo, sino que también una conciencia de esa conciencia y de sus consecuencias para la toma de decisiones morales" (2007: 164). Así, y gracias a la fuerza global de los mass media, la circulación inmediata de imágenes de televisión, las fotografías, los reportajes y los comentarios que circulan, la gente en "todas partes" sabe que sabe más de lo que supo antes. Y también que sabe que sabe que otros comparten esa misma información básica, al mismo tiempo que esos otros también saben que la información que ellos poseen ha sido ampliamente distribuida (2007: 164).

El punto de Lull, y la respuesta a la pregunta por las oportunidades que esto nos ofrecería se encuentra en su perspectiva los diálogos interculturales globales y las comprensiones interconectadas subsecuentes, que aunque habrían tenido su origen, y habrían sido posibles, mediante los procesos aparentemente sólo individualistas de la programación cultural, de hecho se basan también en ellos, tienen potencial para escalar hacia "un intangible pero enérgico desarrollo que puede ayudar a modelar el razonamiento moral de una forma iluminada, e influir positivamente en las decisiones políticas" (2007: 164). Una idea que creo estaría muy cerca del "principio de autonomía" descrito por David Held (2006 [1987]), y que Anthony Giddens dice que constituye la "democracia dialógica", es exactamente lo que Lull está reclamando y sugiriendo que se debe promover: "el reconocimiento de la autenticidad del otro, cuyas ideas y vistas estamos preparados a escuchar y debatir, como un proceso mutuo" (Giddens, 1994: 106), y que, como dice Fareed Zakaria (2007), es en donde se encontraría la esencia de la política democrática liberal, en el establecimiento de un orden social rico y complejo que no esté dominado por una única idea, algo para lo que sin dudas Lull cree los que los *mass media* y las tecnologías en *la cultura a la demanda* contribuyen de un modo único.

La imagen clara. Su temprano interés en las audiencias, las negociaciones de sentido y por la influencia en el contexto doméstico habría evolucionado hacia una preocupación por, una defensa y la proposición de un imperativo democrático secular que cree es siempre favorecido y nutritivamente alimentado por las prácticas de comunicación, pero que a diferencia de lo que parece decirse, no son las hijas de un presente que parece haberse preñado a sí mismo, *creatio ex nihilo*. Para Lull la comunicación ha desde siempre alentado tal comportamiento humano constructivo y moral. Para probar eso es que él no le da un giro a sus ideas, sino que en *The Language of Life* más bien las va a profundizar. Ese interés y objetivo es lo que va a constituir a su siguiente y envolvente nueva aproximación, la "aproximación



evolutiva a la comunicación”, de la que si bien ya he dicho algo en la introducción, voy a decir algunas más a continuación al cerrar el capítulo.

## La “aproximación evolutiva”

Es así que prefiero formar mi trabajo desde un punto de vista que vaya a testimoniar este potencial... Hay potencial para trascender a nivel individual y colectivo. Y eso desde un punto de vista personal, filosófico, casi espiritual es la plataforma desde la cual prefiero mirar. Al mismo tiempo, desde ya, no podemos ignorar las tendencias destructivas de tantos aspectos del sistema mundial. Pero para mí los críticos que se sustentan en el pesimismo y preconizan la imposibilidad de la trascendencia y la transformación, adoptan una postura que es peligrosa e induce a errores. Si uno mantiene esa postura ayuda a preparar al mundo para exactamente esta eventualidad. Me niego a hacerlo. Entonces es una especie de exigencia que tengo y me gustaría conservar esa esperanza viva en mi trabajo  
(Lull, en Jacks y Tufte, 1998: 150)

Así que si soy un optimista, entonces soy un optimista informado  
(Lull, 2007: xi)

La evolución es optimismo... Hay competencia, pero también hay colaboración... Nosotros [los seres humanos] tenemos el poder para decidir... y lo hemos hecho generalmente bien...  
(Lull, en Mateo, 2012)

Lull escribió *The Language of Life* en coautoría con Eduardo Neiva. Ambos desarrollaron las ideas centrales del libro a partir de una serie de conversaciones que venían sosteniendo de modo informal desde hacía tiempo. Neiva, especialista en semiótica, estaba preocupado por cómo las imágenes visuales influyen la cultura. Lull, como ya hemos revisado, en la centralidad del sujeto en el proceso de articulación y re-articulación de esas imágenes, y por esa vía, explicar su impacto en la cultura. Compartían el objetivo final, pero no necesariamente el mecanismo. Como amigos, pero también como colegas e intelectuales que se respetan y valoran mucho, ellos intercambiaron y se presentaron sus argumentos y preocupaciones el uno al otro. Por ejemplo, antes de *The Language of Life*, Neiva publicó *Communication Games* (2007), un libro cuya primera versión habría aparecido con el nombre de “Rethinking The Foundations of Culture”, uno de los capítulos en el libro editado por Lull en 2001. Tal Neiva lo señaló en los agradecimientos, Lull editó muy especial



y cuidadosamente la versión de “Rethinking”, y eso es algo que implica que él debió haberse empapado muy bien del argumento. Y por el otro lado, ése mismo año Lull publicó *Culture-On-Demand*, y ahora es él quien agradece a Neiva por sus contribuciones intelectuales y sugerencias editoriales. Neiva también se habría involucrado en lo que Lull venía proponiendo.

No debiera ser equivocado pensar que fue en algún momento, en el contexto de esas conversaciones y lecturas de los borradores del uno y del otro, que sus ideas se habrían empezado a acercar y a reunir tras el argumento de que es través del intercambio comunicativo que habrían podido surgir los convenios de cooperación, algo en lo que además creo que Neiva había sido bastante claro y sugerente al decir que habría ocurrido en lo que llamó el “escenario comunicativo” (Neiva, 2007), y un procedimiento conceptual con el que no sólo da un nuevo nombre al espacio conceptual y empírico en el que las interacciones comunicativas tienen lugar, sino que lo amplía unificando a la naturaleza y a la cultura, que es en suma aquello que va a estar a la base de su proposición en *The Language of Life*, que desde las tempranas formas de vida, incluso desde las microcelulares, y hasta, pero sobre todo desde, el *Homo sapiens* y las complejas civilizaciones que habrían emergido después, la comunicación habría sido central, la fuerza conductora de la evolución.

Pero no tan rápido. Aunque a Lull esta idea le habría hecho muchísimo sentido, él no la habría aceptado y propuesto así como así. Acucioso y cuidadoso como siempre ha sido, se dedicó por varios años a la revisión detallada de los análisis y descripciones de varios naturalistas, especialmente a los escritos más importantes de Charles Darwin. Con mucha humildad asistió también a seminarios internacionales. Tomó nota de todas las ocasiones en que le pareció que Darwin y los demás hacían referencia a cualquier actividad que pudiera ser entendida como “comunicación”, aun cuando no hubiese sido señalado explícitamente así por ellos. Y en efecto. Lo que Lull concluyó es que muchos, incluyendo el propio Darwin, se habían referido a ella en bastantes ocasiones, pero que lo que había ocurrido es que no la habían utilizado como una categoría formal en sus análisis, y que en consecuencia, es por eso que resultó que los procesos de comunicación no han sido suficientemente explicados o correctamente integrados en la narración científica de la evolución humana. Y que también, pero ahora en la dirección contraria, que “a pesar del vínculo esencial que en su opinión conecta a la comunicación, el cuerpo masivo de la investigación empírica que ha apoyado a la teoría de la evolución no ha impactado en forma significativa en el desarrollo de la teoría de la comunicación” (Lull y Neiva, 2012: 16).

De allí que lo que harán en el libro es un doble reclamo. Primero, por una mayor infusión de la teoría de la evolución en la teoría de la comunicación y, segundo, por



una mayor atención al papel de la comunicación en los procesos evolutivos. De allí que lo que ellos proponen es un remedio a ambos asuntos mediante el análisis de los dominios humanos del sexo, la cultura, la moralidad, la religión y el cambio tecnológico, tratándolos como fenómenos comunicacionales (2012: 17). Sobrevivimos comunicando: a) belleza, disponibilidad y cualidades sexuales a los otros; b) los principios, valores y creencias que construyen y refuerzan los lazos entre los miembros de las comunidades de origen, y que al mismo tiempo marcan con claridad los límites con los otros grupos, especialmente durante los procesos de expansión y colonización de extensos y lejanos territorios geográficos; c) sentimientos que promueven el comportamiento bueno para la comunidad y que refuerzan los lazos emocionales; y, finalmente, d) las ideas que permiten hacerle frente a los temores y dudas existenciales, y que luego de ser bien orquestadas se han convertido en importantes mecanismos de cohesión social, y para algunos, en la fuente y sentido de los valores morales dominantes.

Lull y Neiva demuestran que son esos mismos intereses los que han evolucionado hasta tomar forma en el sofisticado y tecnologizado entorno cultural contemporáneo. Lo que resulta de esa revisión es que ahora y en “todas partes”, tal como fue hace millones de años y en algunos recónditos lugares, cuando pasamos de ser “presas” y “carroñeros” a unos “depredadores exitosos e innovadores” gracias a que la comunicación nos permitió coordinar las acciones concretas para matar al mamut, lo que implica además habernos permitido enfocar la atención del grupo en ese mismo y preciso logro, la comunicación nos sigue permitiendo cultivar sentimientos y actitudes comunes sobre lo que ocurre y lo que queremos, y con ello el surgimiento de las “intenciones compartidas” (Gilbert, 1989) y “compromisos conjuntos” (2014).

Pero un momento. ¿No que la “selección natural” o la “supervivencia del más apto”,<sup>23</sup> el fin último de la evolución, serían incapaces de proporcionar la base moral para un sistema duradero de valores éticos? Lull y Neiva siguen a aquellos para quienes esa es una versión válida pero estereotípica y nuevamente reduccionista del proceso que se olvida y deja fuera el hecho de que si bien sobrevivir individualmente es la meta, su logro es en el caso de los seres humanos, un proyecto social compartido,<sup>24</sup> algo que Michael Tomasello, el reconocido priomatólogo, define como el resultado de unos esfuerzos cooperativos a los que les subyace un “modelo cooperativo de comunicación” (2009, 2010, 2014).

<sup>234</sup> Edward Larson señala que se han usado ambas expresiones de manera indistinta (2007: 115).

<sup>24</sup> Una comprensión que ha ganado terreno el campo de la teoría de la evolución en los últimos treinta años y que tal como Darwin lo había notado para el caso de los insectos, muy en particular para el de las abejas, el altruismo recíproco, el “voy a hacer algo por ti, y luego tú vas a hacer algo por



Es de hecho siguiendo de bastante cerca a Tomasello que Lull y Neiva van a señalar que ha sido “el comportamiento cooperativo repetido, reforzado y sostenido por las habilidades rudimentarias de comunicación de nuestros ancestros homínidos, la pantomima, el apuntar y el señalar; las que habrían estimulado la adquisición de unas habilidades superiores de comunicación, contribuyendo además a una expansión adicional de los modos de cooperación, y también a profundizar la sensibilidad moral y la empatía entre los miembros individuales involucrados”. Un proceso que ellos describen como que habría ocurrido en tres pasos. Primero, por medio de *solicitar* (quiero que hagas algo por mí), segundo, por medio de *informar* (quiero que sepas algo, porque creo que ayudaráo te interesa) y, tercero, por medio del compartir (quiero que sientas algo de modo que podamos compartir actitudes y sentimientos juntos) (Lull y Neiva, 2012: 146). Avanzar hasta la tercera fase es lo que habría establecido la base común sobre la que las culturas desarrollaron sus valores morales y su ética, y que a medida que el hombre avanzó civilizacionalmente y las tribus pequeñas se unieron en comunidades más grandes, el instinto de sobrevivencia expresado en la necesidad de cooperar le habría dicho a cada individuo que debía extender sus instintos sociales y simpatías a todos los miembros de la misma nación, eso aunque le fueran personalmente desconocidos. La forma en que lo hizo, lo hace y lo seguirá haciendo es por medio de la comunicación, desde la más básica hasta la más mediatizada de sus formas.

## Palabras finales

Pareciera que así como ha quedado puesta la “aproximación evolutiva” Lull nos ofrece con ella a una idea algo romántica. Una en la que la comunicación sólo favorece interacciones cooperativas buenas, y como que las ideas son aceptadas por todos. No parece haber enfrentamiento. No es el caso, y es creo que al enfrentar este punto que podremos ver todavía con mucha más claridad a la postura humanista —¡y de siempre!— de Lull.

En febrero de 2002, en una *TED Talk* realizada en Monterrey, California, el filósofo estadounidense Daniel Dennet contó una interesante historia. En ella, una hormiga se arrojaba continuamente. De los árboles al pasto. Y de nuevo. De los árboles

---

mí” ha resultado ser una solución evolutiva en que, y aunque no estén involucrados y no compartan patrimonio genético inmediato, en muchas circunstancias de la vida, los individuos trabajan cooperativamente para alcanzar el éxito (Lull y Neiva, 2012: 143).



al pasto. Una y otra vez. “Ella parecía haberse vuelto loca, pues estaba repitiendo un comportamiento inútil en el que no ganaba nada, y en el que aparentemente no estaba persiguiendo ninguna meta” (Dennet, 2002). Entonces, ¿por qué lo hacía? La explicación de Daniel Dennet fue que ella habría sido infectada por un parásito cerebral que para continuar su ciclo vital necesitaba llegar al estómago de una oveja o de una vaca. Entonces usaba a la hormiga como a una camioneta 4×4. “Su cerebro había sido secuestrado por un parásito que la indujo a un comportamiento suicida [...]”. Sugiriendo un paralelismo entre la replicación genética y la transmisión cultural o “memética”, Richard Dawkins (2009 [1976]) inventó el término meme. Fue una manera de conceptualizar la presencia de ciertos rasgos culturales duraderos. Un meme sería un paquete de información con personalidad que puede transportarse en cualquier medio físico. Palabras que pueden pronunciarse, pero también conductas y comportamientos que prosperan gracias al proselitismo. Estaríamos viviendo en medio de unas ideas tóxicas, igual que como nuestros ancestros lo hicieron con los gérmenes, o a como lo hace la hormiga del ejemplo de Dennet, para quien la preocupación hoy es que sean las ideas y no los parásitos quienes en la actualidad secuestren nuestra mente. “Muchas personas morirían por el comunismo, el capitalismo, el catolicismo o el islam [...] Son una *infectious repetitis* que reemplazaría a nuestros imperativos biológicos” (Dennet, 2002).

Pero para Lull y Neiva la explicación de los temas culturales perdurables por medio de una teoría del contagio o de una comprensión virulenta sugiere implícitamente que una serie de copias emocionales y conductuales fluirían misteriosamente de una persona a otra, una visión en la que los memes aparecen como los únicos directores y motivadores de la transmisión cultural. Como si ellos flotaran libremente y con vida propia. En el fondo, esa es una perspectiva en que como ya lo había notado Lull antes para el caso de las ideologías, las ideas culturales que habitan en las mentes de los seres humanos que las pasan a los demás, existirían independientemente de sus huéspedes humanos (Lull y Neiva, 2012: 108-9). Pero nuevamente, como las ideologías, para Lull y Neiva los memes tampoco tienen intenciones, ni tampoco toman la iniciativa. “Los memes son signos, no martillos” (2012: 113). Si bien los genes se replican, las personas se comunican, un proceso mucho extraordinariamente más complejo y abierto a resultados variables, incluso, a una activa resistencia o a su franco rechazo.

En esta explicación yace lo mismo que ha importado siempre a Lull. Que son las personas quienes transportan, comunican y dan credibilidad a los materiales e ideas culturales que albergan. Son ellas las que los reciben, y sobre todo, son ellas las que, y a sabiendas, las usan con sus propios motivos e intenciones. Por eso, en lugar de pensar en los memes como en poderosos virus culturales cuya influencia modeladora no se puede evitar, hay en consecuencia, dice Lull, que invertir la lógica. “En





última instancia, son los memes los que no pueden escapar al destino de ser transformados" (2012: 113). Siguiendo a Dawkins, él va a decir que "tenemos el poder para desafiar a los genes egoístas de nuestro nacimiento y, si es necesario, a los memes egoístas de nuestro adoctrinamiento" (2009 [1976]: 200), un proceso de toma de decisiones inteligentes que para Lull ocurre "en ese espacio no asignado entre la determinación y el azar, y en el que —señala enfáticamente él— nuestros talentos especiales como comunicadores decidirán el futuro" (Lull y Neiva, 2012: 210).

Desde Vietnam, pasando por Oregon, Wisconsin, China, los conflictos post 9/11 y la cárcel de Abu Ghraib, la perspectiva se ha hecho más compleja y profunda, pero es siempre una y la misma. La de que los medios son una plataforma y la comunicación un proceso que es conducido por seres humanos que desarrollan sus intenciones, buscan generar vistas sobre esas intenciones y compartirlas, y que es por su vía que eso no solamente ocurre, sino que es por la que la empatía emerge y se extiende a "todas partes".

Lo que espero haber hecho aparecer frente a los ojos del lector es precisamente eso, una perspectiva que se ha caracterizado por reclamar, por proponer y, finalmente, por darle un lugar central a las prácticas humanas de comunicación. Una que además del tremendo valor heurístico que puede ofrecer a los futuros estudios en nuestro campo, en otro plano, constituye algo parecido a lo que Dorothy Emmet ha llamado *focus imaginarius*, una meta a ser buscada aunque se entienda que no será nunca total ni completamente alcanzada (1994: 10), pero que, y como lo ha explicado muy claramente Daniel Chernilo, es un tipo de razonamiento filosófico que nos libera de la culpa auto destructiva por lo que no podemos lograr, a la vez que de la auto satisfecha complacencia sobre lo que hemos conseguido, mientras al mismo tiempo nos ayuda a reflexionar sistemáticamente sobre la tensión entre ambas, no sólo al nivel de nuestras prácticas cognitivas, sino que al nivel de las prácticas morales también (2008: 29). Es exactamente allí en donde creo que se encuentra el mayor atributo —y los fundamentos mismos— de la "aproximación evolutiva" de James Lull. En el hecho ahora claro de que ella nos provee de una muy seria consideración sobre las presunciones filosóficas fundamentales del autor sobre el potencial transformador de los seres humanos.

## Referencias

- Alexander, Jeffrey (1987). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Gedisa: España.
- Ang, Ien (1991). *Desperately Seeking the Audience*, Routledge: Londres/Nueva York.



- Ang, Ien (2003 [1982]). *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination*, Routledge: Londres.
- Austin, J. L. (1975 [1962]). *How To Do Things With Words*, Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts.
- Blumer, Herbert (1969). *Symbolic Interactionism*, Prentice-Hall: Englewood Cliffs, NJ.
- Castells, Manuel (2009). *Communication Power*, Oxford University Press: Oxford.
- Chernilo, Daniel (2008). *A Social Theory of the Nation-State: The Political Forms of Modernity Beyond Methodological Nationalism*, Routledge: Londres.
- Darwin, Charles (1998). *The Descent of Man*, 2a ed., Prometheus Books: Amherst, NY.
- Dawkins, Richard (2009 [1976]). *The Selfish Gene*, Oxford University Press: Oxford.
- Denet, Daniel (2002). *Dangerous Memes*, TED Talk: Monterrey, CA.
- Emmet, Dorothy (1994). *The Role of the Unrealisable: A Study in Regulative Ideals*, St. Martin's Press: Nueva York.
- Fiske, John (1992[1987]). *Television Culture*, Routledge: Londres.
- Garfinkel, Harold (1984[1967]). *Studies in Ethnomethodology*, University of California, Polity Press: Los Angeles.
- Giddens, Anthony (1979). *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles.
- Giddens, Anthony (1993 [1976]). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Amorrortu: Buenos Aires.
- Giddens, Anthony (1994). *Living in a Post-Traditional Society*, en Beck, Ulrich, Giddens, Anthony y Lash, Scott (1994), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford University Press: Stanford.
- Giddens, Anthony (1995 [1981]). *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, 2a ed., Stanford University Press: Stanford.
- Giddens, Anthony (1998[1984]). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu: Buenos Aires.
- Gilbert, Margaret (1989). *On Social Facts*, Princeton University Press: Princeton, NJ.
- Gilbert, Margaret (2014). *Joint Commitment: How We Make the Social World*, Oxford University Press: Oxford.
- Glaser, Barney y Strauss, Anselm (2009 [1967]), *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Aldine Transaction: New Brunswick, USA; Londres, UK.
- Goffman, Erving (2006 [1959]). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu: Buenos Aires.
- Held, David (2006 [1987]). *Models of Democracy*, 3a ed., Stanford University Press: Stanford.



- Hymes, Dell (1964). "The Ethnography of communication", en *American Anthropologist*, 66, No. 6, part 2.
- Jacks, Nilda y Tufte, Thomas (1998). "En los Estudios Culturales, el sur también existe". Entrevista con James Lull, en *Causas y Azares*, No. 7.
- Larraín, Jorge (2008). *El concepto de ideología*, Vol. 2, LOM: Santiago.
- Larraín, Jorge (2010). *El concepto de ideología*, Vol. 4, LOM: Santiago.
- Larson, Edward (2007). *Evolución: La asombrosa historia de una teoría científica*, Debate: Argentina.
- Lechenmeyer, Charles (1971). *The Language of Sociology*, Columbia University Press: Nueva York.
- Lewis, Jeff (2008). *Cultural Studies*, Sage: Los Angeles, CA.
- Lewis, Oscar (1959). *Five Families*, Basic Books: Nueva York.
- Lewis, Oscar (1965). *La Vida*, Random House: Nueva York.
- Lull, James (1974). "Counter Advertising: Persuasiveness of the Anti-Bayer Television Spot", en *Journal of Broadcasting*, 18:3.
- Lull, James (1976). "Mass Media and Family Communication: An Ethnography of Audience Behavior", tesis doctoral, Universidad de Wisconsin: Wisconsin.
- Lull, James (1978a). "Choosing Television Programs by Family Vote", *Communication Quarterly*, Vol. 26, No. 4.
- Lull, James (1982a). "How Families Select Television Programs: A Mass-Observational Study", en *Journal of Broadcasting*, Vol. 26, No. 4.
- Lull, James (1982b). "A Rules Approach to the Study of Television and Society", *Human Communication Research*, Vol. 9, No. 1.
- Lull, James (1987a). "Thrashing in the Pit: An Ethnographic of San Francisco Punk Subculture", en: Lindlof, Thomas (ed.) (1987), *Natural Audiences: Qualitative Research of Media Uses and Effects*, Ablex Publishing Company: Norwood, NJ.
- Lull, James (1987b). "Critical Response: Audience Texts and Contexts", *Critical Studies in Mass Communication*, No. 4.
- Lull, James (ed.) (1988a), *World Families Watch Television*, Sage: Newbury Park, CA.
- Lull, James (1988b). "The Audience as Nuisance", *Critical Studies in Mass Communication*, No. 5.
- Lull, James (1990). *Inside Family Viewing: Ethnographic Research on Television's Audiences*, Routledge: Londres/Nueva York.
- Lull, James (1991). *China Turned On: Television, Reform and Resistance*, Routledge: Londres/Nueva York.
- Lull, James (1992a [1987]). *Popular Music and Communication*, Sage: Newbury Park, CA.
- Lull, James (1992b). "La estructuración de las audiencias masivas", en *Día-Logos*, No. 32.



- Lull, James (1996). "The Political Correctness of Cultural Studies", ponencia presentada en la conferencia de la Asociación Internacional de Investigadores en Medios y Comunicación, Sydney, Australia, agosto 18-22.
- Lull, James (1997). *Medios, Comunicación, Cultura: Aproximación Global*, Amorrortu: Buenos Aires.
- Lull, James (2000). *Media, Communication, Culture: A Global Approach*, 2a ed., Polity Press: Cambridge, UK.
- Lull, James (ed.) (2001). *Culture in the Communication Age*, Routledge: Londres.
- Lull, James (2002). "Review Essay: Zygmunt Bauman", *International Journal of Cultural Studies*, 5(1)
- Lull, James, (2007). *Culture-On-Demand: Communication in a Crisis World*, Wiley-Blackwell: Oxford, UK.
- Lull, James y Mulac, Anthony (1978). "Effectiveness of TV Counter Ad", *Journalism Quarterly*, Vol. 55, No. 4.
- Lull, James y Neiva, Eduardo (2012). *The Language of Life: How Communication Drives Human Evolution*, Prometheus: Nueva York.
- Mateo, David (2005). "Kacha el Bombo: El Individualismo Colectivo en la Era de la Comunicación", tesis de magíster, Universidad Diego Portales: Santiago.
- Mateo, David (2010). "Los ravers como coautores culturales de ficciones reales personales", tesis de magíster, Universidad de Chile: Santiago.
- Mateo, David (2012). "En conversación con James Lull". Entrevistas no publicadas.
- Mateo, David (2014). "El individualismo colectivo: reclamando claridad a la perspectiva de James Lull", manuscrito de tesis doctoral no publicado.
- Matterlart, Armand y Neveu, Érik (2004). *Introducción a los Estudios Culturales*, Paidós: Barcelona.
- Morley, David (1986). *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure*, Routledge: London.
- Muggleton, David (2000). *Inside Subculture: The Postmodern Meaning of Style*, Berg: Oxford.
- Neiva, Eduardo (2001). "Rethinking The Foundations of Culture", en: Lull, James (ed.) (2001), *Culture in the Communication Age*, Routledge: Londres. Págs. 31-53.
- Neiva, Eduardo (2007). *Communication Games: The Semiotic Foundation of Culture*, Mouton de Gruyter: Berlín.
- Osorio, Francisco (2005). "Proposal for Mass Media Anthropology", en: Rothenbuhler, Eric y Coman, Mihai (eds.) (2005), *Media Anthropology*, Sage: Thousand Oaks, CA.
- Parsons, Talcott (1951). *The Social System*, Routledge: Londres.



- Radway, Janice (1991 [1984]). *Reading the Romance: Women, Patriarchy, and Popular Literature*, The University of North Carolina Press: Chapel Hill/Londres.
- Rodrigo, Miquel (1999). *Comunicación intercultural*, Anthropos: Barcelona
- Schramm, Wilbur y Donald, Robert (1971). *The Process and Effects of Mass Communication*, University of Illinois Press: Urbana.
- Schutz, Alfred (1995 [1962]). *El problema de la realidad social*, Amorrortu: Buenos Aires.
- Searle, John, R. (1972 [1969]). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press: Londres.
- The Economist* (2013). <[www.economist.com/news/leaders/21580143-wave-anger-sweeping-cities-world-politicians-beware-march-protest](http://www.economist.com/news/leaders/21580143-wave-anger-sweeping-cities-world-politicians-beware-march-protest)>.
- Thompson, J. B. (1990). *Ideology and Modern Culture*, Polity Press: UK; Stanford University Press: Stanford, CA.
- Thompson, J. B. (1991). "Editor's Introduction", en: Bourdieu, Pierre (1991), *Language & Symbolic Power*, Harvard University Press: Cambridge.
- Thompson, J. B. (1995). *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media*, Polity Press: UK; Stanford University Press: Stanford, CA.
- Tomasello, Michael (2009). *Why We Cooperate*, MIT Press: Cambridge, MA.
- Tomasello, Michael (2010). *Origins of Human Communication*, MIT Press: Cambridge, MA.
- Tomasello, Michael (2014). *A Natural History of Human Thinking*, Harvard University Press: Londres.
- Webster, Frank (2002). *Theories of the Information Society*, Routledge: Londres.
- Willis, Paul (2000). *The Ethnographic Imagination*, Polity: UK.
- Zakaria, Fareed (2007). *The Future of Freedom: Liberal Democracy at Home and Abroad*, W.W. Norton & Company: Nueva York/Londres.



# Flichy y sus aportaciones en la comprensión de los “nuevos medios”

MIRIAM HERRERA-AGUILAR

## Introducción

Pensar la comunicación como “metadisciplina” lleva necesariamente a ubicarla en el cruce de diversas ciencias sociales, naturales y humanas; a negar la rigidez de los límites entre unas y otras; a asumir su carácter trans, multi e interdisciplinar (Mardones y Ursua, 1982; López Veneroni, 1989; Larramée y Vallée, 1991; Mattelart y Mattelart, 1995; Wolton, 1997). Tal posibilidad se concreta en la medida en que estudiosos de diferentes áreas del conocimiento, principalmente de las ciencias sociales, asumen este enfoque en el análisis de los fenómenos comunicacionales, como el caso de Patrice Flichy.

Este pensador francés, egresado de *l'École des Hautes Études Commerciales* (HEC), de *l'École Pratique des Hautes Études* (EPHE) y de la *Université de Grenoble III*, posee estudios en sociología, en ciencias económicas y en ciencias de la información y de la comunicación; además, ha trabajado sucesivamente en el *Ministère de la Culture*, en el *Institut National de l'Audiovisuel* (INA), en el *Centre National d'Etudes des Télécommunications*; ha dirigido el grupo de investigación en comunicación del *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS), es profesor de sociología de *l'Université Paris-Est Marne-la-Vallée* e investigador del *Laboratoire Techniques, Territoires et Sociétés* (LATTs); cofundador y director de la revista bimestral *Réseaux: Communication-Technologie-Société*, editada regularmente desde 1983.

La trayectoria académica y profesional de Patrice Flichy lo dota de las herramientas necesarias para estructurar una obra significativa, útil en las ciencias sociales —en las ciencias de la comunicación, la sociología y la historia en particular—. Tal bagaje le permite abordar el análisis de los medios desde una perspectiva compleja



y crítica, al tiempo que sus propuestas contribuyen en la conformación de la teoría de la comunicación.

Sus trabajos, entre otros aspectos, abordan los “viejos” y los “nuevos” medios de información y de comunicación, al tiempo que reflexiona sobre la vulnerabilidad de tales adjetivos. Así, desde un análisis caracterizado por una gran apertura disciplinar y geográfica, ofrece útiles proposiciones para comprender los fenómenos que atañen a las denominadas “nuevas” tecnologías de la información y de la comunicación (TIC) o más recientemente llamados medios digitales. El objetivo de este trabajo es, precisamente, presentar sus principales aportaciones teóricas al respecto, a sabiendas de que, por cuestión de espacio, es imposible abarcarlas en su totalidad.

Para lograr este objetivo, a partir de una revisión de la ya basta obra de Patrice Flichy sobre las TIC, se seleccionan las producciones académicas (traducidas o no al español) que tejen su propuesta teórica alrededor de la innovación, lo que él mismo denomina un *marco socio-técnico*.

La propuesta de Flichy se fundamenta en un análisis de la génesis de los diferentes sistemas de comunicación, reflexión que se alimenta de distintas disciplinas como la sociología, la historia, la economía, la antropología y la comunicación misma, de ahí su fecundidad. De acuerdo con el mismo autor, no se trata de conformar una historia general de las máquinas de comunicar, sino de, a partir del estudio de sus antecedentes y conceptos frontera, ofrecer elementos para comprender cómo estos medios son resultado de una doble construcción, técnica y social (Flichy, 1993, 1995, 1997, 2001, 2003a, 2003b, 2008).

Así, como punto de partida, se presenta la postura que este autor comparte con otros sobre la relatividad de las nociones “viejo” y “nuevo” en cuanto a los medios de comunicación se refiere. En un segundo momento, se trae a escena la controversia que, a lo largo de más de dos siglos, se ha desarrollado al interior de los diferentes mundos sociales que atañen una técnica determinada. Lo anterior proporciona los elementos para presentar, por último, el *marco socio-técnico*, propuesta en la que Patrice Flichy aterriza sus aportaciones teóricas.

### **La relatividad de lo “viejo” y lo “nuevo”, hacia una convergencia**

Desde hace varias décadas, la noción “nuevas tecnologías de la información y la comunicación” circula en los discursos políticos, informativos, académicos, comerciales y, por supuesto, en los del imaginario colectivo de las diferentes latitudes del planeta. Sin embargo, desde sus primeras manifestaciones, las reflexiones críticas han cuestionado la validez del calificativo “nuevo”.



Por su parte, Patrice Flichy (1991, 1993, 2001, 2003b) recurre a la reflexión de Carolyn Marvin (1988), *When Old Technologies Were New*, para poner sobre la mesa la relatividad de esta novedad. Es decir, una tecnología es “nueva” en el momento en que se constituye como un objeto que puede ser adoptado y utilizado por los miembros de diferentes mundos sociales; después de un determinado periodo –variable para cada innovación– ésta dejará de serlo para que otro artefacto se adjudique el mote.

Flichy desarrolla un amplio análisis retrospectivo de los medios de comunicación contemporáneos, lo que le permite mostrar el complejo y largo recorrido, técnico y social, que se ha seguido para concretar lo que hoy se conoce como las tecnologías digitales de la información y de la comunicación. Por un lado, la revisión histórica de los medios de comunicación en los siglos XIX y XX permite exponer tanto los entrecruzamientos como los desplazamientos, en materia de técnica y de uso, exitosos y fracasados, que están detrás de los artefactos vigentes. Por otro lado, los resultados de estos estudios proveen de los elementos necesarios para explicar los medios digitales de hoy en día como la convergencia de las telecomunicaciones, el audiovisual y la informática.

Así, Flichy (1991, 1993) identifica el telégrafo óptico, surgido en el amanecer de la era industrial, como la primera máquina de comunicar fiable que tendrá un uso permanente. Con esta innovación de finales del siglo XVIII y principios del XIX inicia una especie de “linaje” de telecomunicaciones –en el sentido estricto del término– que hoy se concreta en las TIC. Incluso Internet, apunta Flichy (2001, 2003b), que desde hace tres décadas ocupa la fachada principal de la escena mediática, no podría concebirse estrictamente como una nueva tecnología. Cuando a mediados de los noventa la web se revela como la opción de la telecomunicación, se trata de un dispositivo técnico que se ha venido desarrollando subterráneamente desde hacía ya un cuarto de siglo.

Actualmente, el término “nuevas tecnologías” sigue vigente, aunque es utilizado cada vez menos, sobre todo en los discursos académicos. Cabe señalar, no obstante, que la reflexión más importante al respecto no se centra en el adjetivo “nuevo”, sino en la comprensión de un determinado medio de comunicación como la convergencia tanto de desarrollos tecnológicos contemporáneos como pasados; estos últimos ubicados en una larga trayectoria de más de dos siglos.

Así, los diferentes mundos sociales que intervienen en la conformación de una técnica y su uso se presentan enseguida con sus correspondientes vaivenes; tal exposición se acompaña de algunos ejemplos ilustrativos.





## El encuentro de los mundos sociales, una genealogía compleja alrededor de la innovación técnica y sus usos

El estudio del desarrollo de los medios de comunicación, desde una perspectiva crítica, requiere hacer a un lado las propuestas de historiadores que tienden a estructurar un cuadro armonioso de la genealogía de un invento y su uso. Como bien señala Patrice Flichy, “un nuevo medio no sale nunca con todas sus armas del fértil cerebro del inventor” (1993: 12). La investigación detallada que hace este autor sobre la historia de los inventos permite descubrir una situación menos consensual. Una innovación es fruto de numerosas investigaciones y, muchas veces, de violentas controversias, mismas que engloban debates técnicos alrededor de diferentes paradigmas, disputas sobre el uso social, cuestionamientos sobre su colocación en el mercado, razonamientos políticos, posturas ideológicas (Flichy, 1980, 1991, 1993, 1995, 1997, 2001, 2003a, 2003b, 2008). Tales polémicas constituyen una base importante en la conformación del *marco socio-técnico* propuesto por este pensador francés, de ahí el interés de desarrollarlas enseguida.

### Los debates técnicos

La negación del debate técnico, arriba evocada, entorpece además la comprensión del desarrollo tecnológico basado en la comunicación, con los acuerdos y conflictos que ésta envuelve. Si bien la actividad investigadora es practicada hasta principios del siglo XIX por sabios solitarios, las innovaciones que nos ocupan son el resultado del trabajo de pequeños equipos conformados en los albores decimonónicos, mismos que, pasado el tiempo, se integrarán en centros de investigación más amplios. Específicamente, “los años de la década de 1870 corresponden, pues, a una transformación en la investigación” (Flichy, 1993: 81). En el siglo XX, la colaboración se hace más compleja.

La investigación y el desarrollo se realizan por grandes firmas, las únicas que pueden financiar laboratorios de investigación de varios millares de efectivos y desplegar una estrategia de lanzamiento al mercado en masa. [...] Ciertamente los investigadores individuales no han desaparecido pero, o intervienen en campos de menor importancia, o su éxito requiere que el invento sea adquirido por una gran firma (Flichy, 1993: 157).

Por ejemplo, gracias a los descubrimientos sobre la propagación y el almacenamiento de la electricidad que se tienen en los años treinta del siglo XVIII, en la segunda



mitad del mismo aparecen varios antecedentes de lo que más tarde sería el telégrafo eléctrico; no obstante, tales instrumentos resultan muy rudimentarios en ese momento para ofrecer un servicio regular. Debido a lo anterior, el experimento de telegrafía eléctrica realizado por el español Bethencourt en 1787 será abandonado para desarrollar, junto con Bréguet, un telégrafo óptico que competirá con el de los hermanos Chappe. Esta segunda opción se pondrá en práctica y responderá a las necesidades de comunicación a distancia (principalmente del Estado) durante varias décadas. No es hasta el segundo tercio del siglo XIX que se pasa del telégrafo óptico al eléctrico (Flichy, 1993). Así, el debate y la aplicación de la telegrafía van de la propuesta eléctrica a la óptica y viceversa.

El teléfono es otro de los medios que se desarrollan entre diversos intercambios técnicos, incluso indirectos. Como lo muestra Patrice Flichy (1993), el físico inglés Robert Hooke estudia en 1667 la transmisión del sonido por un hilo tirante. En 1796, el alemán Hunt redacta un tratado sobre “el uso de un tubo parlante en telegrafía”, al cual denominará teléfono. En 1854, en Francia, Charles Bourseul escribe a la Academia de Ciencias, a través del semanario *L'Illustration*: “me he preguntado si la propia palabra no podría ser transmitida mediante la electricidad” (Flichy, 1993: 113) y describe el flujo de las vibraciones sonoras mediante ésta. En 1861, Philippe Reis presenta a la Sociedad de Físicos de Frankfurt un aparato calificado de “teléfono musical” que también podía transmitir la palabra (Flichy, 1993: 113). Alexander Graham Bell y Elisha Gray, por separado, “depositan su solicitud de patente el mismo día, 14 de febrero de 1876, en la misma ciudad, Washington” (Hounshell, 1983, en Flichy, 1993: 112). Algunos contemporáneos de Thomas Alva Edison, por su parte, afirman que en 1875 él ya había imaginado un sistema análogo (Jehl, 1937, en Flichy, 1993).

Con la ayuda de las aportaciones de David Hounshell (1983, en Flichy, 1993) se constata que existe una filiación entre estos inventores, una movilización de conocimientos científicos. Los trabajos de Bourseul son conocidos en Alemania a través de un artículo publicado el 28 de diciembre de 1854 en “Didaskalia”, suplemento del *Frankfurter Journal*. Por su parte, Gray, Bell y Edison conocen el invento de Reis, tanto a través de la traducción de su artículo como por una copia del aparato mismo que fue llevada a Estados Unidos. En la exposición que Bell hace ante la Academia Americana de Artes y Ciencias, tres meses después de haber solicitado su patente, cita una treintena de artículos de publicaciones estadounidenses, inglesas y francesas que tratan de “los efectos acústicos de los procesos magnéticos” (Bell, 1877, en Flichy, 1993: 114). El debate sobre quién inventó el teléfono puede ser infinito, concluye Flichy (1991, 1993), pero es necesario señalar –agrega– que el invento queda acabado hasta que se produce un objeto fiable, que funciona en ta-



maño real y que puede ser reproducido. Más tarde, la telefonía entrará nuevamente a debate en lo que a la conmutación concierne.

En el campo de la televisión y la informática, Patrice Flichy (1991, 1993) observa que las primeras tentativas fueron realizadas con técnicas electromecánicas y que el paradigma electrónico se impone con dificultad, aunque modifica significativamente las características externas de estos sistemas de comunicación.

Los primeros prototipos de la televisión, señala Flichy (1991, 1993), empiezan a aparecer entre la segunda y tercera década del siglo XX, aunque desde los inicios de este último se registran numerosas patentes. Por un lado, “se explora la imagen línea por línea, utilizando un disco de Nipkow para hacer atravesar la luz que cae sobre una célula fotoeléctrica y producir una corriente eléctrica variable. La transmisión se hace por radio; en la recepción se recrea la imagen mediante un mecanismo inverso al de la emisión. Este procedimiento se llama “sistema mecánico” (Flichy, 1993: 187). Por otro lado, se sugiere crear un sistema de televisión barriendo la imagen con un haz de electrones y se realiza un receptor bajo el mismo principio. Con esto, afirma Flichy (1991, 1993), se tienen dos paradigmas de televisión en la primera década del siglo pasado, pero la televisión mecánica será la primera en operar; alrededor de 1925 se hacen las primeras demostraciones públicas en Estados Unidos e Inglaterra. En este contexto, a finales de esos años veinte, “los defensores de la solución electrónica son unos pocos, la televisión mecánica se está imponiendo” (Flichy, 1993: 189). En lo subsiguiente, las investigaciones para el desarrollo de la televisión continúan, tanto en la versión mecánica –sistema compartido hasta 1929 por los principales fabricantes– como en la electromecánica y la electrónica. En tal marco, esta última terminará por imponerse.

La informática nace también en medio de dudas sobre la definición del paradigma en el que se desarrollará. En el siglo XX,

Vannevar Bush construye en el MIT, en los años treinta, una máquina cuyos principios consisten en encontrar dispositivos naturales o artificiales cuyas variaciones sean análogas a las que se quiere calcular. Este principio de analogía, que constituye un método original de cálculo, no dará lugar a otros progresos. Por el contrario, serán las máquinas numéricas, de la estirpe de los aparatos mecánicos de Pascal y Leibniz, las que darán nacimiento al ordenador. Dos paradigmas de calculadores numéricos se opondrán entre 1930 y 1950: los calculadores electromecánicos y los calculadores electrónicos (Flichy, 1993: 193).

No obstante, estos calculadores todavía no son ordenadores. Precisamente, a finales de los años cuarenta, estas máquinas evolucionan gracias a la confrontación del calculador electrónico de Mauchly y Ecker frente a la investigación matemática



y lógica de Neumann, esto alrededor de un debate sobre los correspondientes créditos. Neumann sintetiza los principios de la informática, en 1945, en un texto denominado *First Draft of a Report on the EDVAC Contract* (Randell, 1973, en Flichy, 1991, 1993). Este ordenador se distingue de las grandes máquinas que lo preceden porque ya no se trata sólo de hacer cálculos; por un lado, éste procesa la información con la ayuda de algoritmos universales previamente grabados y, por otro, está dotado de una unidad de control interna. “Las teorías formalizadas por Neumann están mucho más adaptadas a una máquina electrónica que a una electromecánica. El ordenador sólo podía ser, por consiguiente, electrónico” (Flichy, 1993: 196).

Por otro lado, el análisis de Patrice Flichy (1991, 1993) alrededor de la aparición del paradigma digital en las telecomunicaciones, lo lleva a estudiar tanto la innovación difundida como la fracasada. En este sentido, expone cómo la *guía de ondas* (dispositivo que permite transmitir ondas a través de un tubo de cobre hueco) inicia con los trabajos de finales del siglo XIX del físico inglés Lord Rayleigh, continúa en Estados Unidos con Marconi en los albores del siglo XX —quien profundizará al respecto hasta 1930— y es expuesta años más tarde, en este último país, por dos equipos de trabajo que no se conocían entre sí: el de George Southworth, de los laboratorios Bell, y el de Wilmer Barrow, del Massachusetts Institute of Technology (MIT), quienes deciden cooperar. Así, entre vaivenes técnicos y económicos, en los años cuarenta, desde los laboratorios Bell, “se pasa de la guía de cobre macizo a la guía helicoidal por bobinado de hilo de cobre con unión de rótula, [...] se realizan progresos en la producción de ondas de frecuencias muy elevadas” (Flichy, 1993: 179). Si bien se instalan líneas experimentales en Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Japón y Francia, la propuesta no se concreta. Como se puede observar, la guía de ondas es desarrollada en los grandes laboratorios del mundo; sin embargo, la técnica ha desaparecido de la memoria colectiva. Al respecto, se señala:

[...] la razón del fracaso de la guía de ondas es sencilla, otro paradigma se ha impuesto en el dominio de la transmisión: la *fibra óptica*. Así, la competición entre los paradigmas no se produce únicamente por sustitución del antiguo por el nuevo, sino también por oposición entre dos paradigmas alternativos. [...] La diferencia del coste entre las dos técnicas será tal que los explotadores de redes escogerán la fibra óptica. [...] las dos tecnologías [...] ofrecen resultados parecidos a nivel de capacidad de transporte de información y alcance (Flichy, 1993: 180).

La fibra óptica, por su parte, presenta varias peculiaridades: La idea de utilizar la luz para transportar la información tiene su origen con Graham Bell, en 1880, con el “fotófono” (Mins, 1981-1982, en Flichy, 1993: 181); ochenta años después, se inventa el láser (Light Amplification by Stimulated Emission of Radiation). Sin embargo,



ambas propuestas chocan con las mismas dificultades: la comunicación mediante la luz debe ser guiada y no se tiene el dispositivo para hacerlo. Es hacia 1970 que se realiza un progreso decisivo, las fibras ópticas de vidrio, es decir, en sílice, disponen de una combinación técnica apropiada: “el arseniuro de galio para emitir luz en el infrarrojo, el silicio para detectarla y la sílice para transportarla” (Flichy, 1993: 182). A partir de ese momento los progresos son muy rápidos, en comparación con el desarrollo de la guía de ondas, en seis años las maquetas de laboratorio se concretan en un primer enlace experimental y, en cuatro, se pasa de la experimentación al primer enlace operativo; mismo que se lleva a cabo en 1980 entre las centrales parisinas Tuileries y Philippe-Auguste. Aunado a lo anterior, la fibra óptica utiliza una materia prima muy barata: la arena; y la guía de ondas una muy costosa: el cobre (Flichy, 1991).

Así, en el campo de la comunicación a distancia mediante la electricidad y más tarde mediante la electrónica, los intercambios entre científicos, aún en conflicto, desempeñan un papel importante; el progreso técnico es resultado de la confrontación entre colegas y de la incorporación de distintos descubrimientos. “Se requiere la aportación de numerosos investigadores para que lo realizable se derive de las diferentes hipótesis posibles, para que se combine el conjunto de los microinventos previos” (Flichy, 1993: 12).

### **Los debates políticos o el rol del Estado en el desarrollo de las tecnologías de la comunicación**

Como se observa en el apartado anterior con el ejemplo de la fibra óptica frente a la guía de ondas, el factor económico también forma parte de los elementos que entran en debate, primero, alrededor del desarrollo de una innovación y, después, de su uso. En este contexto, tanto el Estado como los capitales de la industria privada juegan un rol en diferentes momentos de la historia de una u otra tecnología, tanto para impulsarla como para suspenderla o incluso detenerla. En *Una historia de la comunicación moderna. Espacio público y vida privada*, Patrice Flichy (1991, 1993) muestra de manera fundamentada cómo el periodo de 1790 a 1970, además de ser testigo del nacimiento de la electricidad, del concepto de red y de la grabación de la imagen, “también es el de la controversia entre la comunicación de Estado y comunicación de mercado” (Flichy, 1993: 14). Así, en este apartado se aborda el papel del poder público y, en el siguiente, el del privado.

La comunicación del Estado tiene uno de sus momentos clave en el desarrollo del telégrafo. En la época de la Revolución Industrial, en la Inglaterra del siglo XVIII, la distinción entre la ciencia y la técnica todavía no se había establecido; los sabios del



siglo XVIII y principios del XIX no ignoran las preocupaciones técnicas y los técnicos se interesan ampliamente por las publicaciones científicas. “Esta relación íntima de la ciencia con la técnica toma un carácter particular en Francia con la aparición del ingeniero de Estado” (Flichy, 1993: 17). En este marco, el telégrafo óptico, que se conoce y se ha experimentado desde finales del siglo XVII, permanece en pausa durante un siglo a falta de una estructura social apropiada que se interese en la comunicación a distancia y apoye la construcción de una red permanente. Hay que esperar a la Revolución francesa para que, con la creación del Estado moderno, haya un agente social dispuesto a encargarse del establecimiento de infraestructuras permanentes (Flichy, 1991, 1993).

Precisamente, a principios de la Revolución, en 1790, el joven físico Claude Chappe define un proyecto técnico: “poner al Gobierno en condiciones de transmitir sus órdenes a una gran distancia en el menor tiempo posible” (1840, en Flichy, 1993: 20-21). Para ello experimenta con la electricidad, el sonido y la óptica; esta última es la que se revelará prometedora. En este contexto, Chappe se da cuenta de que para desarrollar su sistema de transmisión de información debe obtener la ayuda de la Asamblea Nacional, por lo que en la petición que presenta a la Asamblea Legislativa en 1792 define su propuesta como “un medio seguro para establecer una correspondencia que permita al cuerpo legislativo hacer llegar sus órdenes hasta nuestras fronteras y recibir la respuesta en el curso de una sesión” (Gerspach, 1860, en Flichy, 1993: 21). El 31 de agosto de 1794, ya instalada la primera línea telegráfica, la Convención verifica la utilización concebida por Chappe: gobernar en “tiempo real” (Flichy, 1991, 1993).

A finales del siglo XVIII, el uso del telégrafo fuera del campo militar es restringido; si bien en 1799 Chappe propone utilizarlo para transmitir las paridades de las monedas y anunciar la llegada de los barcos a los puertos, su invitación no tiene éxito. Al respecto, algunos historiadores ven en ello el rechazo del Estado a abrir sus redes de comunicación al ámbito privado, pero Flichy (1991, 1993) hace notar que, además de la reducción del presupuesto de los servicios telegráficos que impide ampliar la red en dirección de los puertos, hay que tomar en cuenta la insuficiente demanda de transmisión rápida de información industrial de la época. Los usos del telégrafo durante la Revolución y el Imperio son esencialmente militares y, durante la Restauración, más bien policíacos. De ahí que Abraham Chappe lo describa como “un elemento de poder y de orden” (1832, citado en Flichy, 1993: 35). Más adelante, los inventores del telégrafo eléctrico que desean posicionar su propuesta seguirán el ejemplo de Chappe, se dirigen al Estado (Flichy, 1993: 60).

Otra innovación que se beneficia de la promoción del Estado francés es el daguerrotipo. “El 3 de julio de 1839, la Cámara de Diputados vota una ley que autoriza al Estado a adquirir el procedimiento de Daguerre y Niepce para la reali-



zación de fotografías” (Flichy, 1993: 87). De acuerdo con Flichy, esta vez no se trata de hacer un monopolio del Estado, pues el Ministro del interior argumenta que se quiere “poner a la sociedad en posesión del descubrimiento del cual pide disfrutar en interés general” (1839, en Flichy, 1993: 87-88). La excepción de hacer de una propiedad industrial un bien colectivo tiene efectos en otros inventores de la fotografía; el inglés Talbot, por ejemplo, no logra hacer respetar sus derechos en Francia y, en su país, sus patentes caducan. Mientras tanto, la difusión del daguerrotipo es muy rápida: siete años después de las publicaciones de Daguerre, las ventas en París serán de 2,000 aparatos y 500,000 placas. La falta de patentes parece permitir una amplia difusión de la innovación (Flichy, 1991, 1993).

Más tarde, en los años setenta del siglo XX, con respecto del auge de la grabación de la imagen, el Estado francés no participa en el mismo tenor. Los llamados medios audiovisuales que, de acuerdo con Gourevitch, designan en los años treinta la utilización pedagógica de los medios auditivos y/o visuales en Estados Unidos y luego en Europa (1974, en Flichy, 1980), agrupan a finales de los años sesenta las “nuevas” tecnologías que empiezan a desarrollarse. Éstas incluyen el formato cinematográfico de película de 8 mm (mejor conocido como *Super-8*), las cámaras de video amateur, los reproductores de video y casetes audiovisuales, el videodisco, la televisión por cable y los mismos satélites de teledifusión. En este contexto se habla de una revolución del audiovisual que, definitivamente, no tuvo lugar. Así, en el marco del *Salon International: Audiovisuel et Communication* de 1977, los industriales explican la frustración de desarrollo de este mercado “debido a una actitud de los poderes públicos que rechazan disminuir los impuestos sobre el material; lo que bloquea la utilización del audiovisual en la educación y el desarrollo de la televisión por cable” (Flichy, 1980: 9). Se acusa al poder público de no desarrollar una política audiovisual conforme a su discurso.

La situación es diferente al otro lado del Atlántico. En *Lo imaginario de Internet*, Patrice Flichy (2001, 2003b) muestra cómo, de 1970 a la víspera del nuevo milenio, el gobierno de Estados Unidos toma un rol sobresaliente en el desarrollo y, sobre todo, en la promoción de las tecnologías de la información y de la comunicación. Con base en el papel que el Estado federal juega en la construcción de una red de autopistas de asfalto para cubrir todo el país en las dos décadas anteriores, a partir de los años setenta, sus subvenciones son solicitadas esta vez para facilitar el intercambio de la información y de las ideas; esto a través de la metáfora de las “autopistas electrónicas” (Smith, 1970; Branscomb, 1982 y Gore, 1990, 1993, en Flichy, 2003b: 26-33). A partir de un discurso compartido por los empresarios, los medios de comunicación, la sociedad civil y el mismo Estado, el mundo político toma en sus manos el proyecto.



Como muestra de lo anterior, el reporte *Grand Challenges: High-Performance Computing and Communications*, definido por la Office of Science and Technology Policy de la Casa Blanca prevé, en 1991, el desarrollo de la *National Research and Education Network* (NREN). Al mismo tiempo, el Senado, por iniciativa del senador demócrata Al Gore, prepara un proyecto de ley que sería votado y después firmado el mismo año por el presidente George Bush. Así, *La High Performance Computing Act* “pondría en manos de los investigadores y de los educadores americanos los ordenadores y recursos informáticos que necesitan; además demostraría cómo la informática de punta, redes rapidísimas de gran capacidad y bases de datos, pueden mejorar la infraestructura nacional y de información, además de hacer posible su utilización por todos los americanos” (1991, en Flichy, 2003b: 28). En concreto, observa Flichy (2001, 2003b), esta ley apunta a preparar una infraestructura nacional de la información para toda la sociedad.

En 1992, el discurso sobre la autopistas de la información se alimenta del mundo de la investigación y la enseñanza, de las reflexiones políticas o económicas de los *think tanks* y de los proyectos políticos federales y estatales; durante la campaña electoral de Bill Clinton a la presidencia y Al Gore a la vicepresidencia, éste será un elemento central (Flichy, 2001, 2003b). Para que este programa no quedara en un mero eslogan de campaña, desde su llegada a la Casa Blanca, en 1993, Clinton y Gore lanzan el grupo de trabajo *Information Infrastructure Task Force*.

En este contexto, y con algunos cambios en los planes, los portavoces del mundo industrial dan a conocer su posición; asumen la construcción y la comercialización de las vías de la información y definen el papel del Estado:

El Estado deberá desempeñar el papel de impulsor; definiendo un marco legislativo y fomentando la investigación, pero también utilizando él mismo las tecnologías. El gobierno tiene que intervenir menos sobre la oferta que sobre la demanda, dando además un buen ejemplo. [...] Por otro lado, en un clima político donde la desreglamentación era una orientación central, la administración deseaba que hubiese competencia en unas redes locales monopolísticas (Flichy, 2003b: 35).

Después de diversos encuentros y desencuentros entre los empresarios y el Estado, este último busca concretar una alianza a través de cinco principios: “fomentar las inversiones privadas, promover la competencia, un marco reglamentario flexible, un acceso abierto y un servicio universal” (Gore, 1994, en Flichy, 2003b: 43). Tales principios, con excepción del acceso universal, legitiman más la política liberal de las administraciones republicanas precedentes que la de la demócrata. Flichy (2001, 2003b) observa que, finalmente, el proyecto norteamericano de las autopistas de





la información no desemboca en un programa nacional de envergadura pero logra movilizar numerosos actores.

Esto último se establece no sólo a nivel nacional en los Estados Unidos de América sino también internacional; en este sentido, uno de los aspectos que va a permear en el ámbito global es el de la desreglamentación.<sup>1</sup>

## Los debates económicos

Como se puede observar, las fronteras entre el poder del Estado y el de los capitales privados no siempre están netamente definidas, lo que los hace aparecer en escena a veces en complemento y otras en confrontación. En este apartado se busca ofrecer más elementos para sostener tal postura.

El análisis histórico multidimensional que lleva a cabo Patrice Flichy desde sus primeros trabajos implica necesariamente observar el debate económico que se gesta alrededor de una innovación. ¿Es la subvención del Estado o el capital privado lo que ha sostenido el desarrollo de una determinada técnica? ¿Cómo colocarla en el mercado? ¿Cómo hacer que el usuario pague? ¿Las inversiones se recuperan al vender la máquina de comunicar, mediante un abono o a través de la publicidad? Como se verá enseguida, las respuestas a estas preguntas son, pues, diversas.

Si bien el contexto sociohistórico de finales del siglo XVIII ofrece a los hermanos Chappe como única opción para desarrollar el telégrafo óptico, dirigirse al Estado francés, habrá quienes piensen en otras posibilidades. Los británicos William F. Cooke y Charles Wheatstone tratarán de encontrar un uso comercial a su telégrafo eléctrico, contactan a inversores potenciales y, aunque su sistema no es el más logrado, son los primeros en registrar una patente en 1837. “En tanto que Chappe se inscribía en la naciente tradición de los ingenieros de Estado, Cooke es uno de los primeros empresarios schumpeterianos” (Flichy, 1993: 61).

En Estados Unidos, Samuel F. B. Morse busca en un primer momento el apoyo del Estado federal para echar a andar su telégrafo eléctrico. Después de largas discusiones, el Congreso aporta el capital para una primera línea entre Washington y Baltimore en 1844, pero su incapacidad financiera lo lleva a venderla a una compañía privada. A partir de ese momento, “el crecimiento será extraordinariamente rápido” (Flichy, 1993: 62).

<sup>1</sup> Para profundizar al respecto, véase Mattelart, Armand (2002). *Historia de la sociedad de la información*. Barcelona: Paidós Ibérica.



En Francia, por su parte, en la década de 1840 hay una doble evolución: se pasa del telégrafo óptico al eléctrico y se da la abolición del monopolio del Estado al respecto; esto en medio de sus respectivas controversias. En cuanto al primer aspecto, un largo debate iniciado en 1842 sobre las técnicas del telégrafo, en la Cámara de Diputados, lleva a crear en 1844 una comisión para investigar sobre el telégrafo eléctrico; las evidencias de que éste había adquirido gran importancia en Inglaterra, Estados Unidos y Alemania llevan a Francia a construir una línea experimental el mismo año (Flichy, 1991, 1993). La ruptura del monopolio deviene más compleja. El inicio de la telegrafía eléctrica no impide al Estado aferrarse a la exclusividad del uso de este medio de comunicación; precisamente, en julio de 1847, el ministro del interior declara: "la telegrafía debe ser un instrumento político y no un instrumento comercial" (Flichy, 1993: 65). Si bien con el cambio de técnica los usos se amplían, la contradicción entre las potencialidades del medio y la concepción de una telecomunicación exclusivamente estatal se acentúa. Después de continuos debates en la Asamblea, finalmente el 1º de marzo de 1850 el Gobierno presenta un proyecto de ley sobre la correspondencia telegráfica privada (Flichy, 1991, 1993).

Más tarde, una de las máquinas de comunicar que se desarrollan en medio de controversias técnicas, de uso y económicas es la radio. La paternidad del invento se otorga, según la nacionalidad del autor de las distintas historiografías, a Hertz, a Popov, a Marconi, a Branly o a Lodge; las evidencias muestran, no obstante, que "la radio se desarrolla paralelamente en varios países y asocia los descubrimientos de numerosos inventores" (Flichy, 1993: 132). En lo que concierne a su utilización, ésta se da en pasos difíciles de un campo a otro; de lo militar a la telecomunicación marítima, de la información comercial al entretenimiento. En cuanto al aspecto económico, una vez que se pasa de la "telegrafía sin hilos" al *broadcast*, este medio se concreta como uno de los pilares de la cultura de masas; sobre todo en el primer cuarto del siglo XX hay un crecimiento acelerado de la radio en Estados Unidos gracias a los radioaficionados (Flichy, 1980, 1991, 1993).

En este contexto, es necesario construir un uso comercial para la radio; las propuestas son diversas. En 1920, el estadounidense de origen bielorruso David Sarnoff acompaña su proyecto de radiodifusión de precisiones económicas; propone que los compradores de receptores de radio se abonen al periódico *Wireless Age*, donde se publicaría no sólo la programación sino también publicidad. Por otro lado, entre las operaciones lanzadas por la Westinghouse se encuentra la idea de que sean los fabricantes de los equipos los que paguen los programas; tal financiación se convertiría en una especie de inversión comercial. Ambas soluciones se consideran inadecuadas (Flichy, 1993: 145-150). Así, desde 1922, la revista *Radio Broadcast* lanza el debate: ¿Cómo financiar la radiodifusión?



En 1925, ofrece un premio para recompensar al mejor ensayo sobre el tema. Esquemáticamente se imaginan dos principales tipos de financiación: la fiscalidad y la publicidad. Aunque el esquema “a la europea” de una tasa pública se lleva el premio, [...] este principio no se traduce en proyectos concretos (Flichy, 1993: 151).

Las compañías telefónicas tienen una visión diferente. Lloyd Espenchied, de ATT, afirma: “cada persona que quiera dirigir un mensaje al mundo o proponer una diversión debe venir y pagar como si utilizara el teléfono para dirigirse a un gran público” (en Flichy, 1993: 151). Esto respalda la idea de la financiación publicitaria. Si bien en un principio la oposición a esta postura es fuerte, después se estima que ésta debe ser resuelta por los propios industriales. Así, independientemente de los conflictos entre *Telephone Group*, dirigido por ATT, y *Radio Group*, antes RCA/Westinghouse/General Electric, entre 1926 y 1927, “los principios básicos del modelo norteamericano de radiodifusión quedan establecidos y, posteriormente, ya no cambiarán” (Flichy, 1993: 152).

En este sentido, el conjunto de medios de comunicación masiva y, más tarde, las llamadas nuevas tecnologías de la información y la comunicación —que integran a finales de los años setenta las producciones editoriales, la radio, la televisión, el cine, el disco, el video amateur y la industria electrónica, entre otras— se conciben y estudian como productos culturales con sus especificidades económicas propias; es decir, en tanto que industrias culturales. De esta manera, en *Les industries de l'imaginaire*, Patrice Flichy (1980) observa el gran poder desarrollado por los grandes trust del audiovisual, multinacionales y multimedia, y señala que estas industrias no buscan otra cosa que reforzar los medios masivos bajo una lógica esencialmente económica. Aunado a lo anterior, los modos de vida de finales del siglo XX son más receptivos a este tipo de proyectos que a uno comunitario, por ejemplo.

No obstante, años más tarde, en un contexto de polémica y desencanto por las autopistas de la información en Estados Unidos, Internet emerge fuera de un marco comercial, en una cultura de la gratuidad y del intercambio construida durante casi 20 años. Como publica la revista *Time*, “Lo que los operadores del cable o del teléfono han previsto vender, Internet lo suministra ya gratuitamente” (Elmr-Dewit, 1993, en Flichy, 2003b: 45). Asistimos aquí, como se ha visto en la historia de las técnicas de comunicación, a la sustitución de un proyecto por otro. En este marco, no obstante, un nuevo discurso económico y comercial se introduce poco a poco. Este aspecto es ampliamente desarrollado por Flichy (2001, 2003b) en *Lo imaginario de Internet*; aquí destacamos elementos clave para lograr el objetivo propuesto.

Como señala el autor eje de este trabajo, durante mucho tiempo la gratuidad de la red de redes no suscitó debate alguno; se trataba de un proyecto de investigación universitario que, de manera natural, debía ofrecer productos libremente accesi-



bles. Paralelamente, a mediados de los años noventa, otros internautas piensan que Internet es un medio más para hacer publicidad y negocios. Así, se confrontan dos visiones: la del *Copyright* y la del *Copyleft*. Pasado el tiempo, señala Flichy (2001, 2003b), se puede constatar que la publicidad y el comercio en línea no se han desarrollado de la misma manera que en los medios tradicionales; se han inventado nuevas formas congruentes con la historia y la cultura de la *web* y, al mismo tiempo, se integran nuevas perspectivas de un *marketing* más individualizado. Esto en el marco de transformaciones económicas más generales.

La novedad de Internet se debe al hecho de que este sistema de comunicación permite a la vez intercambios privados y públicos, referentes tanto a la cooperación en el trabajo como a la sociabilidad familiar y a la amistad, y que es, al mismo tiempo, un dispositivo de tiempo libre y un sistema comercial [...] Es ahí precisamente donde se encuentra su verdadera originalidad, su riqueza y la fuente de todos sus peligros (Flichy, 2003b: 237).

Flichy (2001, 2003b) señala que a diferencia de la radio-televisión, que en Estados Unidos se ha homogeneizado en torno a un modelo económico y a un formato mediático —lo que es igualmente válido para muchos países latinoamericanos incluido México—, Internet es fundamentalmente heterogéneo.

Como se puede observar, el debate económico alrededor de las máquinas de comunicar tiene amplios antecedentes y sigue vigente en el desarrollo de las más recientes innovaciones en la materia. En el fondo del problema se encuentra la confrontación de una doctrina económica liberal, que aboga por una intervención restringida del Estado en este campo, *versus* una política con un sentido social. El análisis ofrecido por Patrice Flichy brinda elementos que fortalecen la hipótesis de que si una tecnología quiere imponerse en el mercado debe responder, cada vez más, a la lógica de éste; misma que modela, en parte, sus usos. No obstante, el usuario tiene una participación más o menos activa, según sea el caso, en la definición de la utilización de una u otra máquina de comunicar; esta propuesta queda respaldada con las proposiciones del siguiente apartado.

### El debate sobre los usos sociales

En lo que respecta al uso social de las máquinas de comunicar, las propuestas de Patrice Flichy están ampliamente fundamentadas en las aportaciones de Fernand Braudel, quien propone que “Una innovación nunca tiene valor si no es en función del impulso social que la apoya y la impone” (1979: 477, en Flichy, 1993: 12-13).



Puesto que, de acuerdo con nuestro autor, el papel de estos “impulsos sociales” en el desarrollo de las tecnologías de la comunicación se ha estudiado poco, esta es una de sus principales preocupaciones (Flichy, 1980, 1991, 1993, 1997, 2001, 2003a, 2003b, 2008, 2010).

Como ya se ha dejado ver en lo expuesto arriba, después de animadas controversias entre quienes abogan por un uso exclusivamente gubernamental y quienes visualizan otro que incluya el comercial, un siglo después del invento de Chappe, queda establecido un equilibrio entre la comunicación estatal y la comunicación mercantil a través del telégrafo.

En lo que respecta al fonógrafo, que alrededor de 1877 deriva de investigaciones sobre el telégrafo y el teléfono, Thomas A. Edison piensa en su uso precisamente aunado al segundo, como una especie de mensajería de voz telefónica en un contexto profesional. Con estos objetivos, organiza sin grandes logros su comercialización. No obstante, en 1890, varias empresas de comercialización estadounidenses proponen con éxito un nuevo uso para el fonógrafo: “colocan la máquina parlante en los lugares públicos y ofrecen la posibilidad de una escucha individual de fragmentos de música por algunos centavos. [...] Un aparato de 150 dólares hace un promedio de 50 dólares de recaudación quincenal en un *drugstore*” (Flichy, 1993: 93). A pesar de que Edison considera que esto destruye la imagen del fonógrafo entre la opinión pública, tendrá que aceptar la evidencia. Más tarde, este reproductor de sonido acompaña las transformaciones de la vida privada de la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX, donde la música, principalmente interpretada en el piano, tiene gran importancia en el espacio familiar. Así, en 1890 se ofertan aparatos para el uso doméstico; en las publicidades de la época “la familia feliz embrujada por el fonógrafo es inevitable” (Gelatt, 1965, en Flichy, 1993: 101). La penetración de este aparato en los hogares es rápida, sobre todo a principios del siglo XX, no sin de dejar de competir con el piano.

Otro de los medios cuyo uso se define con fuerza desde los usuarios es el teléfono. Al respecto, Flichy señala que a partir de la década de 1860, con el telégrafo, aparecen los primeros usos de conversación en el campo financiero y comercial. “En esta línea de uso aparece la primera red telefónica construida en Boston en mayo de 1877, que enlaza a cinco banqueros. [...] Los usos del teléfono a finales del siglo XIX son esencialmente profesionales. [...] A pesar de todo, se ve aparecer, en el seno de la burguesía, los primeros elementos de una práctica privada” (Flichy, 1993: 117-119). A finales de la primera década del siglo XX, una encuesta realizada por un concesionario de Seattle deja ver que, de las llamadas realizadas, 20% son encargos a comerciantes, 20% llamadas del domicilio a la oficina, 15% invitaciones y 30% “charlas” (Flichy, 1993: 122). Si bien este último uso es considerado por el concesionario como inútil, aparece aquí el inicio de una comunicación telefónica



familiar y amistosa. La articulación entre uso profesional del teléfono y como medio de sociabilidad a distancia se desarrolla con mayor fuerza, en un primer momento, en el contexto rural. El 1907, 73% de las granjas de Iowa están conectadas al teléfono; se utiliza para hacer circular información sobre los precios o la meteorología y, sobre todo, para dar sentido a la vida comunitaria. En el censo telefónico de 1907 se lee: "La impresión de soledad e inseguridad que sentían antes las mujeres de los agricultores desaparece, nos encaminamos hacia una organización de la solidaridad en los pueblos rurales" (Fisher, 1988, en Flichy, 1993: 123). Por otro lado, en el contexto urbano, con la llegada del tranvía, la bicicleta y el teléfono, el sueño de la casa individual en un entorno bucólico se posibilita y aparecen los suburbios; sin embargo, las redes de sociabilidad quedan trastornadas, entonces el teléfono constituirá un medio para reactivarlas. "Así, tanto en las ciudades como en el campo, el teléfono es un instrumento de sociabilidad comunitaria" (Flichy, 1993: 125), uso que, entre otros, prevalece hasta nuestros días.

La aparición en escena del fonógrafo y del teléfono, así como de otros medios de comunicación, deja ver de forma clara el rol que juegan los utilizadores en la definición de sus usos. Al mismo tiempo, los actores sociales definen, en parte, si las innovaciones que llegan a sus manos corresponden al espacio público, al privado o se pueden usar entre uno y otro. En la línea que presentamos la obra de Patrice Flichy, la comunicación pública, familiar e individual es otro de los aspectos que él estudia puntualmente.

Si bien el fonógrafo se desarrolla con éxito primero en el espacio público bajo la fórmula de máquina tragamonedas, más tarde se concreta como un factor que favorece el repliegue de los integrantes de la familia en el espacio privado para compartir el tiempo de ocio; rol que al mismo tiempo cumple el piano y que, más tarde, juegan la radio, luego la televisión y después la videocasetera (Flichy, 1993); aun si esta dinámica es más compleja en la actualidad.

Por otra parte, de acuerdo con los diferentes estudios expuestos por Patrice Flichy, a finales de los años cincuenta y durante los sesenta del siglo XX, el transistor revolucionará la vida familiar. Como señala J. Ormezzano:

La radio o la televisión poco transportable, única a menudo, sólo pueden pontificar, dominar, en el sitio preferente. Señor del grupo familiar, [el receptor] atrae, se impone, subyuga con su presencia. Reúne a la familia en una unidad como antaño lo hacía el fuego. Con el transistor no solamente viene la libertad, sino también el estallido, la dispersión del grupo familiar: cada uno se lleva su transistor a su rincón (en Flichy, 1993: 214).



El transistor y, de forma secundaria, el tocadiscos, aunados al género musical denominado *rock'n'roll*, señala Flichy (1993), son los instrumentos que permitirán la escucha individual de los adolescentes norteamericanos en esa época, al tiempo que se legitiman como un grupo social autónomo.

En el mismo sentido, expone este autor, el modo de consumo individual de la música, que nació con el transistor, encontrará 20 años más tarde una nueva modalidad con el *walkman*. Este reproductor portátil de música, que aparece en Japón en 1979, conquista muy rápido el mercado, sobre todo de jóvenes, pues permite escuchar música en el exterior y también en el domicilio. De acuerdo con Marie-France Kouloumdjian, “El *walkman* se inscribe en el ‘hogar yuxtapuesto’, al permitir a los jóvenes sustraerse a la vigilancia de los adultos sin dejar de vivir con ellos; [...] ‘estar solo sabiendo que toda la familia está ahí’” (1985: 16; en Flichy, 1993: 221). Lo anterior no sin la reticencia por parte de los adultos que, aunque también son usuarios, consideran que esta máquina modifica las relaciones con sus hijos.

En este contexto, Flichy (1991, 1993) recurre a la figura de *burbuja comunicacional* para describir al usuario del *walkman* que, en la calle, está solo entre la masa y, en casa, está ahí y en el exterior al mismo tiempo. “Esta imagen es justa, a condición de observar bien que esta *burbuja* permite simultáneamente un repliegue sobre sí mismo y la gestión de ciertas interacciones sociales con las personas que uno trata” (Flichy, 1993: 222).

Como se puede observar, los usos de las máquinas de difusión de información y de comunicación móvil, que inician con la radio de transistores y continúan con el *walkman* o *discman* (reproductores de audio estéreo portátil que emplean como fuente primero el casete compacto y luego el disco compacto y *Mini Disk*), encuentran eco en la utilización que hoy en día se hace de sus nuevas versiones: los reproductores portátiles de audio digital comprimido; el teléfono celular o móvil, desde su versión simple para hacer llamadas y enviar mensajes hasta los denominados teléfonos “inteligentes” que permiten una conexión a Internet, manejo de sonido, imágenes fijas y video; las videoconsolas portátiles y las computadoras personales transportables, específicamente en sus versiones conocidas como *laptop* y *tablet*, esta última de pantalla táctil. Falta ver si, una vez comercializados, los anteojos de realidad aumentada (HMD: *Head-mounted Display*) monocular o binocular, en su última versión miniatura conocida como *Project Glass*, formarán parte de esta línea de uso.

Precisamente en este marco en el que las tecnologías digitales de la información y la comunicación se concretan como la convergencia de las telecomunicaciones, la informática y el audiovisual, los usos sociales son cada vez más heterogéneos y complejos. Las utilizaciones de las máquinas que hasta ahora hemos enumerado permanecen, sufren ligeros cambios o se transforman radicalmente. Lo anterior no



sólo en la relación hombre-máquina sino en lo que concierne a las relaciones entre los individuos, tanto a nivel personal como grupal o colectivo. Así, el estudio de estos usos sociales se hace también cada vez más complejo. No obstante, Patrice Flichy logra establecer diversas hipótesis que nos permiten acercarnos a la comprensión de estos fenómenos técnico-sociales.

En lo que concierne al uso social de Internet, debido a que durante las dos primeras décadas (1969-1989) este dispositivo técnico se desarrolla en mundos sociales específicos, como los universitarios, los contraculturales y los comunitarios, el marco de la innovación es totalmente particular: avanza al margen de una economía mercantil y, además, los inventores son los usuarios mismos. Las preocupaciones de sus creadores no se centran en “vender su técnica en el mercado sino únicamente en desarrollar un sistema capaz de responder a sus propias necesidades, en el marco de un presupuesto financiado fundamentalmente por el sector público” (Flichy, 2003b: 49). Sin embargo, señala Flichy, si bien el nacimiento de la web surge de la búsqueda de un dispositivo que hiciera circular de manera rápida la información y facilitara la comunicación entre humanos, encaminada a la cooperación en el trabajo intelectual, en el periodo de gestación se tiene menos una comunidad de usuarios que un grupo cerrado de programadores que integran, primero, Arpanet (ARPA Network), seguido de Usenet (Usenix Network) —el primero creado en la Universidad de California, por encargo del Departamento de Defensa estadounidense, y el segundo en las Universidades de Duke y de Carolina del Norte— y más adelante Cset (Computer Science Network) y Nsfnet (National Science Foundation Network) (Flichy, 2001, 2003b).

En este contexto, con respecto del “impulso” que los usuarios imprimen en una innovación para darle un determinado valor, a principios de los setenta aparece una utilización que no estaba contemplada en el proyecto inicial de Arpanet: el correo electrónico, cuyo uso se impone con éxito primero entre los programadores y luego entre todo tipo de usuarios de Internet; sus cualidades lo mantienen vigente al lado de otros servicios de intercambio de mensajes electrónicos. Paralelamente, Arpanet desarrolla la teleconferencia asistida por ordenador, que se proyecta como “la posibilidad de ejercer una inteligencia colectiva” (Turoff et al., 1976, en Flichy, 2003b: 67), y un poco después lanza los Messages Services Groups (Msg Groups). A finales de esta misma década, con la integración de Usenet, aparecen los *news groups*, conjuntos de usuarios que intercambian información o generan debates sobre distintos temas. Estos grupos de cooperación y discusión de principios de los años ochenta, pertenecientes tanto a Arpanet como a Usenet, abordan cuestiones que van desde “la informática” misma, “las ciencias y la tecnología”, hasta “el entretenimiento”. Sin embargo, en la segunda mitad de esta década, tanto el número de grupos como de temas crecerá en Usenet, la primera red que sale de la universidad;





a los asuntos ya existentes se agrega: “debates sociales y eventualmente políticos”, “tiempo libre”, “miscelánea”, “debates sobre temas controvertidos” y “alternativa” (con una postura especialmente libertaria). En 1992, los foros con más lectores son los de “humor” (25%), los de “informática” (21%) y los de “temas alternativos” –que abarcan tanto discusiones de sexo como de temas académicos– (16.5%) (Flichy, 2001, 2003b).

De acuerdo con Patrice Flichy, la virtud que caracteriza la creación y desarrollo de Internet es posible gracias a que sus creadores provienen de la universidad; así, entre las características de su organización social de referencia, identifica “el intercambio entre especialistas o personas que tienen los mismos intereses, la cooperación, una relación de iguales donde el *status* descansa en el mérito, el desarrollo en un mundo donde rige la informática al margen de la lógica de mercado” (2003b: 88-89).

Entre el fin del siglo XX y principios del XXI, Internet ha evolucionado tanto en sus usos como en su consumo. No obstante, las mismas características técnicas de este medio han permitido la coexistencia del espíritu comunitario que lo impulsa en su origen y de la inevitable lógica del mercado que rige el mundo actual. Así, expone Flichy (2010), el Internet masivo de principios de siglo se distingue de los medios que lo preceden por una cuestión esencial: los amateurs ocupan uno de los roles principales. Estos aficionados, precisa, se dividen en dos grandes figuras; los que realizan y los que aprecian, los artesanos y los conocedores. Después de recorrer detalladamente las diferentes prácticas que estos usuarios de Internet llevan a cabo apasionadamente, este pensador francés observa que el “amateurismo contemporáneo” articula tres evoluciones de la sociedad actual.

En primer lugar, considera que éste se inscribe en el individualismo, refleja la voluntad del individuo de construir su identidad, de favorecer su florecimiento, de realizar las actividades que le apasionan. Gracias a Internet, este amateur accede más fácilmente a los recursos cognitivos que necesita para concretar sus actividades, al tiempo que recibe estímulos, críticas o correcciones, sobre todo si se encuentra inserto en un trabajo colectivo; su construcción identitaria se hace en red. En segundo lugar, el empoderamiento del amateur se inscribe en un movimiento de difusión y aumento de sus conocimientos y competencias, institucionales o no; hace un gran esfuerzo de aprendizaje y formación, de manera autodidacta, en artes, medios, ciencias, técnicas, asuntos públicos, cultura popular, cuestiones prácticas, manualidades y oficios, así como contestación política. La web le permite recolectar múltiples informaciones y, sobre todo, encontrar consejos, solicitar ayuda, confrontarse a sus pares, hacerse evaluar y aprender en la práctica; además dispone de herramientas informáticas muy parecidas a las de los profesionales –como *software* para procesar textos, hacer música y editar audiovisual–, lo que le permite hacer



trabajos de buena calidad que se acercan a los de los profesionales. En tercer lugar, los amateurs constituyen una sociedad más democrática donde se considera que cada persona posee competencias que pueden asociarse a un actuar cooperativo para el bien de todos. Internet permite a estos actores acceder a una gran cantidad de datos para desarrollar un punto de vista informado y crítico al tiempo que pone en contacto a los interesados.

Aunque el análisis que desarrolla Flichy (2010) en *Le sacré de l'amateur* permite identificar una serie de usos sociales de Internet que fortalecen una identidad individual y colectiva de sus usuarios, está lejos de tomar una postura determinista. En lo que respecta a los actores sociales mismos, nos hace ver que el amateur interviene en distintas modalidades y en espacios diferentes: puede dirigirse a sus contactos en la web o a sus amigos, con los que interactúa cara a cara, lo mismo que a comunidades más amplias de intercambio y de producción colectiva o incluso al espacio público. Estos aspectos llevan a pensar en un mundo complejo donde las distintas prácticas se yuxtaponen, se hibridan y se estructuran en red. En cuanto al medio, señala, no se trata de idealizarlo; si bien a través de Internet se accede a información de calidad, a sitios de participación o a *software* libre, también se encuentra contenidos mediocres, publicaciones basadas en la mentira, propagadores de rumores desquiciados, se permite que las tesis más marginales y peligrosas se beneficien de una publicidad importante (Flichy, 2010).

Las reflexiones expuestas alrededor de Internet, desde su gestación hasta sus usos más actuales, permiten ver que este medio se concreta como el mejor ejemplo de "un equilibrio perfecto entre imaginario, técnica y usos" (Flichy, 2003b: 91). Estos tres elementos conforman la base del proceso de elaboración del *marco socio-técnico* propuesto por Flichy (1995, 1997, 2001, 2003a, 2003b, 2008), mismo que se desarrolla enseguida.

### **El proceso de elaboración del marco socio-técnico y su imaginario**

Como se ha visto hasta el momento, los encuentros de diferentes mundos sociales surgidos alrededor de una determinada innovación, si bien son presentados de manera sucesiva, están lejos de constituirse independientemente los unos de los otros. Las aportaciones de Flichy permiten afirmar, no obstante, que el imaginario —las representaciones, las utopías, los mitos, las posturas ideológicas—, construido alrededor de una técnica, una política pública, una forma de comercialización o un uso social, impulsa de manera importante, aunque no exclusiva, las acciones de los diferentes actores insertos en cada uno de estos marcos. Lo simbólico se revela, pues, como el paraguas que cubre los debates ya presentados.



En lo que concierne a los diferentes medios de información y de comunicación, su desarrollo técnico viene impulsado, en gran parte, por las utopías basadas en la idea de comunicarse a distancia, cada vez más rápido y de forma más versátil, en distintas épocas. Así, lo imaginario se concreta como la negación del espacio y el tiempo cuyos principales portavoces han sido, a lo largo de la historia, los novelistas, los periodistas y los mismos inventores, en ocasiones conjugados (1995, 1997, 2001, 2003a, 2003b, 2008).

El estudio de la interacción de los diferentes mundos sociales presentados, impulsados en parte por lo imaginario, permite a Flichy proponer diferentes etapas en la construcción de un *marco socio-técnico*. Sus tesis están basadas tanto en un abundante análisis historiográfico de las tecnologías de la información y la comunicación, entre otras, como en una detallada revisión de las propuestas teóricas y metodológicas de diferentes campos del conocimiento que han puesto su mirada en el mismo objeto de estudio o en aspectos que se relacionan con éste: la economía, la historia de la técnica, la sociología del trabajo, la historia, la antropología, la sociología de la comunicación y la filosofía, principalmente.

En cuanto a los fundamentos del modelo de análisis de lo imaginario técnico, este autor recurre, por un lado, a Roland Barthes (1970, en Flichy, 2001, 2003b) para presentar el mito. Este último, al margen de las grandes narraciones fundadoras, es comprendido como un metalenguaje que toma como significante un signo existente y le da un significado distinto, como lo que transforma una historia particular en una representación natural. El mito se distingue del símbolo en cuanto se apoya de un hecho real, no esconde la realidad como la ideología. En cuanto a lo real, “su función es deformarlo, no hacerlo desaparecer” (Barthes, 1970: 195-202, en Flichy, 2003b: 17).

Por otro lado, Paul Ricœur (1997, en Flichy, 2001, 2003b) ofrece los elementos necesarios para tomar postura con respecto de la utopía y la ideología. De acuerdo con este filósofo, “allí donde hay seres humanos, no se puede encontrar un modo de existencia que no sea simbólico y, menos todavía, una acción que no sea simbólica” (Ricœur, 1997: 31, citado por Flichy, 2003b: 17-18); en la misma línea, la utopía y la ideología constituyen, en una relación dialéctica, los dos polos de lo imaginario social. La convicción de Ricœur, señala Flichy (2001, 2003b), es intentar curar la enfermedad de la utopía con lo que hay de sano en la ideología, su elemento de identidad, e intentar curar la rigidez de la ideología a través del elemento utópico.

Con base en lo anterior, enseguida se enumeran las diferentes etapas del proceso de elaboración del *marco socio-técnico*, de la mano con las que dan cuenta de la construcción del imaginario correspondiente.

*Los antecedentes de la innovación.* ¿Qué mundos sociales debe convocar el historiador de una innovación? La propuesta es describir las *historias paralelas* construi-



das en todos los mundos sociales concernidos, tanto los que son convocados por los innovadores como por sus sucesores, mismos que jugarán un rol esencial más tarde. La variedad de estas *historias paralelas* hace que una innovación no tenga un punto de origen único, sino que por el contrario entierre sus raíces, más o menos profundamente, en diferentes terrenos (Flichy, 2003a: 224-226).

*El objeto-maleta.* En esta etapa se da un reencuentro entre diferentes mundos sociales, pero sólo desde lo imaginario. El *objeto-maleta* se conforma, por un lado, con las propuestas de escritores y periodistas que imaginan nuevas tecnologías así como sus aplicaciones. Por otro lado, los inventores proponen los diferentes usos de su máquina con tal de convencer a los posibles patrocinadores y a la sociedad entera. Este reencuentro permite a los ingenieros descubrir posibilidades de uso que no se habían pensado. Al mismo tiempo, los usuarios escuchan acerca de una nueva técnica que, hasta ese momento, ignoraban. El *objeto-maleta* se define como una burbuja ideológica (Flichy, 2003a: 226-228).

En este momento, pensado como el proceso de gestación de una técnica determinada, la función subversiva de la utopía permite explorar la gama de posibilidades al respecto; esta es una de las fases más inventivas pero también más desordenadas, donde los proyectos son diversos, opuestos o yuxtapuestos. En el periodo del *objeto-maleta* se pueden dar encuentros entre diferentes dispositivos técnicos, entre sus creadores y sus usuarios; mismos que pueden ser pasajeros o fecundos. Se habla, entonces, de una *utopía-ruptura* (Flichy, 2001, 2003b).

Como ya se ha expuesto, la gestación del telégrafo eléctrico, que se desarrolló como una posibilidad junto con el telégrafo óptico y el teléfono mismo, aparece como un ejemplo que permite ver cómo, además de las discusiones técnicas, la cuestión de su uso hace que distintos actores se confronten. Guiados por sus representaciones y, más tarde, por sus distintas ideologías, los inventores, los representantes del Estado y los industriales se enfrentarán para definir el funcionamiento primero del telégrafo óptico y después del eléctrico.

A la *utopía-ruptura* sigue un momento en el que, de entre los dispositivos existentes, esbozos o proyectos, se constituye una verdadera opción; el modelo pasa de ser una tendencia hacia un ideal, a ser un esquema formalizado de una técnica por realizar. Sin embargo, al final de esta fase hay una bifurcación. Por un lado, la opción evoluciona y se encarna en una maqueta o experimento técnico (fácil de realizar en la informática; por ejemplo, con la escritura de un *software*), se habla entonces de una *utopía-proyecto*, especificidad de la *utopía técnica*. Por el otro, hay un rechazo a enfrentar la realidad técnica, una huida que convierte la utopía en *fantasmagoría* (Flichy, 2001, 2003b).

Muchas propuestas de máquinas de comunicar que quedan en esta fase son presentadas en *Una historia de la comunicación moderna. Espacio público y vida privada*



de Patrice Flichy (1991, 1993). Innumerables bocetos que, si bien se concretaron en solicitudes de patentes, quedaron sin experimentar. Por otro lado, *la utopía-proyecto* se encarna en los muchos prototipos de telégrafo, teléfono y televisión, entre otros, que anteceden los proyectos correspondientes difundidos. La guía de ondas, por su parte, también ilustra esta fase.

*El objeto-frontera.* En el proceso de elaboración del *objeto-frontera* que debe tener como referencia diferentes mundos sociales, ciertos individuos juegan un rol importante de mediación. Tales mediadores, armados con conocimientos suficientes respecto de los mundos sociales concernidos, buscan encontrar una solución aceptable para cada uno. Gracias a estas mediaciones, el *marco socio-técnico* se solidifica y se asiste al *cierre socio-técnico* (Flichy, 2003a: 228-229); sobre el que se abunda más adelante.

Así, cuando el creador de utopías pasa a ser experimentador, confronta tanto a la técnica como a otros actores sociales que poseen una visión distinta de esa técnica en gestación. En este momento, si el utopista quiere evitar que su experimento fracase, debe hacer de su propuesta técnica un *objeto-frontera*; es decir, elaborar un compromiso relativamente flexible que permita asociar diferentes mundos sociales y, al mismo tiempo, suficientemente rígido para que funcione, lo opuesto al *objeto-maleta* inicial. La técnica se presenta como la base de un nuevo funcionamiento social. Aquí, el discurso utópico se reconstruye y reivindica el experimento realizado. Con miras a lograr el objetivo propuesto, se hace una amplia difusión de la nueva tecnología y los logros se transforman en mito, lo que permite pasar de la *utopía* a la *ideología*. Sin embargo, cuando en este contexto se encubren aspectos de la realidad para promover la técnica, se habla de una *ideología-máscara* (Flichy, 2001, 2003b).

En este sentido, el auge de los medios audiovisuales de principios de los años setenta tiene como base la ideología de un proyecto político que asignaba una función específica a tales tecnologías (Flichy, 1980); utopías técnicas y sociales se mezclan para celebrar la televisión de la abundancia (Flichy, 1991, 1993) y, paralelamente, las autopistas de la información. Sin embargo, señala más tarde (2001, 2003b), aunque esta última utopía técnica logra movilizar a diferentes actores que comparten una misma visión del futuro, pues “pensaban que una sociedad muy informatizada es superior a una que lo es menos” (Flichy, 2003b: 41), los discursos tienen una función de ilusión que encubre la realidad; se desarrolla, entonces, una *ideología-máscara*.

*La estabilidad del marco socio-técnico.* En el seno del nuevo *marco socio-técnico*, la innovación, en tanto que *objeto-frontera*, continúa desarrollándose. No obstante, la incertidumbre es más débil; los usuarios se apropian y reapropian del nuevo objeto (Flichy, 2003a: 230).



En este momento, la *ideología* permite legitimar el nuevo sistema técnico; mismo que se hace cada vez más rígido y abandona las soluciones alternativas. Se asiste entonces a lo que los historiadores llaman un “bloqueo o cierre técnico”. En este momento se desarrolla una *ideología-legitimante*, misma que tiene la función positiva de movilizar a los actores, tanto los productores como los usuarios de la misma; se puede hablar también de una *ideología-movilización* (Flichy, 2001, 2003b).

Caso curioso, el proyecto de las autopistas de la información, basado en una gran red nacional de fibra óptica en Estados Unidos, aun cuando no se ha concretado, se convierte en una ideología legitimante, pues se sigue hablando y creyendo en el mismo.

Como queda expuesto, “la elección técnica depende del recorrido de un largo sendero cuyo origen son los sueños y las utopías; mismos que no son exclusivos de los inventores, sino que emanan de grupos sociales mucho más amplios que desarrollan diferentes representaciones de una innovación” (Flichy, 2003a: 179). Así, en el punto de partida del *marco socio-técnico*, propuesto por Patrice Flichy para estudiar las tecnologías y sus usos sociales, se encuentra toda una serie de imaginarios técnicos que hay que tomar en cuenta, no como matrices iniciales de una novedad técnica sino como una de las fuentes que se movilizan por los actores para construir un marco de referencia al estilo de Erving Goffman (1991, en Flichy, 1995, 2003a, 2008).

### **De un marco socio-técnico a un marco de uso**

Esta última noción de marco de referencia, propuesta por Flichy (1995, 1997, 2003a, 2008), es común a diferentes actores, pero no necesariamente único; en tanto que marco-frontera tiene especificidades para cada uno de los utilizadores de una técnica. Éste puede subdividirse en dos marcos distintos pero articulados el uno con el otro: el marco de funcionamiento y el marco de uso; sus lazos son análogos a los que unen el significado con el significante en semiología, agrega este autor.

Por un lado, el marco de funcionamiento define un conjunto de saberes y prácticas (*savoir-faire*) que son movilizados o movilizables alrededor de la actividad técnica (Flichy, 2003b: 124). Conciene al *qué-se-puede-hacer-con* determinado artefacto, técnicamente hablando. Por otro lado, el marco de uso, además de la actividad de los usuarios, es una noción que remite también al valor de uso de los economistas (Flichy, 2003a: 126); es decir, *qué-aplicaciones-puede-tener* tal o cual innovación en las tareas cotidianas de diversa índole. Así, funcionamiento y uso constituyen las dos fases de una misma realidad. En esta línea, Patrice Flichy (1995, 1997, 2003a, 2008) denomina *marco socio-técnico* a la unión del marco de funcionamiento y del marco



de uso, no sin dejar de señalar que sus relaciones no están determinadas, pues se construyen con el paso del tiempo. Se puede afirmar que el marco de referencia permite hacer que el marco de funcionamiento y el marco de uso se reencuentren para integrar el *marco socio-técnico*.

Así, fundamentado en algunos elementos teóricos de las perspectivas etno-metodológica e interaccionista, Flichy propone establecer las bases de una nueva perspectiva de la técnica y sus usos. En un primer momento, este autor especifica cuatro objetivos a tener en cuenta a la hora de estudiar un *marco socio-técnico*:

1. Integrar en un mismo análisis técnica y sociedad, sin elegir un término en detrimento del otro. No se trata sólo de articular dos polos: técnica y sociedad, sino de ver cómo interfieren numerosos mundos sociales, el de los ingenieros, el de los explotadores de servicios, el de los reparadores, el de los comerciantes, el de los usuarios, etcétera (Flichy, 2003a: 121); aquellos que aparecen en los debates arriba presentados.
2. La técnica, en su concepción como en sus usos, debe estar en el centro del análisis. No podemos contentarnos con analizar sólo un término ni, sobre todo, estudiar inventores y consumidores independientemente de la actividad técnica que desarrollan (Flichy, 2003a: 121).
3. La investigación no debe tratar sobre el hecho técnico, sino sobre la acción técnica, las intenciones, los proyectos, las deliberaciones que preceden la acción, el desarrollo de la acción misma y, sobre todo, sobre la interacción de los diferentes actores, entre ellos mismos y entre ellos y el objeto técnico (Flichy, 2003a: 122).
4. Estas interacciones no son posibles a menos que se establezca una cierta estabilidad, tanto en las relaciones entre actores como en sus relaciones con el objeto técnico y su funcionamiento mismo. Falta, entonces, ser capaces de dar cuenta de fenómenos de previsibilidad relativa al acto técnico (Flichy, 2003a: 122).

En la misma línea, con base en todos los antecedentes expuestos, Flichy (2008) propone extraer los principios para la investigación de los usos de los objetos técnicos, de manera general, y para el estudio de las tecnologías de la información y de la comunicación, de manera específica:

1. El uso de una técnica tiene múltiples dimensiones; interpelan tanto a la interfaz con la máquina, a las representaciones sociales de la técnica, a su posicionamiento en el espacio y el tiempo de la vida cotidiana, a las reglas de uso, a las prácticas sociales en que la tecnología está empotrada, así como a los recursos movilizados por los utilizadores. [...]



2. Puesto que no se puede estudiar el uso independientemente de la técnica, el encuentro entre el usuario y esta última no se deriva de una codificación hecha por el ingeniero. La técnica deja una gran autonomía al sujeto; ésta puede participar en su construcción identitaria y tomar lugar en un dispositivo más complejo de apropiación. [...]
3. Por último, el uso no es individual, posee una dimensión social. El usuario es miembro de un colectivo real o imaginario, coopera con otros actores del mismo proceso [...] (Flichy, 2008: 163-164).

Así, el *marco de uso* describe los diferentes tipos de actividades sociales propuestos por la técnica, indica el sentido social de determinada tecnología, tiene una dimensión cognitiva y otra simbólica. En la línea del interaccionismo simbólico, Flichy (1995, 1997, 2003a, 2008) señala que los individuos actúan con los objetos de acuerdo con el sentido que tales objetos tienen para ellos, mismo que se construye alrededor de las interacciones sociales (Blumer, 1969, en Flichy, 2008). Con base en esto último, incluso el no-usuario forma parte del marco de uso, mismo que ofrece los elementos para decidir usar o no una tecnología.

## Conclusiones

Si bien el mismo Patrice Flichy (1995, 2003a) afirma que a lo largo de sus investigaciones históricas sus reflexiones sobre la innovación han madurado, desde sus primeros trabajos se observa una labor sistematizada que ofrece los elementos necesarios para acercarse a la comprensión de las máquinas de comunicar desde una perspectiva crítica y compleja. Con una mente abierta, este pensador francés se vale de las aportaciones emanadas de distintas disciplinas y autores para enfrascarse en un diálogo que le permite ofrecer como resultado un análisis multidimensional de las tecnologías digitales de la información y la comunicación, igualmente complejas en sí mismas.

Así, la búsqueda de interlocutores para sus propuestas se lleva a cabo en diferentes disciplinas —pues lo mismo recurre a la historia, a la economía, a la filosofía, a la sociología o la antropología—, en distintos autores —de Fernand Braudel y Paul Ricoeur a Sherry Turkle, pasando tanto por Karl Marx como por Nicholas Negroponte, entre muchísimos otros—, en amplios periodos históricos de manera ilimitada y en variados espacios geográficos —Francia, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos, entre otros—. Se extrañan reflexiones específicas con respecto de otras latitudes ubicadas fuera de Europa Occidental y Norteamérica; no obstante, este espacio





puede considerarse como un campo fecundo para desarrollar los análisis pertinentes al respecto, teniendo como referencia los trabajos de Patrice Flichy.

La formulación de un *marco socio-técnico* para el estudio de las innovaciones y particularmente de las tecnologías de la información y de la comunicación —o medios digitales— se revela útil no sólo porque integra el uso y la técnica en un mismo cuadro, sino también porque pone en juego los diferentes mundos sociales que lo conciernen, los debates que se desatan al interior de éstos y entre los mismos, así como sus antecedentes. Tales reflexiones remiten al tema de las patentes y sus correspondientes debates, sobre todo técnico y económico. Así, el cuestionamiento central que Michel Chevalier pone sobre la mesa, aunque parece olvidado, sigue vigente: “¿Por qué y con qué derecho, después de toda una serie de aportaciones provenientes de diferentes espíritus inventivos, el último en llegar se atribuiría el beneficio de las labores de todos sus predecesores?” (en Flichy, 1991: 91).

Por último, las tesis de Patrice Flichy, al respaldarse en la exposición de las controversias técnicas, mercadotécnicas, gubernamentales, sociales y, por tanto, también ideológicas, niegan no sólo un determinismo tecnológico, sino también económico, político y simbólico. Esto no sólo revela el rol que han jugado los actores sociales en la definición del marco de funcionamiento y de uso de las “viejas” y “actuales” tecnologías de la información y la comunicación, también ofrece los elementos para comprender que este rol puede ser significativo en la conformación del *marco socio-técnico* de los “actuales” y “próximos nuevos” medios digitales, con miras a satisfacer las necesidades de los actores mismos, sean éstas de orden técnico, de información o de comunicación.

Como bien señala el autor eje de este trabajo, tales medios pueden ser la base tanto de una producción descentralizada de la información como de una sociedad de mucho mayor consumo.

## Referencias

- Flichy, Patrice (1980). *Les industries de l'imaginaire: pour une analyse économique des medias*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble/Institut National de l'Audiovisuel.
- Flichy, Patrice (1991). *Une histoire de la communication moderne. Espace public et vie privée*. París: La Découverte.
- Flichy, Patrice (1993). *Una historia de la comunicación moderna. Espacio público y vida privada*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Flichy, Patrice (1995, 2003a). *L'innovation technique. Récents développements en sciences sociales, vers une nouvelle théorie de l'innovation*. París: La Découverte.



- Flichy, Patrice (1997). "La question de la technique dans les recherches sur la communication". *Sociologie de la communication*, 1(1), 243-270. Disponible en <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reso\\_004357302\\_1997\\_mon\\_1\\_1\\_3841](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reso_004357302_1997_mon_1_1_3841)>.
- Flichy, Patrice (2001). *L'imaginaire d'Internet*. París: La Découverte.
- Flichy, Patrice (2003b). *Lo imaginario de Internet*. Madrid: Tecnos.
- Flichy, Patrice (2008/2). "Technique, usage et représentations". *Réseaux: Communication-Technologie-Société*, 148-149, 147-174. DOI: 10.3166/réseaux.148-149.147-174.
- Flichy, Patrice (2010). *Le sacré de l'amateur. Sociologie des passions ordinaires à l'ère numérique*. París: Seuil.
- Larramée, Alain y Vallée, Bernard (1991). *La recherche en communication, éléments de méthodologie*. Québec: Télé-université/Presses de l'Université du Québec.
- López Veneroni, Felipe (1989). *La ciencia de la comunicación: Método y objeto de estudio*. México: Trillas.
- Mardones, José Manuel y Ursua, Nicanor (1982). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. México: Ediciones Coyoacán.
- Marvin, Carolyn (1988). *When Old Technologies were New: Thinking about Communication in the Late Nineteenth Century*. Nueva York: Oxford University Press.
- Mattelart, Armand y Mattelart, Michelle (1995). *Histoire des théories de la communication*. París: La Découverte.
- Mattelart, Armand (2002). *Historia de la sociedad de la información*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Wolton, Dominique (1997). *Penser la Communication*. París: Flammarion.



# El serialismo de Pierre Boulez y la música. Pensamiento serial, semiótica musical, actividades sonoras y comunicación

HÉCTOR ULIANOV MARÍN GUADARRAMA

## Pierre Boulez

Personaje cumbre en la cultura de la segunda mitad del siglo XX y lo que ha corrido del siglo XXI pero asociado a los aspectos artísticos, específicamente de la actividad sonora y —en general— poco conocido entre la comunidad científica dedicada a la comunicación, sociología o antropología.

Es probable que quienes integran este segmento de la comunidad científica tengan entre los discos<sup>1</sup> que conforman sus fonotecas alguna versión de alguna obra wagneriana o debussyana, stravinskiana o de alguno de los compositores “icono” de la primera mitad del siglo XX y que la versión de “esa” obra sonora contenida en dicho disco constituya un registro de orquesta, dirigida por el maestro en cuestión. Pierre Boulez cuenta con algunos partidarios que postulan su primacía entre los directores de orquesta en este planeta.<sup>2</sup>

Este hombre del siglo XX que en marzo de 2016 llegará a la friolera de 90 años ha sido condecorado con los máximos méritos musicales del planeta, incluyendo los políticos, los comerciales y los netamente musicales (López, 2010: 5). En 1979 le fue otorgado el bávaro *Ernst von Siemens Music Prize* de Alemania, en 1985 el danés *Sonning Award*, en 1996 el *Polar Music Prize* de Suecia, los israelíes le otorga-

<sup>1</sup> Aquí, el término “disco” refiere al compendio o la colección de obras musicales o sonoras contenidas en un volumen aunque no se vinculen al soporte físico referente del mismo término.

<sup>2</sup> Baste ver al respecto la opinión de Frank Zappa y los zappistas, además de las críticas, crónicas y premios de las revistas y empresas dedicadas al comercio de la música de concierto.



ron *Wolf Prize* en 2000, los canadienses también le premiaron con el *Glenn Gould Prize* en 2002, la Universidad de Yale también tomó en cuenta a Boulez en 2009 al entregarle la *Sanford Medal* y el mismo año la ciudad de Kyoto le honró con el *Kioto Prize*, equivalente al novel occidental. A esto falta sumar muchos premios que sólo cabrían en un trabajo biográfico (todo parece indicar que a estas alturas de la “posmodernidad” todos quieren premiar a Boulez).

El otrora *enfant terrible* (Clements, 2005) de la música francesa ha recibido también 23 premios *Grammy* desde 1967 en categorías como compositor y director de orquesta, de producciones operísticas, de coros y de grupos de cámara, además de un premio *Billboard* en 2008 y el alemán *Edison Award* en 2010. Boulez también es miembro del *Gramophone Hall of Fame* desde 2012 y lo mismo ha dirigido a los consabidos artistas de lo sonoro en horrendas versiones de Beethoven como las mejores versiones de la Consagración de la Primavera (Stravinsky, 1992) y de la tetralogía wagneriana, su propia obra y la de sus contemporáneos o “rarezas” (para el sentido común) como el *The Perfect Stranger* del maestro Frank Zappa (1984).

Preguntar qué era lo que hacía a una persona reconocida como el mejor director de orquesta del mundo dirigir los “experimentos” de un “roquero loco” o escribir manifiestos sobre quemar las óperas y las casas de ópera, los teatros y las salas donde se realiza el rito musical, publicar arengas para derribar las instituciones dedicadas a lo mismo y a la educación de los nuevos músicos que “nacen” de esas instituciones ya viejos y enajenados, preguntar por qué un sujeto tan revolucionario y “refrescante” del contexto musical del siglo XX terminó haciendo lo que deploraba (grabar óperas, dirigir “grandes maestros de la música universal” con orquestas consagradas, fundar instituciones, recibir premios y reconocimientos) sería equivalente a preguntar por qué corre el viento o porque el agua se evapora: simplemente son reacciones dialécticas propias de la evolución de un hombre que desarrolló sus habilidades y se encontró primero rechazado por el *establishment* y después arropado por el mismo (Clements, 2005).

La mayoría de los seres humanos en esa circunstancia eligen condescender a lo que exige el *establishment*, en tanto circunstancia poco ética que se justifica en la capacidad de “hacer para los demás” que traerá esa acción generalmente denostada, ya que es considerada propia de personajes con pocos principios.

No obstante, Pierre Boulez es de los pocos que pueden demostrar la necesidad que (por lo menos) el gremio musical internacional tenía de sus acciones: su trabajo en el ámbito institucional abrió la puerta a muchos para poder realizar y mostrar sus trabajos, todos aquellos que han tenido la fortuna o se han ganado el derecho de trabajar en IRCAM o en alguno de los ámbitos del *Centre Georges Pompidou*, pero también los melómanos que se pueden beneficiar con las ejecuciones boulezianas o los teóricos que pueden “hacerse ovillos” tratando de explicar cosas que son tan



claras en los textos que Boulez ha escrito. Sea para dejar constancia sobre la historia de su hacer (sobre la *Domaine Musical en Puntos de referencia*; 1984 [*Orientations*, 1986]), para explicar su comprensión sobre la obra de determinado autor (varios ensayos en *Hacia una estética musical*, 1982, o *Puntos de referencia*), los resultados de sus investigaciones sonoras se expresan primero en la obra musical bouleziana, después en sus versiones sobre las obras de otros (es decir, cuando dirige) o en los textos sobre semiótica musical que es (por obviedad o gravedad) el punto de atención para esta oportunidad.

Se pueden encontrar datos más puntuales sobre la biografía mínima de Pierre Boulez en muchas páginas electrónicas, entre las que es mejor acudir a las elaboradas por las instituciones asociadas a este maestro específicamente IRCAM. Y, en tanto que para este discurso se pretende abordar la parte más “oculta” del trabajo del maestro de Loire, habrá que empezar por ubicarlo temporalmente en la época en que el estructuralismo se enraizaba como la corriente de pensamiento preponderante en las academias y ámbitos intelectuales franceses, la década de 1950, cuando la obra de Pierre Boulez empezó a tomar importancia entre los músicos europeos gracias al impulso de su maestro, Oliver Messiaen, y a partir de su “declaratoria de existencia” (Vela, 2008) intitulada *El martillo sin maestro* (1953-1957), donde además de sintetizar toda su experiencia musical multicultural, comprueba la pertinencia del *serialismo integral* como gramática o incluso como lenguaje. Al mismo tiempo, su labor teórica, que inicia aproximadamente en los mismos años con la publicación de los primeros artículos compilados *a posteriori*, demuestra el valor del pensamiento serial como una forma de salvar los entuertos míticos y místicos de los estructuralismos de carácter idealista.

## Estructuralismo y comunicación

El estructuralismo es una corriente de pensamiento muy generalizada en la segunda mitad del siglo XX, quizá fue la más extendida y aceptada en el mundo capitalista hasta la destrucción de las democracias populares y el advenimiento de la posmodernidad como limitante al pensamiento y a la ciencia (Britto, 1991: 166). No obstante, también existió una importante escuela con elementos estructuralistas en la Rusia de principios del siglo XX y la URSS: la escuela formalista.

Esto marca una división en el estructuralismo: existe un estructuralismo de carácter idealista y otro de fundamentos materialistas. El primero redundaba en los sistemas que intentan reducir la realidad a una serie de estructuras preexistentes, como el caso de algunos planteamientos de la psicología de la *gestalt*, que pretende el conocimiento como resultado de una especie de “don” que alguna clase de



trascendente metafísico ha impuesto en los cerebros (Piaget, 1968: 49-62), lo anterior en función a reducir la cultura a esas estructuras predeterminadas y por tanto inmutables y que no podrían ser transformadas (Lévi-Strauss, 1995: 27-28).

El segundo realiza sus búsquedas sobre las posibilidades que la cultura en constante evolución deja a los seres humanos para desarrollarse en función al trabajo y a la transformación de su entorno, partiendo de comprender que la cultura es producto de la acción del trabajo de los individuos que interactúan en una sociedad, o sea que es producto social. Con mayor precisión, el pensamiento aplicado a la transformación del contexto de los colectivos y por ende de los individuos. En este tipo de concepciones se ubican las escuelas formalistas (Mukarowsky, 1975: 46, 47) y el pensamiento serial, que nunca fue sistematizado como una escuela o metodología filosófica en forma, dado que su aplicación ha sido preeminentemente artística (Eco, 1986: 321).

No obstante estas diferencias claras de acuerdo con la asociación de base filosófica entre dos tipos de estructuralismo y sus derivados, la mayor parte de la literatura considera tres vertientes sobre estos tópicos: el estructuralismo, las escuelas formalistas y el pensamiento serial. Umberto Eco hace clara la diferencia entre el estructuralismo como filosofía, que pondera la estructura como “principio y fin”, y el pensamiento serial como un simple derivado de un estructuralismo monolítico que, de hecho, es inexistente: mientras el estructuralismo pretende explicar una hipotética estructura inmutable como base de “todo” y por tanto de la cultura, los *serialistas*, usando el pensamiento serial trabajan para transformar; hacer evolucionar las estructuras culturales: “En otras palabras, en tanto que el pensamiento estructural intenta *descubrir*, el pensamiento serial intenta *producir*” (Eco, 1986: 323-324).

Todo esto es importante para la investigación sobre procesos comunicativos y teorías que quieren explicar esos procesos, en la medida que la comprensión de la base filosófica que fundamenta la metodología empleada revela la cercanía a premisas científicas o a invenciones míticas contenidas en las investigaciones. Es decir, que los procesos de comunicación están sujetos, como todo fenómeno, a relaciones objetivas comprobables, mensurables y predecibles, en tanto que son producto de relaciones sociales posibles gracias a los fenómenos cognitivos que suceden en el sistema nervioso central de los seres humanos.

En este sentido, los planteamientos que genera el pensamiento serial corresponden completamente a este tipo de función comunicativa, en la medida que ningún sistema de comunicación es realmente estático, es decir que está en constante transformación. Los planteamientos de este tipo de pensamiento, sintetizados por Eco, son:



- a) *Cada mensaje pone en duda el código.* Cada acto de hablar constituye una discusión sobre la lengua que lo genera. En su caso más extremo, cada mensaje propone su propio código, cada obra aparece como el fundamento lingüístico de sí misma, la discusión sobre su propia poética, la liberación de los ligámenes que pretendían determinarla antes que ella misma, la clave de su propia lectura (cfr. Eco, 1986).
- b) *La noción de polivalencia pone en crisis los ejes cartesianos, bidimensionales, de lo vertical y lo horizontal, de la selección y de la combinación.* La serie, en cuanto “constelación”, es un campo de posibilidades que genera selecciones múltiples. Se puede concebir una articulación de grandes cadenas sintagmáticas que se consideren como episodios de ulteriores articulaciones, respecto a las articulaciones tomadas como punto de partida. Tales son, por ejemplo, el “grupo” musical de Stockhausen, el conjunto matérico de la *action painting*, el elemento de lenguaje extraído de otro contexto e inserto como nuevo elemento de articulación en un razonamiento en el que solamente cuentan los significados que se desprenden del *assemblage*, no los significados primarios que constituían el elemento-sintagma natural.
- c) En fin, si, con todo, es posible que una comunicación se apoye en un Ur-código que permite cualquier tipo de intercambio cultural, lo que es importante para el pensamiento serial es *individualizar códigos históricos y ponerlos a discusión para originar nuevas modalidades comunicativas*. El fin primario del pensamiento serial es hacer evolucionar históricamente los códigos y descubrir otros nuevos, y no retroceder progresivamente hasta el Código Generativo original (la Estructura). Por tanto, el pensamiento serial tiende a producir historia y no a descubrir; por debajo de la historia, las abscisas intemporales de cualquier comunicación posible (Eco, 1986: 324).

De acuerdo con estas premisas, la búsqueda constante de cualquier clase de *serialismo* es la evolución de los mecanismos, formas o manifestaciones (por las artísticas) que sirven a los seres humanos para comunicarse, en la medida que la premisa del *serialismo* es el uso del mecanismo conocido como “duda sistemática”: poner en duda lo establecido y conocido para adquirir la posibilidad de transformar el contexto. Este es el terreno de la obra abierta (Eco, 1992), de la triple articulación de los lenguajes que implica la apertura de sentido, el acto semiótico o *semiosis* (Eco, 1986: 194), donde se comprueba que no sólo la literatura, lo hablado o escrito poseen o generan lenguajes, sino toda acción comunicativa en tanto —se ha visto arriba— “cada mensaje propone su propio código, cada obra aparece como el fundamento lingüístico de sí misma”.

Mientras el estructuralismo se preocupa por intentar detener la historia con el pretexto de estudiarla, el *serialismo* trabaja por hacer la historia transformando la realidad. El mejor ejemplo de esta “actitud” dialéctico-transformadora es la vida



y la obra de Pierre Boulez, a quien también se reconoce como el artífice del *serialismo*. Toda su producción musical, su investigación semiótico-musical, su trabajo como promotor cultural, productor musical, generador de instituciones artístico-culturales, su tránsito en sus casi 90 años han sido motivados por el siempre poner en duda lo establecido, retar perpetuamente “lo que debe ser”, incluyendo lo que se supone que él mismo debía hacer: primero pedir que se “quemaran” los recintos musicales y después convertirse en uno de los más reconocidos directores de orquesta: una estructura social-artística nacida en los albores del capitalismo pero con fundamentos serviles-monárquicos.

El trabajo de Boulez en el terreno musical tuvo siempre un fundamento: buscar las formas y mecanismos óptimos para poder comunicar los mensajes a la mayor cantidad de personas; procuró siempre hacer claro el mensaje contenido en las partituras y, sin importar que fuera Frank Zappa o Richard Wagner el autor de la obra que se haría escuchar al auditorio, que existieran los recursos suficientes para que se diera un proceso de comunicación suficiente (Boulez, 1986: 427-440).

No obstante que ha transcurrido medio siglo desde que Boulez inició con esta labor de difusión cultural, sus principios en lo que es útil a la teoría de la comunicación siguen vigentes, sólo que para comprender cómo funcionan al transcurrir los años, existe hoy la necesidad de discernir entre varias actividades humanas que parecen música pero que resultan más generales que ésta: las actividades sonoras y los discursos sonoros.

## **Diferencia entre música y actividades sonoras**

Es necesario afirmar de forma radical –casi como necesidad– que no es lo mismo hablar de música que hablar de actividades sonoras. Como primera diferencia hay que aseverar: las actividades sonoras han existido desde que el ser humano empezó a generar cultura,<sup>3</sup> mientras que la música es simplemente ‘la actividad sonora propia del capitalismo’ y se reduce a las manifestaciones que son denominadas como “música académica”, por lo que tiene, acaso, o poco más de cuatro siglos de historia, del Barroco a la fecha.

Claro que ni Boulez ni Nattiez o alguno de los grandes maestros de la música universal –quizá Bartok o Kodaly, por su raíz en la etnomusicología– podían atisbar este factor crítico, el ámbito de sus investigaciones les alejaban de este tipo de tó-

<sup>3</sup> Comprendiendo el concepto cultura en su aspecto más general, como la aplicación del pensamiento a la transformación del contexto.





picos en la medida que la cultura occidental capitalista redujo con total éxito todas las actividades sonoras al contexto de la música. Es decir, los académicos y teóricos de la música educaron a las generaciones posteriores en la "creencia" de que todas las actividades sonoras son música (Nattiez, 1990: 41-45).

El caso es que sólo las lenguas occidentales, después del *empoderamiento* burgués, eliminaron las diferencias sustanciales entre las actividades sonoras: las que sirven para trabajar o danzar, las que sirven para cantar a los muertos, las que sirven para alabar a los trascendentes metafísicos, las que sirven para guerrear, y al paso del tiempo todas han sido reducidas a lo que sirve para comerciar, el gran mercado multimillonario de la música o, más específicamente, del disco (Britto, 1991: 28).

Aún a la mitad del siglo XVI, los tratados académicos sobre actividades sonoras institucionales marcaban diferencias entre los tres ámbitos filosóficos que connotaba el término *música*: en *Le institutioni Harmoniche*, Gioseffo Zarlino afirmó que existe la música mundana o de las esferas, la música humana y la música *instrumentalis*, que se manifiesta en natural y artificial: el cuerpo humano y las máquinas sonoras (Zarlino, *Le institutioni Harmoniche*, Parte I, cap. 5, p. 10). Esta diferencia fundamental fue eliminada durante el siglo sucesivo, en la medida que las revoluciones *copernicana* y *servetiana* hacían mella en las imposiciones restrictivas de la Iglesia al conocimiento.

Es decir que las investigaciones de Nicolás Copérnico y Miguel Servet dejaban al trascendente metafísico sin sitio (en su omnipotencia y omnipresencia) en la realidad objetiva cuando comprobaron la naturaleza y proceder de los fenómenos astronómicos y anatómicos, el *macro-cosmos* y el *meso-cosmos*. Faltarían más avances en las ciencias para "liberar" al ser humano de las ataduras míticas y *fideistas*. Aún en la actualidad, los complejos "laberíntico-espiritualistas" asociados con la *metafísica de la formatividad*, la inspiración o recursos argumentativos similares (Eco, 1992) intentan ser lugares comunes donde "anidan" este tipo de ideologías o filosofías que, entre otras cosas, han acuñado falacias como la teoría del "arte por el arte", salida fácil de "cualquier cosa puede ser arte", en tanto los que postulan estas justificaciones sólo tratan de disociarse de su responsabilidad profesional (Plejanov, 1975: 164).

En el transcurrir de milenios es fácilmente comprobable que los helénicos de la antigüedad —de donde procede el término— involucraban significados totalmente diversos con el fenómeno que hoy se comprende por música. La elocución básicamente implicaba "actividad de las musas" y esto es igual a un concepto con denotaciones mitológicas que tendría cierta cercanía al actual concepto de cultura, en la medida que las musas representaban actividades cercanas a las que hoy se consideran ciencias o artes. Así es que la música —dedicada al cultivo de la inteligencia, no del espíritu— se concibe como complemento de la gimnasia —dedicada al



cultivo “del cuerpo”— (Jaeger 2001: 269) y las actividades sonoras tienen expresiones diversas dependiendo de la función social: la *aulética*, la *kitaródica* o los *aodéin* u odas.

Las pésimas interpretaciones de la *poiética* atribuida a Aristóteles caen en traducir las elocuciones anteriores como: música de flautas, música de cítaras y cantos yámbicos, lo que constituye un embuste en un texto que de por sí está en duda, como todos los atribuidos a los personajes de la antigüedad, simplemente porque no existen fuentes originales, no hay un libro o un rollo autógrafo o de algún escriba que provenga del siglo IV a.C., menos un original de Diógenes, Aristocles, Sófocles, algún *homérída* o del mismísimo Aristóteles.

Lo que sí es posible saber es que esas interpretaciones equívocas y la falta de claridad en los conceptos hacen que los traductores, intérpretes y eruditos cometan errores infantiles al no distinguir, por ejemplo, en “La república”, cuando Platón refiere a una música que es benéfica, indispensable para un buen ciudadano, y otra música nefasta e innecesaria en tanto que es mala imitación de la realidad, la cual es ya imitación del mundo ideal o de las ideas (M. Fernández-Galiano en su estudio preliminar a “La República” de Platón [p. 45]). No obstante, es muy claro que la misma palabra refiere dos conceptos diferentes: uno cercano al actual concepto de cultura y otro a las actividades sonoras.

Los teóricos dejan invariablemente sin resolver esta contradicción, en principio porque no se atreven “a tocar” a los clásicos y en seguida por que “creen”, con ciega fe, en lo que les legaron sus maestros como “verdades absolutas”. Un poco de cinismo “clásico” no vendría mal en estos casos.

Por otro lado, se ha tratado de obligar a los pitagóricos a ser los generadores de las actividades que hoy se asocian a la música porque los renacentistas —o quizá sólo Praetorius (1620, XXI) o Kirchner (1650, 487)— incluyeron al *monocordio* con categoría de máquina sonora (instrumento musical) en sus tratados de organología. El monocordio era para los pitagóricos una herramienta de cálculo por medio de cuyas frecuencias calculaban distancias entre cuerpos celestes. Esta coincidencia y la degradación de la Harmonía de “algo cercano a la teología” a la nada (después se convirtió en la gramática de la verticalidad), junto a la degradación de las músicas hasta la simple “*instrumentalis*”, llevó al equívoco actual de forzar los postulados atribuidos por los astrónomos medievales a los pitagóricos como fundamento del sistema temperado. Lo anterior no sólo constituye una falacia conceptual sino una total y “ridícula” falta de observación: un diapasón no es equivalente a una octava, razón por la que Sor Juana nunca inició siquiera su anunciado *caracol*.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> El *caracol* sería un tratado para enseñar “Harmonía”; este trabajo le fue encargado a la décima musa por la Condesa de Paredes y la Jerónima se disculpa en el romance dirigido a la ex virreina



Entre la Grecia clásica y la Nueva España plateresca hay muchos siglos durante los cuales se dio una transición en el término música que tampoco apelaba a las actividades sonoras primero hay que ver claramente que en el sistema de organización del conocimiento entre *trivium* y *quadrivium* evolucionó en los seis o siete siglos que hacen a la alta Edad Media. En ese contexto oscurantista y dominado por la ignorancia, la armonía ocupaba en el *quadrivium* el sitio que la escolástica asignó a la teología: estudiar la relación del individuo con el trascendente metafísico y las cosas propias de ese personaje (Costa, 2006: 131-164).

La armonía se dividía en tres músicas:

- De las esferas o mundana: relativa a la magnificencia de la obra divina reflejada en el cosmos, se usaban las teorías pitagóricas y ptolomeicas para calcular, penetrar y conocer acerca de la perfección divina de forma racional-especulativa.
- Humana: en lo tocante a la obra divina reflejada en la perfección del mundo y su obra a imagen y semejanza: el hombre (nunca la mujer, que era imperfecta y diabólica) investigaba especulativamente sobre el funcionamiento del mundo y del hombre para acercarse a la comprensión de la voluntad divina.
- *Instrumentalis*: daba la posibilidad de acercarse a la obra divina por medio del ejercicio de la oración entonada soportada por el sonido generado por alguna máquina sonora artificial o natural, esta última implicaba directamente el cuerpo humano, la voz (Boecio, *De institutione musica*, I, 2. [20]).

Cuando Armonía dejó de ser el medio que los medievales tenían para conocer a su trascendente metafísico, quizá porque la revolución aristotélica introducida por Averroes bajo mediación de Roger Bacon e institucionalizado por la *Summa tomasina*, les exigía un “logos” asociado a esa parte de su cognición. Es decir que todavía en su *fideismo* les era necesario “cientifizar” los medios por los que podían acceder al “no conocimiento” de su dios, del objeto de su fe. La escolástica exigía una teología que sistematizara los esfuerzos “epistémicos” en función al dios y las músicas quedaron como un conocimiento “incómodo” que desde los primeros siglos de la baja Edad Media se fue reduciendo al ámbito de lo sonoro, el *Micrologus* darenziano puede ser, quizá, el primer ejemplo de esto: un tratado de diafonía y *solmisación* (Saoud, 2004: 10 y Babb, 1978: 57-83).

---

por no poder hacer el encargo argumentando, con erudición exquisita, sobre los aspectos que hacen imposible la tarea. Sus fundamentos son justo astronómicos entre Ptolomeo y Pitágoras, lo que prueba, desde la época en que inicia, el absurdo de pretender el lenguaje tonal como producto del comportamiento natural del sonido o de los cálculos astronómicos heredados de la antigüedad (Juana Inés de la Cruz, 1692-2005, fol. 323-325).



De esa manera, las cosas del dios (el estudio de o sobre su obra) se fueron reduciendo a las cosas de lo sonoro y, para medio siglo XVI, la preponderancia de Harmonía y sus músicas se había reducido a la simple mención de los ámbitos que ocupaban un milenio antes (Zarlino, *Le institutioni Harmoniche* Parte I cap. 5: 10, 11) y se siguió reduciendo hasta que, en el siglo XIX, se convirtió en la actividad sonora que generaba productos para el mercado. Las partituras de Beethoven son quizá el primer gran ejemplo y de allí hasta el mercado del disco y la venta de entradas para los “conciertos” masivos. Lo anterior genera un campo semántico donde el mismo mercado de lo sonoro ha “embutido”, de manera forzada, toda actividad sonora existente en el planeta Tierra en el concepto música (esta insistencia hasta la necesidad).

Hasta aquí se ha hablado de música, pero ¿dónde queda todo aquello que no es música en el contexto occidental? Es decir, todo eso que se ha tratado de encajar en el mismo concepto junto con la llamada música académica, que en la realidad es lo único que se puede llamar música: el producto sonoro del capitalismo. ¿Y todo lo demás que se le ha “adjuntado” sólo porque “suena”?

El concepto *actividad sonora* implica toda actividad humana que involucre el uso del fenómeno nominado movimiento vibratorio, que es captado por los sistemas sensoriales humanos y traducido en los órganos específicos del cerebro (algún lugar del neocórtex) en el fenómeno cognitivo denominado sonido. El sonido es un fenómeno real y objetivo, igual que un juicio, un instrumento de mediación o una operación psicológica superior (Vygotsky, 1988: 93 e Ivic, 1994: 773-779), pero ocurre sólo al interior del sistema cognitivo y sólo en los seres humanos en tanto que son los únicos que cuentan con las últimas capas del neocórtex, órganos que hacen posible este tipo de procesos, o sea, pensar.

Las actividades sonoras existen desde que el ser humano requirió de usar el sonido para comunicarse y organizarse: gruñidos, silbidos, percusión corporal fueron usados como índices (ni símbolos ni signos y menos lenguaje aún) con el fin de llamar la atención del otro o para aunar esfuerzos en función al trabajo (Engels, 2004: 7). Pero todo este argumento no puede ser más que una hipótesis casi especulativa en tanto no se puede tener evidencia física (arqueológica) concluyente.

En esta línea, se puede seguir especulando que las funciones organizativas de lo sonoro asociado al trabajo fueron las primeras manifestaciones humanas a las que se puede calificar como actividades sonoras y de allí provienen todas las canciones de trabajo, desde la más remota prehistoria hasta la actualidad (Gioia, 2006: 13-114). Cierta evidencia observable actualmente puede sugerir que este fenómeno generó también las danzas y la actividad sonora asociada a éstas, “simbionte cultural” que pronto (en algunos milenios) se independizó de las actividades laborales y se transformó en un acto lúdico.



Pero no fue antes del siglo XVIII que este “simbionte cultural” se vio desmembrado y las danzas fueron eliminándose para dejar lo sonoro –ya rebautizado en música– para las cámaras de los burgueses ascendidos a nobles, las salas palaciegas y, finalmente, los recintos destinados a verificar conciertos; el caso de la suite es la comprobación de este argumento. No obstante, ese desmembramiento sólo ocurrió en los ámbitos de la cultura *auratizada* burguesa, los pueblos han conservado ese “simbionte cultural” que encuentra su lugar natural en la fiesta e incluye el acto de cantar.

Un camino similar puede encontrarse en las actividades sonoras propias de lo funerario (fuera del ámbito occidental-europeo un funeral no deja de ser “fiesta”), lo religioso, lo teatral, lo pedagógico o cualquier otro ámbito cultural probable. En todos estos contextos se puede mirar a simple vista cómo y por qué fueron concentrados –“embutidos” se había dicho antes– en el concepto *música* y, después de todo, llegar a la diferencia literal: las actividades sonoras existen desde que el ser humano tuvo necesidad de usar sonidos para comunicarse u organizarse, mientras que la música es el producto sonoro del capitalismo y en general se nomina como música académica, aunque se extiende artificialmente concentrando toda actividad sonora.



Las reflexiones anteriores sólo representan un intento de ubicación en la realidad que hace a las actividades sonoras y que tienen trascendencia en las posibilidades comunicativas de éstas: responden a necesidades diferentes y lo que comunican son fenómenos totalmente diversos: el *Huapango*, de José Pablo Moncayo, es un fenómeno cultural y comunicativo totalmente diverso al *Gavilancillo* o el *Siquisiri* aunque los dos últimos sean la materia prima con que el músico “chaviano” construyó su obra. Es una realidad que las teorías, por muy bien fundamentadas que estén, nunca podrán cambiar aspectos culturales de “uso común”; por esto, las actividades sonoras seguirán “embutidas” en el concepto música.

### Niveles significativos de las actividades sonoras

Primero habrá que delimitar lo que implica la acción nominada “significar” para esta investigación. Dicha delimitación es necesaria en tanto que cada teoría entiende de formas muy diversas el acto semiótico y, con mucha mayor razón, fenómenos como la *semiosis* estética, factor fundamental para la discriminación de un fenóme-



no como estético y en el ámbito de lo sonoro, para que una actividad que usa de movimiento vibratorio como materia prima pueda ser considerada como actividad sonora, música o discurso sonoro. Después de saber que una actividad sonora “puede ser música”, lo que sigue en este orden de ideas es poder analizar los fenómenos que connota desde los parámetros que Boulez propone para considerar que comunica algo (Marín, 2012a: 276).

El proceso psicológico superior llamado significar, acto semiótico o *semiosis* implica una parte del proceso cognitivo donde se conjuga la abstracción sobre datos existentes en la memoria con nuevas experiencias que generan la asignación o el cambio/transformación de sentido en función a un referente. Se trata de un proceso absolutamente objetivo en la medida que parte de dos fenómenos objetivos: la internalización –que continúa de los procesos de percepción-memoria– y la información que constituye el bagaje cultural del individuo que realiza el acto semiótico, por esta última razón, la *semiosis* es predecible.

Baste como ejemplo la reacción adversa de “un señor” al escuchar *Legendes Urbaines* de Tristan Murail: El señor cuenta con 50 años de edad, es de extracción socioeconómica pequeñoburguesa, cuyo *background* cultural-sonoro está compuesto por las expresiones más diversas de la música comercial: tropicalailable (que, de acuerdo con los parámetros impuestos por *Televisa* en los años setenta y ochenta del siglo anterior; abarca géneros tan diversos como la sonora o el icono del tipo Rigo Tovar, hasta corridos y polcas norteños, quebraditas de las bandas de viento o eléctricas) hasta vales vieneses de la mitad del siglo XIX o los éxitos pop en español de los tres primeros volúmenes de *Rock en tu Idioma*.

No obstante, el señor sabe que se encuentra en un contexto de especialistas en música o áreas afines: musicólogos, compositores, ejecutantes, video-artistas, ingenieros en audio, estetas o teóricos de las artes, el resultado es que después de 15 minutos tratando de “soportar” la agresión a sus oídos decide abandonar la reunión. El factor “alevoso” es que los allí reunidos se encontraban incómodos con la presencia de ese señor y decidieron separarlo de la reunión por medio de “la agresión a sus oídos”,<sup>5</sup> programaron lo primero que se encontraron en la lista “música del siglo XX” ya que conocían previamente la reacción que tendría gracias a que estaban al tanto de su bagaje cultural sonoro dominado por el mercado de la música: es decir, la clásica respuesta “me gusta de todo, soy universal”, lo que implica directamente que no existe un criterio sobre lo que se escucha salvo que sea lo que es difundido en radio y TV.

<sup>5</sup> En realidad la agresión es directa a “eso” que generalmente se nomina intelecto, que no implica otra cosa que el bagaje cultural del individuo: la agresión está determinada por la exposición a lo desconocido, lo que le revela como lego en un círculo de especialistas y le hace sentir ignorante.



Se intenta demostrar con el relato del experimento anterior que para la mayoría de los seres humanos la instancia significativa del “sentido común” (antes imperativo categórico) (Zátonyi, 2002: 153), implica el estrato identificado por Vygotsky como *internalización* (Vygotsky, 1988: 85-94) y de esa etapa de catalogación deviene la asignación de sentido (significación propiamente) y la abstracción como una de las operaciones psicológicas superiores. Se puede decir que la abstracción es un estadio superior de los procesos de significación en la medida que en la internalización se sujetan los referentes al sentido común y durante la abstracción se transforma el sentido de esos signos.

El único factor, es que el señor que cuenta con 50 años encuentra en un contexto diverso al suyo; lo mismo le ocurre a un esteta o a un artista en una charla entre ingenieros, físicos o médicos. Los colectivos se definen por sus rasgos culturales y generan lazos entre los individuos que los integran (Zátonyi, 2002: 180) y esto obliga a sintetizar códigos particulares que se transforman en lenguajes “herméticos” en la medida que sólo son comprendidos totalmente por los “entendidos” en la materia (Eco, 1992: 139, 140).

El fenómeno antes descrito está siempre determinado por leyes específicas visibles desde la teoría de la información (Eco, 1992: 36-120) y de la comunicación que implique todo lo conducente a la *semiosis* (Eco, 1992: 123-138), existen procesos comunicativos que no generan actos semióticos sino que son condicionantes. Una de esas leyes es la que implica el conocimiento del código por los implicados en el proceso comunicativo: sólo aquellos que compartan dicho código serán capaces de comprender el mensaje que se emite.

A partir de estas premisas resulta evidente que un mismo fenómeno (como la música) tiene diferentes niveles semióticos que se hacen evidentes por el contexto, el cual puede ser el grupo social (mismo que puede ser diferenciado por asociación profesional, religiosa, económica, geográfica o cualquier factor que obligue a los seres humanos a asociarse y permita “vivenciar” el fenómeno sonoro), de corte académico, enmarcado entre el siglo XVII y la actualidad (siempre en lenguaje tonal), nominado música, y recibir de ese hecho algún mensaje, lo que implica directamente un fenómeno comunicativo.

\*  
\*   \*

A continuación se abordará la crítica en el marco de la música: esa actividad sonora de corte académico, en lenguaje tonal y que se ha desarrollado en el marco del siglo XVII a la actualidad. Se usará este marco —en principio reduccionista—, ya que se



trata del fenómeno que aporta más claridad a los procesos semióticos en el contexto de las actividades sonoras y esa claridad le viene sólo porque al ser un producto cultural agotado hace medio siglo y en uso actualmente de forma artificial por las subculturas del mercado de la música (diferente el mercado de la música a la actividad sonora nominada música<sup>6</sup>) y que ha sido “absorbido por imposición inquisitorial” en las actividades sonoras étnicas y tradicionales<sup>7</sup> de América Latina.<sup>8</sup>

Otro factor que obliga a reducir los ámbitos de análisis a lo tonal es que los procesos recientes no son objetivamente observables y requieren de cierta distancia para ser analizados, sobre todo en la medida en que se involucran factores externos a los netamente artístico-musicales como los mercantiles, los pseudo-filosóficos, los míticos disfrazados de históricos, los psicoanalíticos y todos los que intenten convertir lo musical en mito. Este criterio se hace necesario en tanto que la transformación del hecho al mito tiene razones mercantiles: el mito vende más. Se reduce también porque la experiencia histórica obliga a ello: un barroco era un mal artista en el siglo XVII y hoy es el nominativo del periodo histórico-artístico; hay quienes consideran al dodecafonismo como un lenguaje, aunque Schönberg aclaró que no era más que una técnica; el impresionismo se separa, “por soberbia”, del segundo nacionalismo, y una serie de acciones similares que tienden a falsear el hecho histórico y a generar mitos absurdos.

Así que, para acortar en la argumentación, se hará referencia también al manejo alevoso del arte como modificador de las dinámicas psicológicas, primero porque era la tarea que la cultura burguesa definió para tales actividades desde la conformación de la teoría de los afectos o el amor cortés en siglos XIII-XIV (Dante, Petrarca, Chaucer y los ‘protoartistas’ asociados al periodo gótico del arte) y aterrizado por vía del *Sturm und Drang* al romanticismo, hasta las actividades humanas que Kant reunió en su “listado” de Arte Bello y desinteresado (Tatarkiewicz, 1992: 42) y que Hegel definiera como una profesión dedicada a estimular las emociones (Hegel, 1989 [1832]: 42,43). Los tópicos relativos a emociones, dinamismos psicológicos y su relación con lo estético son desarrollados más ampliamente en *El sentido*

<sup>6</sup> Este es un extenso y divertido tema de debates que no cabe en este trabajo, pero se le encuentra estudiado con bastedad en el trabajo de Luis Britto (Britto, 1991).

<sup>7</sup> Aunque el debate en estos tópicos también es extenso, para este trabajo se reducirá la diferencia entre ambos diciendo que lo étnico corresponde a cuestiones territoriales, mientras que lo tradicional a cuestiones temporales.

<sup>8</sup> La música de los Balcanes, por ejemplo, no es tonal y es anterior a la tonalidad. Canciones tradicionales como *Ederlezi*, sobre la cual existen muchas teorías pero sus mil años no permiten certeza por la falta de evidencia documental; es decir, sólo por la espada y la cruz la tonalidad se convirtió en el lenguaje de las actividades sonoras americanas y lo otro que se asoma en estos días es mercado.





estético y los dinamismos psicológicos (Marín, 2012b) y por qué las emociones son un proceso cognitivo que es objetivo y material.

En la base se pueden reconocer dos niveles de significación en lo que respecta a las actividades sonoras, este tópico se discute con mayor profundidad en el artículo *El signo sonoro y el sentido estético* (Marín, 2012a), por lo que en esta oportunidad sólo se esbozarán los factores importantes del tema en lo que hace la relación con la teoría bouleziana cuyo primer factor es que se ha partido literalmente de la semiótica musical elaborada por Boulez y Nattiez para llegar a los siguientes planteamientos (Nattiez, 1990: 102-129):

Existe un nivel de significación técnico que puede identificarse como un metalenguaje en tanto se presenta como un código conocido sólo por los especialistas y describe fenómenos específicos de la actividad en cuestión o pretende volver a significar eventos ya significados, por eso “metalenguaje”. Es decir que es particular de esa actividad –música en este caso– y difícilmente sirve para otra actividad en el sentido específico del uso técnico (Eco, 1992: 224).

Términos como tono, escala, acorde, mayor, disminuido, pentagrama, clave, plica, calderón, nota o armadura –por mencionar algunos elementos básicos– adquieren un sentido que sólo aplica a los elementos con los que se construye la música, sólo música en este caso porque este tipo de elementos y términos fueron resignificados –cambiaron de referente– para esta actividad, en específico durante el siglo XVII, el periodo barroco, periodo de la historia del arte que en la música parece corresponder al renacimiento general en tanto que se sientan las bases para que la música se convierta en la actividad sonora burguesa propia del capitalismo.

Llama la atención que esta transformación en el sentido y significación se dio en contextos burgueses, según los datos en la “casa” de la familia Bardi de Florencia, donde Vincenzo Galilei puso en práctica las innovaciones que en materia de actividad sonora hubiera aprendido de Gioseffo Zarlino. Este hecho histórico tuvo verificación en el contexto de una nueva estructura cultural: la *camerata*, que entonces era un colectivo intelectual o de intelectuales, después “degeneró” en un conjunto musical. En ese contexto multidisciplinar se conformó la expresión literario-escénico-musical característica del barroco: la ópera, al tiempo que marcó por los siguientes dos siglos que todos los términos asociados a la práctica musical se usaran en italiano, quizá hasta que el *ratto del serrallo* mozartiano tuvo aceptación “social” por designio de un edicto imperial.

Es decir que el desplazamiento en el significado de la terminología musical es doble: primero del significado general al italiano y después del italiano a otros idiomas, al mismo tiempo adquiere ambigüedad: el término compás tiene tres significa-



dos probables y está hoy muy separado de su origen italiano, *misura* o *battuta*, que en una traducción literal implica “medir o batir”. Semánticamente es complicado encontrar relaciones claras entre esos términos y es donde la premisa estructuralista y del materialismo-dialéctico sobre la totalidad puede dar luz a estos entuertos semióticos.

Mirar la totalidad permite verificar que la *battuta* o batuta (como se nomina también a la varilla con que el conductor o director marca el “compás”) era, en el siglo XVII, una suerte de báculo con el que se golpeaba el piso para obtener un “clik” (en el sentido de un metrónomo moderno), es decir que en italiano la acción de ese bastón (batir) significó también un espacio temporal en la acción y en lo gráfico, que poco a poco se fue delimitando con las barras de compás. No sobra decir que en la acción de batir ese báculo, el compositor, bailarín-coreógrafo y conductor musical del “Rey Sol”, Jean Baptiste Lully, se hirió un ortejo y murió por la gangrena que le causó dicha herida (Sadie, 1991, Lully): siendo bailarín no podía dejar que le cortaran la pierna para salvar la vida.

En el nivel técnico de significación musical habrá que tener en cuenta también que la mayoría de los entuertos semióticos estarán dados en función a la graficación del fenómeno, la partitura. La abstracción gráfica que en principio implica una aproximación al fenómeno sonoro físico que se pretende comunicar (similar a las protoescrituras pictográficas) se convirtió en un factor de vicio cognitivo, donde los compositores construían el discurso en función al abstracto gráfico (partitura) sin tomar en cuenta el factor real. Es decir que la música se alejó de su materia prima para convertirse —en una nueva vuelta de tuerca— en un doble o triple metalenguaje donde sólo importa el “mérito técnico” de la partitura.

En ese sentido se llega al absurdo de considerar la regla gramatical abstracta por encima del comportamiento del sonido y se teoriza antes de escuchar. Algunas malas comprensiones de sistemas o técnicas como el *dodecafonismo* o el *just intonation* han llevado a la construcción de enormes entelequias que, por moda o culto a la persona, han sido consideradas “obra artística” y, “por gravedad”, han sido pronto olvidadas gracias a su falta de fundamento; baste recordar el periodo dodecafónico *stravinskyano* (Adorno, 1962: 145-220).

Lo anterior quiere decir que un sistema de signos requiere un “ancla” en la realidad objetiva para cumplir con su función comunicativa, porque aun la matemática más abstracta tiene funciones referenciales y aplicaciones a la realidad: uno representa una unidad y dos es la abstracción de la suma de dos objetos que en la realidad pueden ser “más-menos dos” por las características de los objetos que no son nunca iguales, pero la abstracción ‘dos’ sirve para saber las aplicaciones probables en ciertos aspectos del día a día.



En lo sonoro no sucede diferente: ¿qué pasa cuando un compositor que se presenta como proselitista de novísimos lenguajes propone una partitura en la que se encuentra un fragmento donde una flauta trata de hacer sonar un pasaje con una dinámica *piano* mientras un trombón y una trompeta desarrollan un *continuo* en *forte*? Primero, el compositor se evidencia como falto de preparación, ignorante de las reglas más básicas de la organología, de la acústica, del comportamiento del sonido y, segundo, se hace obvio que el compositor simplemente usó de abstractos irreales para construir su entelequia que propone como música, en tanto que desconoce la naturaleza de la materia prima con la que supuestamente trabaja.

Se trata de alguien que se presenta como músico, compositor musical o similares pero que en la realidad no cabe en dicho gremio, en tanto que no trabaja con sonido sino con la representación gráfica del mismo, el abstracto sin el referente. ¿Acaso un panadero puede hacer pan sin harina o un carpintero sillas sin madera o un biólogo investigar si no hubiera seres vivos? El caso extremo de este absurdo es el teórico del arte que intenta investigar el concepto sin obra o el artista que pretende hacer arte sin generar objetos artísticos, pero lo más absurdo es que el mercado del arte acepta esas “patrañas” y, por esta aceptación, convierten la basura en mercancía (Britto, 1991: 28).

Mucho tiempo se ha pretendido hacer de la música un fenómeno metafísico que básicamente no contiene mensaje, que “salva” la relación forma-contenido suponiendo que no presenta contenido sino sólo forma (Nietzsche 1986, capítulo IV § 215) aduciendo que una nota no quiere decir nada en tanto que se pretende desviar la atención haciendo una sustitución de estructuras en la música. Sin entrar en esas discusiones que implican a la nota como unidad mínima funcional de la música (Marín, 2012a: 272) y de su relación con la palabra o los segmentos funcionales de la palabra, sólo hay que decir, con cierta sorna para los que acostumbran desplazar estos términos, que es “unidad funcional”, no “unidad significativa”. En otras palabras, es que la nota sirve para construir estructuras más amplias que ayudan a constituir sentido o sentidos en un fragmento musical.

Intentar un análisis semiótico de la música desde los parámetros tradicionales de la lingüística es equivalente a intentar analizar la atmósfera de Júpiter usando la teoría genética de Mendel. Ciertamente es que se trata de dos fenómenos comunicativos y que hay ciertas expresiones que usan de las lenguas para hacer arte, que generalmente se engloban en la literatura, mientras que en lo sonoro *música* es un arte en sí mismo.<sup>9</sup> No obstante, las enormes diferencias que constituyen su determinación

<sup>9</sup> No está de más insistir en que el arte es una expresión superior de la cultura burguesa, por ejemplo: música es la actividad sonora propia del capitalismo.



cualitativa obligan a aplicar parámetros diversos para el análisis de cada fenómeno cultural.

Incluso dentro de las actividades sonoras se requieren metodologías diferentes para analizar actividades sonoras tradicionales, étnicas, protomúsica,<sup>10</sup> música o discursos sonoros, lo cual responde también hacia el interior de “las músicas”: no se puede analizar una obra de Beethoven usando la teoría post-serial *donatoniana* o incluso las obras de Verdi y Wagner que, aunque eran compositores de ópera contemporáneos y tonales, responden a gramáticas diferentes; la síntesis wagneriana de la armonía cromática a la enarmonía (De Sanctis, 1886: Prefazione) abrió la puerta para ir de la disolución de la tonalidad a las búsquedas de los lenguajes sonoros del siglo XX; Verdi... escribió óperas que venden muchas entradas.

El signo sonoro en el ámbito de la música requiere ser aislado en su contexto temporal para poder asignarle los valores exactos al fenómeno real, no mezclarlo con signos sonoros de otras épocas, estilos, gramáticas o lenguajes. Lo primero es dejar de mirar el fenómeno musical como una cosa inasible, metafísica, etérea, incomprensible, incapaz de “contener”, pura forma y mitos similares para tener opción de acceder al fenómeno real y objetivo que en principio es una construcción cultural que tiene fines comunicativos, que usa como materia prima el sonido, que al ser cultural tiene raíz en lo social y sólo es posible gracias al trabajo de seres humanos.

### La capacidad comunicativa de la música, mensaje-códigos-idiolecto

Los tópicos referidos en los dos párrafos anteriores sobre la situación del concepto *música* en sus contextos históricos y sobre los niveles significativos de las actividades sonoras en general y la música en particular ha sido posible sólo a partir del análisis de los fenómenos “a través de la lente” que proporciona la semiótica y la perspectiva social-comunicativa de lo sonoro que ha aportado Boulez.

Uno de los párrafos *boulezianos* que más ha contribuido a esclarecer los aspectos relativos a las funciones comunicativas de la música es:

Hay ciertas maneras de mostrarse “heroico”, “tierno”, “caprichoso”, “pastoral”, que no necesitan ningún pasaporte para revelar su identidad: un arsenal estilístico probado y copioso viene a rescatar una imaginación poética convencional tanto

<sup>10</sup> Por ejemplo, los cantos llanos o la polifonía gótica, franco-flamenca, renacentista y sus asimilaciones provenientes de las actividades sonoras tradicionales.



en sus temas como en la retórica permanente a la cual los somete (Boulez, 1992: 159, 160).

Al que ya se ha hecho referencia en el párrafo anterior cuando se tiene que hablar de los niveles de significación general de las manifestaciones sonoras para poder acceder a una perspectiva que tenga base en la realidad sobre la capacidad comunicativa de la música. Este fenómeno es totalmente artificial; podría afirmarse (por simple observación) que fue diseñado en el siglo XVIII y principios del XIX después de que durante el periodo barroco se experimentara con la incidencia de lo sonoro —como del arte en general (Hegel, 1989 [1832]: 42, 43)— en los dinamismos psicológicos y se transformara este saber en un conocimiento “hermético”, dejando las actividades artísticas en la llanura de lo etéreo e incomprensible; en otras palabras, se disfrazó a las actividades sonoras de reducto para falacias agnósticas y metafísicas trascendentales.

“Esta música no me dice nada; no tiene expresión. En absoluto hay melodía”. Este argumento no es nuevo, ha sido empleado en todas las épocas, casi siempre que hubo progresos de la música. A los grandes compositores se les ha acusado de carecer de melodía cada vez que han enriquecido el lenguaje musical con nuevas ideas; la mayoría nos resulta familiar y nos sonaría extraño hablar de ausencia de melodía en Beethoven o Wagner.

Los compositores de nuestro tiempo se encuentran ante el mismo reto; ni siquiera escapan a la crítica aquellos que se consideran clásicos del siglo XX. No se les puede negar ciertas cualidades, pero resultan difíciles de seguir; y la melodía que captaríamos con la rapidez suficiente en la música del siglo XIX parece aquí escapar a nosotros (Boulez 1989).

El tipo de argumentación a que refiere Boulez es una especie de lugar común con el que tiene que lidiar todo aquel que pretenda hacer ver a cualquier colectivo, incluso profesionales de la música, que las actividades sonoras son concretas y capaces de comunicar desde dinamismos psicológicos hasta pensamiento formal, teniendo en cuenta que, dentro de la dinámica psicológica, el ser humano encuentra estratos y se puede identificar la fase superior de ese complejo emocional como un proceso psicológico superior; o sea pensamiento (Marín, 2012b: 993).

Resulta fácil creer que el artista nos engaña, que pisamos un terreno en el que todo vale. La verdadera naturaleza de la música, que comunica de forma directa, sin usar palabras mediadoras, agrava esta incomprensión y presenta un obstáculo mayor: establecer la relación entre lo que oímos y lo que vemos en la partitura requiere un aprendizaje paciente. No obstante, los oyentes no deberían tener dificultades para orientarse puesto que la creación contemporánea está vinculada a la tradición. Distinguir y aceptar las diferencias respecto a lo desconocido puede



resultar desalentador en un principio, pero todo se vuelve más sencillo cuando nos damos cuenta de que permanecen nuestros valores culturales (Boulez 1988, Prefacio).

En el caso de las actividades sonoras —música incluida— la presencia de lenguajes en la conformación de esta manifestación cultural y artística<sup>11</sup> comprueba la pertinencia de los planteamientos sobre la existencia de internalización en el continuo estético que involucra o parte de la actividad sonora. Es decir, el estímulo que en el ser humano deriva de un discurso sonoro, pasa por la memoria y por los procesos de interiorización para poder ser útil como recurso comunicativo. Por esto, un discurso sonoro es un producto socio-histórico que será reconocido como tal en función a la capacidad, también social, de asimilación y comprensión del idiolecto y el mensaje contenidos en el mismo.

Es la razón por la cual todo discurso sonoro o, más ampliamente, toda actividad sonora en sus funciones comunicativas estarán delimitadas por fenómenos sociales como el sentido común o el imperativo categórico —en la tradición kantiana— que implica la posibilidad del colectivo para comprender (decodificar y *encodificar*) los contenidos de cualquier discurso y las formas en que se regulan los códigos (gramáticas y sintaxis) para resultar en los lenguajes pertinentes para cada tipo de expresión. Todo esto deriva en una suerte de código común que hace posible —a fin de cuentas— la comunicación y que parte de procesos neuronales tan objetivos como la percepción, la memoria, la internalización y los procesos psicológicos superiores.

Es decir que la conformación de códigos útiles para la comunicación depende de convenciones sociales, de la misma naturaleza que aquellos a los que Immanuel Kant llamaba *sentido común* y que en la semiótica actual redundan justamente en el código común que comparte un colectivo como premisa para hacer real la transmisión de mensajes. El mejor ejemplo de este tipo de relaciones entre el código y el colectivo que lo maneja son los idiomas: quien conoce el código (léxico, gramática, sintaxis, etc.) comprende el mensaje y quien no lo conoce... “se pierde los chistes”.

En este sentido, las relaciones que Boulez encuentra entre el discurso hablado o escrito y el sonoro parten de la diferencia (Boulez, 1986: 32): música y lengua difieren, en principio, en la materia prima de la que están hechas, en la organización y funcionamiento de sus formantes, en la complejidad de sus estructuras. No obstante, la música parece poseer formantes y estructuras más simples que otros recursos comunicativos, es una forma de expresión que se vuelve hermética “hacia

<sup>11</sup> Razón por la que es posible hablar de discursos sonoros en referencia a cualquier obra musical.



sí misma"; sólo algunos colectivos dentro del "gremio" entienden realmente de que está hecho y cómo se hace, cuáles son las normas lingüísticas y las más generales que implican a la acústica.

No es otra cosa sino ese "falso hermetismo" lo que ha hecho posible que se dé a los músicos un sitio en "el parnaso" exclusivo de los intelectuales y artistas, categoría de genios dotados y tocados por el trascendente metafísico, privilegiados por "doña natura" que les ha concedido el don de hacer belleza con los burdos sonidos y "hechizar" a la humanidad —cual flautista de Hamelin— para liberarla de los horrores de la realidad. Pero es esa misma realidad la que evidencia a los músicos que presumen de intelectuales como simples charlatanes que no tienen ninguna otra virtud que el entrenamiento para traducir el metalenguaje gráfico que contiene las indicaciones de altura, intensidad y temporalidad en las que deben hacer funcionar sus máquinas o sistemas *fonadores*, acción que difícilmente pasa por las últimas capas del neocórtex.

Así es que los músicos, a este nivel, no llegan a hacer significar nada, simplemente traducen símbolos gráficos en acciones mecánicas que, en el mejor de los casos, son corregidas por la convención acústica de la temperación tonal que es parte del mismo entrenamiento pero que no todos los músicos poseen.<sup>12</sup>

Así que, en general, un músico de orquesta es para el director lo que la cuerda del piano y su sistema *percusivo* al pianista: un objeto que actúa bajo un estímulo en este caso idéntico al que obliga a una computadora a realizar alguna acción, sistemas de símbolos, relaciones semánticas, pero en ningún caso procesos psicológicos superiores.

Es necesario decir que lo relatado en los párrafos anteriores corresponde a la realidad de la mayoría de los músicos; no obstante, existen muchos que cumplen con su labor artística en forma cabal y con calidad, así contribuyen con su acción profesional al desarrollo de los seres humanos.

Sin embargo, es muy diferente la acción mecánica que este metalenguaje o sistema de símbolos obliga sobre los músicos y la circunstancia estética que implica un proceso o hecho artístico como el generado por la experiencia de la música, un espectador/lector (se reprochará que auditor u oyente serían términos más correctos) que se encuentra estimulado por un discurso sonoro o en medio de alguna actividad sonora, no requiere, bajo ninguna circunstancia, de conocer o manejar el código gráfico musical para acceder y comprender el mensaje contenido. Más aun,

<sup>12</sup> ¿Para qué es necesario aprender a usar las "orejas" a la mayoría de los pianistas, tecladistas (de electrófonos, percusionistas o instrumentos de tecla antiguos incluido todo tipo de órganos y armonios) y similares, si no tienen necesidad de regular la altura en tanto que está preestablecida?



muchos de los profesionales cuyo *modus vivendi* se basa en las actividades sonoras tradicionales, étnicas o folclóricas desconocen por completo el metalenguaje gráfico musical y siguen comunicando su mensaje a los pueblos como lo hacían sus padres, sus abuelos y los ascendentes antes que ellos, porque entre los pueblos generalmente estas son responsabilidades heredadas.

Sobre lo dicho en los párrafos 3 y 4, se puede basar la afirmación sobre el mensaje que contiene y que puede transmitir un mensaje sonoro. Si es evidente, como afirma Boulez, que en un principio “la música transmite mensajes específicos que modifican alevosamente los estados de ánimo”, también es muy claro que los discursos sonoros transmiten estructuras más complejas que simples emociones; aunque también afecten los dinamismos psicológicos, esas estructuras más complejas no son otras cosas que pensamiento pero, claro, nadie espera que este planteamiento llegue al absurdo de pretender un tratado filosófico en un discurso sonoro o una obra musical; no obstante, se puede encontrar el pensamiento revolucionario burgués decimonónico en la obra *beethoveniana*, el nacionalismo revolucionario unificador en la obra *wagneriana*, el cinismo de venderse al mejor postor en la *adorniana*, el neoplatonismo en la *Leyenda de Er* de Iannis Xenakis, la descripción de las células llamadas *cromatóforos* en el *Chromatophore* de Rafael Miranda o del espacio destinado al mercado en el *Parc Guel* y su croquis en las *Olas de piedra* de quien escribe.

### Trascendencia del pensamiento serial en la comunicación

Puede parecer que este trabajo no encuentra “foco”, en la medida que se mueve entre una somera descripción biográfica sobre uno de los personajes centrales de la cultura del siglo XX y varias materias: semiótica, historia de la música, filosofía de la música, teoría de la comunicación, un absurdo que puede parecer algo cercano a “filosofía de la filosofía” y tópicos cercanos. También es seguro que se extiende mucho en hablar sobre la situación de la música en el contexto cultural actual que, de hecho, no es la misma que hace 60 años, cuando Boulez se inscribía en la historia de la música con su *Martillo*.

Esto es necesario en la medida que sirve de comprobación sobre la pertinencia del pensamiento serial como una forma de aplicación del método dialéctico (esta aplicación puede ser consciente o inconsciente), circunstancia metodológica que lo aleja por completo del estructuralismo de carácter idealista; en tanto aborda problemas y fenómenos comunicativos objetivos y materiales, deja de lado toda construcción ficticia o mítica ya que parte de la noción de que un proceso comunicativo es social y concreto.





En esa línea de ideas, el fondo de la cuestión aterriza en los códigos, el cómo se generan, forman y transmiten –primero– y la manera en que funcionan y evolucionan –después–, es allí donde los tres principios sobre los que funciona el pensamiento serial sintetizados por Eco (y ya citados en el segundo párrafo del presente texto) se hacen evidentes y claros al observar con objetividad las relaciones existentes en los fenómenos comunicativos:

- Cada mensaje pone en duda el código.
- La noción de polivalencia pone en crisis los ejes cartesianos, bidimensionales, de lo vertical y lo horizontal, de la selección y de la combinación.
- Individualizar códigos históricos y ponerlos a discusión para originar nuevas modalidades comunicativas.

Si, además, se tiene claro que los procesos cognitivos y el pensamiento, que es la principal función humana, son fenómenos tan concretos como las relaciones fisiológicas (físico-químico-biológicas) que los sustentan y que los hechos comunicativos son parte de estos procesos cognitivos, se puede entonces realizar una aproximación objetiva, real, a la comunicación entre seres humanos en cualquier nivel.

Así, se puede comprender que es “natural” que existan procesos comunicativos cuyos códigos no requieran pasar por la primera articulación, en tanto parten de códigos sociales –se podría decir, “derivados”– que están elaborados sobre otros códigos primarios que ya han rebasado la “aridez” de la articulación simple. La absurda objeción de los estructuralistas a otorgar “carta de existencia” al arte de vanguardia, basada en la supuesta falta a la primera articulación debería terminar en comprobaciones como estas: las estructuras se transforman, evolucionan, son dialécticas porque son producto cultural, humano y tanto la cultura como los seres humanos están sujetos a procesos dialécticos que marcan su evolución.

Por esto, el arte no requiere, bajo ninguna circunstancia, “cumplir” con exigencias absurdas y limitantes que pretenden obligarle a transitar por las articulaciones simples o dobles y puede existir básicamente desde la conformación de códigos anfibiológicos que hacen posible su naturaleza abierta y en constante transformación que genera la construcción de sentido y fundamenta la existencia de la *semiosis* estética.

El reconocimiento de la obra abierta como una realidad *sine qua non* se fundamenta en el arte de vanguardia tiene fecha de nacimiento y es la publicación del libro homónimo de Umberto Eco en 1982. En él se afirma que el principio de la obra abierta es el pensamiento serial que al cuestionar los formantes sobre los que está elaborado al mismo tiempo de ser comunicado hace posible que se genere esa apertura que es igual a la asignación de sentido.



Esta línea de ideas genera el riesgo de llegar a afirmar y “abanderar” el absurdo de que el arte “dice cualquier cosa”, que sólo el campo de la recepción hace al arte tal, que la obra deja de ser responsabilidad del autor cuando se comunica, en tanto que ya es responsabilidad del espectador/lector que le da sentido y afirmaciones que redundan en la falacia: “cualquier cosa puede ser arte”, que es la premisa de la principal corriente antiestética del siglo XX, “el arte por el arte”, responsable de que las galerías y museos de arte moderno en todo el mundo estén repletas de basura.

Nada puede relevar al autor de su responsabilidad en relación con su obra, porque la obra es un discurso cuyo contenido comunica la filosofía de una persona que investiga, que se carga de conocimiento y busca encontrar respuestas a las cuestiones que los fenómenos universales le plantean como retos. Si alguien afirma que un espectador/lector puede disfrutar de una obra de arte prescindiendo del trabajo del artista, entonces afirmaría que la obra de arte es “nada” porque ese es el resultado cuando no hay trabajo en cualquier actividad humana.

Esto es, a fin de cuentas, lo que se puede extraer del trabajo de Pierre Boulez en el terreno de la comunicación; su mejor producto fue la elaboración del pensamiento serial, el *serialismo*, que ayuda a saber que todo lo que se dice y el cómo se dice está en constante transformación, un proceso dialéctico. No obstante, la mejor comprobación de todo este trayecto teórico sigue estando en la actividad sonora que él generó, su música y las instituciones encargadas de difundir las obras de algunos de los mejores transformadores de la actividad sonora humana.

## Referencias

- Abbagnano, Nicola (1999). *Diccionario de filosofía*. México: FCE.
- Adorno, Theodor W. (2002). *Essays on Music*. Berkeley: University of California Press.
- (1962). *Philosophie de la nouvelle musique*. Gallimard: Hans Hildenbrand.
- (2008 [1928-1962]). *Escritos musicales IV*. Madrid: Akal.
- (2006). *Kierkegaard: Construcción de lo estético*. Madrid: Akal.
- Aristóteles (2000). *Poética*. Barcelona: Icaria.
- (1997). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- (1989). *Organon or the logical treatises*. Londres: George Bell & Sons.
- Babb, Warren (trad.) (1978). *Hucbald, Guido and John on Music, Three Medieval Treatises*. New Haven/Londres: Yale University Press.
- Boecio (1491). *De institutione musica*. Venecia: facsímil digitalizado.



- Boulez, Pierre (1992). *Hacia una estética musical*. Caracas: Monte Ávila.
- (1984). *Puntos de referencia*. Barcelona: Gedisa.
- (1986). *Orientations*. Boston: Harvard University Press.
- (1989). *Pasaporte para el siglo XX*. Disponible en <<http://franganillo.es/boulez1988.pdf>; 28-09-2010>.
- Britto García, Luis (1991). *El imperio contracultural, del rock a la posmodernidad*. Venezuela: Nueva Sociedad.
- Clements, Andrew y Service, Tom (2005). "A Master who Worked with a Very Small Hammer", *The Guardian*, 25 de marzo.
- Costa, Ricardo da (2006). *Las definiciones de las siete artes liberales y mecánicas en la obra de Ramón Lull*. Madrid: Publicaciones Universidad Complutense de Madrid. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 23, pp. 131-164.
- De Sanctis, Cesare (1886). *La polifonía nell'arte moderna*. Milán: Ricordi.
- Eco, Umberto (1984). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen.
- (1999). *Arte y belleza en la estética medieval*. Barcelona: Lumen.
- (1997). *Interpretación y sobreinterpretación*. España: Cambridge University Press.
- (2004). *Storia della bellezza*. Milán: Bompiani.
- (1983). *La definición del arte*. Barcelona: Martínez Roca.
- (1992). *Obra abierta*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- (1993). *Lector in fábula*. Barcelona: Lumen.
- (1986). *La estructura ausente*. Barcelona: Lumen.
- Engels, Federico (2004 [1876]). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Quito: Libresa.
- Gioia, Ted (2006). *Work Songs*. Duke: Duke University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989 [1832]). *Lecciones de estética*. Barcelona: Península. Raúl Gabás, trad.
- Ivic, Ivan (1994). "Lev Semionovich Vygotsky", *Perspectivas*, vol. XXIV, núm. 3-4.
- Jaeger, Werner (2001 [1939]). *Paideia, los ideales de la cultura griega*. México: FCE.
- Juana Inés de la Cruz (1692-2005). *Segundo volumen de las obras de sor Juana Inés de la Cruz*. Madrid: Biblioteca Nacional, facsímil. Disponible en <<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=14675>>.
- Kircher, Athanasius (1650). *Musurgia universalis sive ars magna consoni et dissoni: in x libros digesta: qua vniversa sonorum doctrina, & philosophia, musicaeque tam theoriae, quam practicae scientia, summa varietate traditur*. Roma: Corbelletti.
- Lévi-Strauss, Claude (1995). *Mito y significado*. Madrid: Alianza.
- López López, José Manuel (2010). *Monográfico Pierre Boulez* (notas al programa). Madrid: Fundación BBVA.



- Marín, Uliánov (2011). "El sentido estético en los fenómenos sonoros" (Tesis). Barcelona: UAB.
- (2012a). "El signo sonoro y su significación", *Espacios Públicos*. Toluca: UAEM.
- (2012b). "El sentido estético y los dinamismos psicológicos", *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 15 (3).
- Mukarowsky, Jan (1975). *Escritos de estética y semiótica del arte*. México: Gustavo Gil.
- Nattiez, Jean-Jacques (1990). *Music and Discourse, toward a Semiology of Music*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1986 [1878]). *Humano demasiado humano*. México: Editores Mexicanos Unidos. Jaime González, trad.
- Piaget, Jean (1968). *Estructuralismo*. Buenos Aires: Proteo.
- Platón (1989). *El Banquete*. Madrid: Alianza.
- (1999). *La República*. Madrid: Alianza.
- (1971). *Timeo o de la naturaleza*. Buenos Aires: Aguilar.
- Plejanov, J. (1975). *Cartas sin dirección. El arte y la vida social*. Madrid: Akal.
- Sadie, Stanley (1991). *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. Londres: Macmillan Publishers.
- Saoud, Rabah (2004). *The Arab Contribution to Music of the Western*. Manchester: Foundation for Science Technology and Civilization.
- Stravinsky, Igor (1992). *Stravinsky: Petrouchka/Le Sacre de printemps*. Boulez, Deutsche Grammophon.
- Tatarkiewicz, Wladislaw (1992). *Historia de seis ideas*. Madrid: Tecnos. Francisco Rodríguez Martín, trad.
- Vela del Campo, Juan Ángel (2008). "Puntos de Referencia", *El País*, 9 de abril.
- Vygotsky, Lev (2006). *Psicología del arte*. Barcelona: Paidós.
- (1995). *Pensamiento y lenguaje*. México: Paidós.
- (1988). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Crítica.
- Zappa, Frank (1984). *The Perfect Stranger*. Angel.
- Zarlino, Gioseffo (2000 [1558]). *Istitutioni harmoniche*. Utrecht: Institute for Information and Computing Sciences-Utrecht University.
- Zátonyi, Marta (2002). *Una estética del arte y del diseño de imagen y sonido*. Buenos Aires: Nobuco.



## Sobre los autores

### **Martha Isabel Ángeles Constantino**

Maestra en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Actualmente forma parte de la planta docente de la Licenciatura en Comunicación de la misma institución y sigue la línea de trabajo de organización social y vida cotidiana. Su actual línea de investigación es “La reforma del sector salud e intervenciones en salud”. Correo electrónico: <marthatutoria@yahoo.com.mx>.

### **Gustavo Garduño Oropeza**

Doctor en Humanidades-Filosofía Contemporánea por la Universidad Autónoma del Estado de México. Actualmente se desempeña como Profesor-Investigador de la carrera de Comunicación de la misma universidad y sigue la línea de trabajo de comunicación científica, estructuras del discurso y estudios críticos de la comunicación. Es autor de los libros *Comunicación y ontogénesis en Michel Serres* y *Pretextos del sentido*, ambos publicados por Miguel Ángel Porrúa, y de más de una veintena de artículos aparecidos tanto en revistas especializadas como en libros coordinados en México y el extranjero. Es investigador nacional nivel I por el Conacyt. Correo electrónico: <gustavo.gardunoo@gmail.com>.

### **Carlos González-Domínguez**

Doctor en Ciencias de la Información y de la Comunicación por la Universidad de la Sorbona, París III. Actualmente sigue la línea de investigación sobre planeación, desarrollo, TIC's y calidad de vida como parte del trabajo del Cuerpo Académico “Estudios interdisciplinarios sobre planeación, desarrollo y calidad de vida”. Se desempeña como Profesor-Investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales



de la UAEM y pertenece al Sistema Nacional de Investigadores con nivel I. Correo electrónico: <cgdomin@hotmail.com>.

### **Felipe González Ortiz**

Doctor en Antropología por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Se desempeña como profesor de tiempo completo en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UAEM. Miembro del SNI con categoría 2. Cuenta entre sus publicaciones con varios libros entre los que destacan: *Megalópolis y cultura, del ritual indígena al performance urbano*; *Multiculturalismo y metrópoli* y *Cultura política en un fragmento urbano*. Es, además, autor de artículos en diversas revistas especializadas y actualmente trabaja la línea de investigación en “bienes comunes”. Correo electrónico: <felsusl@yahoo.es>.

### **Miriam Herrera-Aguilar**

Doctora en Ciencias de la Información y de la Comunicación por la Universidad Paris III-Sorbonne Nouvelle con la tesis “Las interacciones sociales y el uso de las computadoras en contexto escolar [educación secundaria]: Una aproximación comparativa entre Francia y México”, dirigida por el profesor Guy Louchard. Actualmente es catedrática de la Universidad Autónoma de Querétaro y forma parte del Cuerpo Académico “Transformaciones socioculturales y su dimensión espacial”. Correo electrónico: <miriam\_herrera@yahoo.com>.

### **Tanius Karam Cárdenas**

Doctor en Ciencias de la Información por la Universidad Complutense de Madrid, Maestro en Desarrollo Humano por la Universidad Iberoamericana en México y Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Latinoamericana. Actualmente se desempeña como docente en la Facultad de Comunicación de la Universidad Anáhuac México Norte y como investigador en el Centro de Investigación en Comunicación Aplicada. Correo electrónico: <tanius.karam@anahuac.mx>.

### **Héctor Ulianov Marín Guadarrama**

Doctor en Filosofía con especialidad en estética y teoría de las artes por la Universidad Autónoma de Barcelona y Licenciado en Música por el Conservatorio de Música del Estado de México. Ha fungido como docente y conferencista en las Universidades de Barcelona, la Autónoma del Estado de México y la del Valle de México, y es autor del libro *El sentido estético en los fenómenos sonoros* (2011). También ha publicado artículos de orientación semiótica, transdisciplinar y de conocimiento de frontera, entre los que destacan “El sentido estético y los dinamismos psicoló-



gicos" (FES Iztacala-UNAM, 2011) y "El signo sonoro y su significación" (UAEM-2012). Correo electrónico: <ulianovmarin@gmail.com>.

### **Lenin Martell Gámez**

Licenciado en Periodismo y Comunicación Colectiva por la UNAM. Realizó estudios de posgrado en la Universidad de Boston, Universidad Complutense de Madrid y en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM. Es coautor de libros como *Hacia la construcción de una ciencia de la comunicación en México*, *A 25 años del informe MacBride*, entre otros. Fungió como coordinador de la licenciatura en Comunicación en la Universidad Autónoma del Estado de México y fue becario en Public Radio International y en el noticiario "The World", coproducción de la BBC-WGBH y Public Radio Internacional en Boston. Actualmente es colaborador de la revista *Zócalo* y columnista en el noticiario radiofónico "Criterio". Es ex vicepresidente de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (AMIC). Correo electrónico: <leninmartell@yahoo.com>.

### **David Mateo**

Doctor en Sociología por la Escuela de Sociología de la Universidad Alberto Hurtado de Chile y becario del Conicyt 2008-2012. Realizó una estancia predoctoral en San Jose State University, California, donde trabajó bajo la dirección de James Lull. Tiene además una Maestría en Antropología y Desarrollo por la Universidad de Chile, una Maestría en Comunicación Social por la Universidad Diego Portales y un Diplomado en Estudios Políticos también por la Universidad de Chile. Página web: <www.davidmateo.cl>.

### **Mauricio Rodríguez León**

Doctor en Ciencias Sociales con grado Cum Laude por la Universidad Complutense de Madrid, donde también realizó estudios de Maestría en Sociología. Es Licenciado en Comunicación, titulado con Mención Honorífica por la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue becario del Instituto de Cooperación Iberoamericana para realizar estudios de posgrado en la Universidad Complutense de Madrid en 1990. Fungió como Profesor-Investigador de tiempo completo y Director del Departamento de Comunicación y Humanidades en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, de 1994 a 1999. Investigador y analista político en la Unidad de Comunicación Social del Instituto Electoral del Estado de México de 2000 a 2003. Profesor de asignatura en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, de la Universidad Nacional Autónoma de México, y en la Universidad Autónoma del Estado de México, en las Facultades de Humanidades y Ciencias Políticas y Sociología. En 1999 obtuvo el primer lugar en el Primer Certamen de



Investigación y Ensayo convocado por el Instituto Electoral del Estado de México. Correo electrónico: <doctor.mauricio.rodriguez@gmail.com>.

### **Vinicius Romanini**

Doctor en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de São Paulo (2006). Tiene experiencia en Comunicación con énfasis en Filosofía y Teoría de la Comunicación, Filosofía del Lenguaje y Semiótica. Se desempeña como periodista, editor y colaborador de diversos medios de comunicación, siguiendo la línea de problemas de la cultura, la ciencia y la sostenibilidad, principalmente. Actualmente es profesor de la Universidad de São Paulo en las disciplinas de Filosofía de la Comunicación, Teoría de la Comunicación (CEPA) y Teorías de la Señal (FAU). Es miembro del Comité Asesor de la Sociedad Internacional Charles S. Peirce, así como de las transacciones de la misma. También es editor de la revista científica Semeiosis-Semiótica y transdisciplinariedad y director de asuntos internacionales en el Centro Internacional de Estudios de Peirce PUCSP. Ha recibido, entre otros, los premios Abril de Periodismo, Ethos de Periodismo Ambiental y el Citi Journalistic Excellence Award. Correo electrónico: <vinroma@gmail.com>.

### **María Fernanda Zúñiga Roca**

Doctorante en Ciencias Sociales por la Universidad Iberoamericana. Actualmente es catedrática de Comunicación Organizacional y Teoría de Sistemas en las Facultades de Ciencias Políticas y Sociales y Arquitectura y Diseño de la UAEM. Forma parte del Cuerpo Académico "Difusión y divulgación de la ciencia" y centra sus estudios en las perspectivas luhmannianas sobre comunicación y organización. Es autora de varios artículos en revistas nacionales e internacionales, así como de capítulos de libros coordinados. Correo electrónico: <maferzrg@yahoo.com.mx>.





*Diez autores clave para comprender la comunicación como metadisciplina*, se terminó de imprimir el 7 de abril de 2015, en los talleres de Ediciones Verbolibre, S.A. de C.V., 1o. de mayo núm. 161-A, Col. Santa Anita, Deleg. Iztacalco, México, D.F., C.P. 08300. Tel.: 3182-0035. <edicionesverbolibre@gmail.com>. La edición consta de 500 ejemplares.

Si bien las llamadas ciencias de la comunicación y -en general- las disciplinas del "sentido" pueden ser pensadas como la base de cualquier conocimiento, sus postulados y enfoques tienen orígenes diversos y alcances que no sólo tocan a los estudios de la sociedad y la cultura sino a disciplinas exactas y al propio razonamiento filosófico.

Este libro surge precisamente como un esfuerzo colectivo que, a partir de la revisión de la obra de diez autores, busca brindar una comprensión de la comunicación desde la sociología, la cibernética, la teoría de sistemas, la filosofía, la semiótica, la antropología cultural y el arte.

En sentido general, busca hacer extensiva la perspectiva de la comunicación como una disciplina que va más allá de la función, y complementar las discusiones de una gran cantidad de volúmenes en los que esta materia aparece como un recurso operativo o un marco de prácticas que cobra carices tan variados como orientados por comunidades de expertos (desde el periodismo hasta el diseño, pasando por la publicidad y el marketing, hasta llegar a la comunicación aplicada a campos de desarrollo laboral).

ISBN: 978-607-9426-12-5



UAEM | Universidad Autónoma del Estado de México