

Germen y quimera: la tradición identitaria en la comunicología *

*Eduardo Andi3n Gamboa***

Los t3rminos de germen y quimera se yerguen en esta indagaci3n como figuras a trav3s de las cuales he querido hacer resonar las virtualidades que contiene la noci3n de identidad en las reflexiones sobre la comunicaci3n.

Como fen3meno contempor3neo la comunicaci3n social es cada vez m3s la realizaci3n de una hiperinformaci3n t3cnicamente mediada que actualiza el mundo en signo e imagen. ¿C3mo podemos identificar la realidad de ese mundo? y en tanto mundo simb3lico ¿su representaci3n cumple los requisitos para ser verdad? La comunidad social ¿fragua la representaci3n de su identidad en la iconosfera, conformando nuevos principios pol3ticos?

La cotidiana revelaci3n massmedi3tica de la presencia del mundo adquiere, desde ciertas intepretaciones, una potencia subvertidora del concepto de verdad fundado en el principio de identidad de ser y aparecer. Los com3nmente llamados estudios de la comunicaci3n social, y que aqu3 denomino sint3ticamente comunicolog3a (para distinguirlo de la pr3ctica ordinaria y de su mera instrumentaci3n), han conformado un conjunto discursivo (pr3ctica, teor3as y opiniones) cuya tentativa ha sido dar forma de "objeto te3rico" a los aconteceres de significaci3n social y su institucionalidad medi3tica. Por otro lado han fundamentado su existencia sobre este principio identitario de la verdad: la verdad de lo que hay se alcanza por medio de la identificaci3n entre la esencia permanente y sus distintas apariciones. Llamo a esta continuidad de aproximaci3n la tradici3n identitaria en el saber comunicol3gico.

* Este art3culo es parte de la investigaci3n: *Referencias te3ricas de la comunicaci3n en M3xico.*

** Profesor e investigador del Departamento de Educaci3n y Comunicaci3n de la UAM Xochimilco.

Siguiendo de cerca a Gianni Vattimo considero que esta fundamentación epistemológica exige una "ontología de régimen violento", en tanto colabora en la permanencia de los dispositivos de imposición que se arrastran junto con la idea de identidad como fundamento de la comunidad; a su vez es una postura que impide concebir la heterogeneidad, en la medida que opera la reducción categorial de lo diverso en una totalidad unificante. Tampoco permite encarar el mundo simbólico de la expansiva esfera técnicocientífica que ha hecho al mundo mera imagen y apariencia puesto que no puede percibir en ello más que falsedad y alienación.

De cierta manera lo que se juega al tratar de dilucidar el modo en que opera la noción de identidad en los presupuestos de la comunicología, es la posibilidad de liberarse de los dispositivos de la identificación que someten a la necesidad de una identidad cultural sustancial imponiendo una subjetividad arrogante y trascendental.

Pretendería, en cambio, imaginar una idea de comunicación frágil, oscilante y finita, que no fuera el resurgir permanente de la trascendencia del sentido participado en una comunidad autotransparente. Quizás busco imaginar el modo de secularizar a la comunicología.

Empero no basta con el pensar crítico, que mantiene a la identidad como principio fundante, en la medida en que siempre se encontrará con la tentación de la final conciliación dialéctica por totalización de la tradición común.

A mi juicio la concepción identitaria en la comunicología al fundarse desde ese principio inapelable de lo que permanece, se permite justificar un tipo de liberación del hombre que consiste en "recuperarse" como "vuelta a sí mismo". Permite la idea de una emancipación regresiva, al buscar en la identidad del acaecer y el sentido, una culminación que es al mismo tiempo origen sin tiempo: una comunidad realizada por realizable.

La práctica de la comunicación identitaria se instituye así como garantía de una legitimidad intransitiva, y única perspectiva viable de la necesidad de fundamento. Con ello la diferencia, la equivocidad del mundo, se ve oscurecida por su actualidad técnicamente factible, imágenes cuya inmediatez se hacen aparecer con el carácter de presencia definitiva.

La comunicología debe desfondar el principio de identificación que rige su idea de comunidad, quimera de un tiempo cristalino y

endurecido, y de una comunión de sentido que nos haría participar de la presencia sin mediaciones.

Para ello podríamos conducir la idea de germen a la figura de maduración, realizar sus declinaciones; extinguir la identidad por comunión en una composición oscilante. ¿Y si pudiéramos constituir una imagen de la comunicación como entrelazamiento, como cruce sin identificaciones ni síntesis, que permitiera internarse en el otro, ponerse en juego, modificarse? Alcanzar con ello una identidad gratuita, aligerada, que cambiara las coordenadas de la comunicación, que permitiera sumergirse en las divergencias, en la fragilidad de los meteoros, identidad temporal y atmosférica. Antes que ponerse en común, maquinarse un mutuo acontecer.

Comunicación con efectos de identidad

La identidad como horizonte de la comunicación se utiliza para significar el momento de síntesis de la cultura o de la conciencia, en tanto unidad de composición significativa, y como una relación integradora entre partes, como momento de reconciliación y acuerdo ideal. La "profesionalización" de la práctica de comunicación social, es decir la disciplina comunicológica, ha perseguido, en el recorrido histórico de sus lugares comunes esa idea de identidad como su necesaria razón de ser. La comunicación como provocadora de efectos de identidad toma formas de expresión variadas, y como operación de identificación extrae cierta legitimidad epistemológica al participar como fundamento del presupuesto operacional en la constitución de objetos empíricos diversos.¹

En la mayoría de los casos la concepción ordinaria de la disciplina comunicación se apoya en la idea identitaria según la cual se trata de realizar la identidad de los interactuantes en el significado; sobre ésta se erigen las bases que suministran el reclamo comunicológico sobre la noción de identidad.²

¹ En cuanto a la cuestión epistemológica subyacente a la teoría de los signos, Luis Prieto había ya señalado "la identidad bajo la cual un sujeto conoce un objeto material es la misma cosa que el modo en que lo concibe" (Prieto;1979), la identidad es el resultado de un modo de operación significativa que remite el signo al objeto. Por otro lado Levi-Strauss condena "la ilusión funcionalista de la identidad del objeto, que recorta con propiedades absolutas y se esfuerza en aprehenderla como totalidad" (Levi-Strauss; 1981:14).

² Identidad usualmente entendida como "unidad de ser, de unidad de una multiplicidad de seres, o incluso como la unidad de un solo ser tratado como múltiple" Aristóteles dixit.

Al incluir el tiempo en la problemática comunicológica de la significación de identidad, ésta encontrará su fundamento más bien en un "sentido diferido" y no en el principio de unidad abstracto, y según el grado de distancia jerárquica con una identidad trascendental entendida como código común.

La cuestión también recorre la imagen profesional y personal de los comunicólogos, su identidad material.³ Identidad problemática en cuanto debe su surgimiento a que se unificó precariamente un haz diverso de prácticas y oficios –ubicado en el sistema universitario bajo una denominación formal–, que designa una aspiración legítima, antes que un ejercicio reconocido materialmente en el sector laboral o productivo donde debía insertarse. Las tentativas de erigirse en una ciencia (episteme) capaz de generar conocimiento, con un dominio cognoscitivo propio, más que como un saber pragmático y técnico (techné), permitió a la "comunicación social" a establecerse como objeto de enseñanza (una disciplina); la arroja, por otro lado, en la encrucijada que actualmente exige a la universidades respuestas a la demanda política, a las urgencias de la tecnología y el mercado, así como al declive del valor no instrumental de las ciencias del hombre.

Con el advenimiento de una concepción de nominalismo pragmático radical de la actividad identificadora –junto con la afirmación del carácter procesual de lo real, contrapuesto a uno substancial– el campo de la comunicología se percata de que ahora se comprenden las realidades culturales contemporáneas "sostenidas" en la fluidez o liquidez informativa generalizada, pero surgen las dificultades que suscita la idea de la comunicación como factor de unidad o unificación. Una consecuencia directa es que ahora el conocimiento y las descripciones sobre las realidades sociales y naturales se aceptan como eventos, recorridos narrables (no teorizables ni aprehendibles como objetos substantivos) o agentes subjetivos (substratos de los cambios). Bajo esta última condición narrativa, el sentido y la referencia girarían cada uno por su lado, hasta ser provisionalmente vinculados por una narración localmente sostenida sobre sí misma.

³ Carlos Pereda hace la siguiente distinción entre la identidad formal equivalente al yo trascendental y la material, donde la identidad es entendida como predicación del sujeto; esta última una referencia que satisface al ser del sujeto, y su carácter material consiste en narrativas particulares que totalizan las varias atribuciones. [En "La identidad en conflicto"; *La Jornada Semanal* #99/5.V.91].

La pregunta es quién tiene el poder de narrar, y el modo en que se inculca la legitimidad de lo narrado.

La identidad-narración se sostiene sobre su propio abismo en una constante autorreferencia, de tal suerte se emborrona por exceso de autotransparencia al obligar a detallar incesantemente sus contornos (o sus contoneos); deja de ser nombrada desde un régimen de orden superior que la constituye (trascendencia), ni remite a un origen (autenticidad o territorio). Identidad actual, como acto inmediato e incesante de identificación pero ya inestable, en tránsito precario hacia su institución. Versiones múltiples que complican políticamente la legitimidad cultural.

La comunicología identitaria, sin poder fijar su objeto de conocimiento, corre el riesgo de que su razón de determinación pase de la cultura como horizonte abierto, a la cultura como instrumento de poder, lugar común de la retórica autoritaria.

Recorramos pues una trayectoria que ha ido desde una concepción de identidad idéntica (sustantiva, autorreferente y atemporal) hacia una "identidad" diversa, como actividad de pasaje, que se complica en sus rizos con la dialogicidad y la conversación, trazando los contornos de una esfera problemática de la filosofía política de la comunicación.

La identidad idéntica

En las acepciones filosóficas tradicionales hay cuando menos tres significados para el término de identidad; dos se consideran resultado de operaciones lógicas y el otro tiene una significación ontológica.

Tomemos de momento la acepción ontológica, aquella sostenida por Aristóteles que concibe a la identidad como una propiedad esencial e inherente al "ser predicativo" en cuanto unidad de sustancia. En esta vertiente se supone al ser (el mundo) plural y equívoco, y la identidad es lo que se dice unívocamente, *i.e.* identificando ser con lo que se le predica en correspondencia refleja y tautológica: el ser es el ser.

Kant, con su giro antropológico, formula la idea de que la pluralidad del mundo (en forma de datos sensibles), está dada, mientras que la unidad debe constituirse (sintetizarse); el operador sintetizador es en este caso el sujeto como "estado de fase" entre lo múltiple

(el mundo) y el uno logrado a través de la predicación reflexiva. La identidad puede, con Kant y la modernidad, confundirse con el sujeto; posteriormente podrá decirse que la poesía (el lenguaje) crea la verdad del mundo.

Está por otra parte la acepción de la identidad como convención, cuya institución depende de una comparación exterior, es decir, la identidad puede ser establecida y reconocida con base a criterios previamente acordados. La convención identificadora es un antecedente, un acto que introduce la temporalidad de una designación como regla de uso de los símbolos; aquí la contingencia aparece, como tiempo y como relación social (y no como problema de la verdad del ser correspondiéndose en su predicación o significación múltiple o infinita).

El significado de la identidad no es afirmable de manera definitiva, incluso tampoco es perentorio el criterio que sirve para reconocerla. Pero a efectos prácticos una vez establecido el principio convencional se considera más o menos inmóvil, en cuanto se realza que la operación debe hacerse confinada a un sistema discursivo dentro del cual es posible determinar las propiedades que hacen especificable tal criterio.⁴

En la tercera acepción de identidad, que la entiende como sustituible, se nos remite a la noción de igualdad, donde dos términos son considerados iguales, idénticos, cuando son conmutables, susceptibles de sustituirse recíprocamente en un mismo contexto; puede ser considerada como una derivación dentro de la lógica operacional de la anterior.

La estrecha relación entre la identidad y la igualdad ha sido reservada en ciertos casos a la categoría de cantidad "Iguales son las cosas que tienen en común la cantidad". En todo caso bajo esta acepción, cuando inscrita en la lógica modal, se da entrada a la problemática semántica de la designación sinónima en relación a la identidades contingentes o necesarias en los mundos posibles (Kripke y Borges han abordado estas paradojas).⁵

⁴ En esta operación se entiende que cuando se dice que "X es idéntico a y", se tiene más bien un proposición incompleta o abreviada, en cuanto que desplegada diría "x es el mismo A que y". "A" es un nombre con significado referido del contexto. Se le conoce como "ley de transitividad de la identidad" y constituye la base de la solución de Russell de la paradoja de la identidad. (Ferrater Mora; 1983).

⁵ Ver en Susan Haak las discusiones actuales sobre los designadores rígidos en el debate de la existencia de los Mundos posibles (Haak;1982); Cfr. también J.L. Borges: "El jardín de senderos que se bifurcan" en *Ficciones* (1941).

Lo que todas estas acepciones parecen admitir en común es que la identidad supone una relación del ser con su predicado: ya que la entidad considerada es *lo mismo* en relación a sí misma -aún cuando pase por la flexión del sentido es decir por el lenguaje-, adquiriendo así la expresión predicada de identidad, el carácter de una propiedad inherente del ente en cuanto unidad consigo mismo.⁶

El principio de identidad se refiere al "ser en sí mismo con", que remite ya no a una unicidad sino a una relación, en este caso un repliegue consigo; pero también la identidad correlaciona un conjunto de signos coordinable con un referente, bajo un acuerdo preestablecido que opera la analogía entre dos series independientes (el ser y ciertas predicaciones permitidas).

La comunicología, con su definición canónica de comunicación como "un acto de poner en común", podría sugerir que en realidad no recurre a la noción de identidad. Creo sin embargo que sí la presupone, en cuanto el acto comunicativo implica un distributivo que reparte una unidad o totalidad, que sería el sentido de la comunidad.

De modo que la equivalencia de *lo común* con *la identidad* pasa a través del concepto de significación como un referente estabilizado que pretende alcanzar una correspondencia entre la identidad como sustancia inmutable y la identificación como acto de participación y conciliación; de ahí que se llegue a decir que se pone en común un mismo significado, que se evoca en común, que se acuerda un sentido al intercambio.

La equivocidad es reducida a la univocidad por el principio de identidad de la expresión (significado común), tanto como por la simetría de las identidades subjetivas que entran en la relación (el sentido común del entendimiento humano).

Pero precisamente porque la comunicación tiene que ver más con las condiciones existenciales de las relaciones sociales, vamos a considerar el predominio de la postura objetivista de la identidad que se desliza desde las acepciones lógicas a las ontológicas; que toma los límites empíricos como propiedades identificatorias absolutas, atribuibles a los objetos así constituidos.

⁶ La entidad consistiría en un objeto existente, o sea provisto de un modo de ser específicamente definible, que es el primer sentido de existencia. Duns Escoto (1266-1308) lo introduce para distinguir entre el modo de ser del individuo (entitas positiva: haecceitas) del modo de ser de la especie o naturaleza (entitas quidditiva). El concepto de entidad se admite en lógica para indicar el estatus existencial: "todo objeto respecto al cual el uso lingüístico comporte un compromiso ontológico" (Abbagnano; 1974).

En el seminario *La identidad*, Lévi Strauss afirma que el esfuerzo del científico social por aprehender como totalidad una realidad empírica aproximadamente unitaria (una familia, una tribu, una banda, un medio, incluso la persona) no puede ser obstáculo para sospechar que esa unidad es la apariencia que oculta otras dimensiones inaccesibles al observador externo.

Para alcanzar la identidad de lo social hay que desplegar el rizo reflejo que la implica sin mostrarla, o revelar la máscara que la encubre y nos muestra un fondo multívoco. Es en la profundidad de la "cultura" donde yace la matriz (quizás universal) de sus apariciones.⁷

Empero con lo anterior encaramos ya un descentramiento de la acepción de la identidad como propiedad inherente y sustancial (de la predicación de un ser), para pasar a una noción de identidad relativa, dislocada, que encierra otras dimensiones posibles, incluso que pueden ser de orden infinito.⁸

No obstante queda desde la perspectiva subjetivista la interrogación por el carácter de la fragua de la identidad, la incorporación de la cultura por el sujeto, que aún en su mudanza (juegos de lenguajes, habla, situaciones) mantiene en la individualidad una memoria (síntesis pasiva) como el substrato de la invarianza de ciertas notas constituyentes, que permitirían decir que participa de la comunidad preexistente.

La tentativa para relacionar el uno y lo múltiple desde la perspectiva de la creación y lo creado, hace emerger las matrices o los mecanismos generativos de la identidad como productividad, a la manera de una invariante de las variaciones; pero esa invariante productiva, –cuyas figuras serían la semilla y el germen–, es un transporte, un tropismo virtual que hace tremulante y azarosa la

⁷ Michel Serres propone un operador de integración: el mito que "intenta transformar en espacio de comunicación un caos de variedades desvinculadas, intenta reanudar y anudar los cortes... la cultura conecta lo desconectado y desconecta lo enlazado"(en Levi-Strauss; 1981:23-51).

⁸ Se entiende que el orden reside en la relación entre términos. La distinción entre infinito e ilimitado fue formulada por Aristóteles: mientras que en lo infinito se puede siempre tomar una nueva parte, en lo ilimitado no siempre es así. Para Einstein p. ej. el mundo es finito e ilimitado. De este modo se puede decir que un conjunto tiene todos los órdenes que puede admitir. La identidad sería un conjunto de orden complejo ¿infinito? Cuando se pone a la identidad como una permanencia (substancia o subjectum), aquélla sólo puede ser productiva cuando se le predica una infinitud (potencialidad), cuyo germen o base generativa se encontraría en las contingencias de la existencia (tiempo) o en las variaciones del discurso (allosemia).

inmovilidad subyacente al concepto fijo y trascendente de identidad ontológica.

De la identidad como atributos y accidentes

Se dice que para Aristóteles era insostenible plantearse una teoría ontológica basada sólo en un teoría atributiva, pues desde tal perspectiva todo estallaría en una multiplicidad desordenada y proliferante. Lo que actualmente se experimenta/conoce como la profusión y exhuberancia de las contingencias del lenguaje (hipertrofia informativa y filtraje selectivo), parece impedir el principio de verdad sustantiva y consistente que defendía Aristóteles.

El esfuerzo aristotélico consistió en la construcción y demostración de un principio firme que asentara su teoría de las múltiples significaciones del Ser único, misma que permitiría rebatir a la teoría atributiva de la sofística, capaz ésta de generar infinitas identidades de homonimia (¿Sócrates sentado es el mismo que Sócrates erguido?) o la teoría eleática que sólo tratará de las esencias sinónimas.⁹

La totalización sintética en el juicio del sujeto trascendental propuesta por Kant habría ido en el mismo sentido, sólo que tratando de incluir la disolvente crítica empirista de Hume en relación a la idea de un Yo subsistente, y la armonizada totalización idéntica del racionalismo de Leibniz. Se podría decir que no pudiendo estar la identidad fija en la asociación libre de la memoria, el sujeto tiene que fabricarla constantemente en las síntesis creadora del juicio o de la imaginación, lo que la transforma en un operador epistemológico para el sujeto, que con su voluntad sostiene individualmente la quimera de su propia representación (interior y temporal). Identidad

⁹ Aristóteles mantiene como ambiguo el fundamento último (la ousía o sustancia) de la denominación común a la que se remiten las múltiples predicaciones del ser, cuando menos en la interpretación de Aubenque; la relación entre el ser y sus significaciones es decir la "relación a un principio" que era el fundamento de la denominación común, expresamente oscura en Aristóteles, se manifiesta solucionada en el lenguaje neoplatónico bajo la relación de "analogía" como comunidad y participación, es decir, formando parte de la misma naturaleza (la llamada relación de Analogía que, según Aubenque, habría alterado radicalmente la letra del aristotelismo, pues fue una modificación desde el cristianismo que aporta una perspectiva metafísica que sustituye el problema de lo uno y múltiple por las relaciones de un creador y un mundo creado). La analogía unívoca será en el misticismo la participación gradual en el ESSE (Aubenque:193). Para este autor se platoniza a Aristóteles al remitir el "principio ousía" a la Idea platónica. [El problema del ser en Aristóteles, Aubenque; 1974].

subjetiva que, como "interfaz", faculta relacionarse con el mundo como determinable, y con una idea de determinación absoluta (Dios).

Cuando se desplaza hacia una teoría del lenguaje la problemática de la identidad, oscilante entre la determinación de lo propio (peculiar y separado) y lo universal (entero y total), nos inserta en el problema de la equívocidad en relación con la comunicación unívoca ya que esta noción presupone una comunidad previa, por ejemplo en la cultura objetivada en el lenguaje, o la universalidad del "sentido común" del humanismo; o bien se supone que la diferencia es reducible, al ser identificable por su género (incluso cuando como imaginación poética difiere y crea una síntesis).

La identidad en cuanto sentido común (Gemeinspruch) se transforma posteriormente, dentro del Romanticismo, en un concepto que se refiere a un orden de la experiencia de las relaciones humanas bajo la idea de comunidad (Gemeinschaft), como forma de vida caracterizada por un nexo orgánico intrínseco y perfecto (conciencia infinita) entre los miembros que la constituyen.

Es por ello que la condición existencial (no absoluta) de la comunidad, configura la necesidad de una actividad de constitución de la identidad colectiva, de comunicación; es decir que la Comunicación solo adquirirá relevancia en el pensamiento contemporáneo cuando se abandona la noción romántica de conciencia infinita de sí, puesto que estas nociones de "conciencia de sí", "espíritu absoluto", implican la identidad de todos los hombres, lo que hace inútil cualquier noción de comunicación interhumana.

Parece ser entonces que a la disciplina de comunicación le lastra la noción de identidad así entendida, y requiere de la diferencia, del reconocimiento de la alteridad de los hombres; pero la identidad de ese alter, al designarse con el carácter de participación o de comprensión, se le hace trascender en la Idea de Comunidad y no en la realidad de la coexistencia. La comunicación aparece como el medio por el que se logra la comunidad, la participación en la identidad de una "naturaleza común"; la comunicación social culmina la realización de una comunidad ya no en la idea, sino en la esfera de la presencia participable de la hiperinformación y la videopolítica.

La tradición identitaria de la comunicología se fundará, a mi juicio, en el desvío por esta noción de comunidad como nexo e identidad trascendente entre sus miembros; un estado de socialidad que permite "el acceso a la conciencia" de sus miembros como

relación consigo inmediata y privilegiada; experiencia directa e infalible, aunque por tanto "objetivamente" incomunicable. Esta tradición de la conciencia desde la identidad común desdeña las limitaciones que supone la tradición moderna e ilustrada de la conciencia de sí, y al considerarla como un saber objetivo mediato la entiende como alienante es decir subyugada.

Habermas por ejemplo ha advertido que en el mundo ordinario de la sociedad hipermediada simbólicamente, "La conciencia cotidiana pierde su capacidad sintética" sin ser falsa adviene fragmentaria y colonizada. (Habermas II:521-22). La identidad individual aparece en este abordaje como conciencia agobiada por la multiplicidad de los órdenes discursivos a los que se ve expuesta, y de los cuales no puede abstraer ningún juicio que integre una mayor consistencia.

La propuesta habermasiana, tratando de evitar las soluciones de la filosofías de la conciencia, postulará la idea de un diálogo de entendimientos con el otro que configure en el discurso las condiciones de un con-vocación transparentable; se propone así estabilizar la errática contingencia de los delirios idiosincráticos, en una ética discursiva que mantenga abierta, en el diálogo, la determinación de la identidad reflexionada, ya no en el en sí de una conciencia autorreferente, sino en el otro como fin, dentro de una conversación ideal que los constituye a ambos interlocutores en una comunidad intersubjetiva de razones y buena voluntad.

Cabría también asociarle a esta identidad alterada, débil, la idea de una "ontología accidental" con lo sugestivo que se intuye en las actuales tormentas de la iconósfera, o en las ráfagas del ciberespacio, que posibilitan la vivencia de una especie de flujo ininterrumpido de apariciones y discursos, de signos inmateriales, insustanciales por intangibles.

Ello nos permite por un lado el cuestionamiento sobre la existencia de una identidad substancial, dudar por un momento de la existencia de un sustrato que se deje inscribir algo de lo que pasa: ¿cómo sería posible que ese sustrato que permanece ("lo mismo" de la identidad), sea la ausencia de memoria? quizá no podría ser más que el no olvido pero bajo la forma, siempre en acto, de una narración interminable;¹⁰ o bien, que aún concebido en tanto memoria, no fuese meramente una reproducción pasiva, esto es síntesis reite-

¹⁰ Borges ya nos ha advertido también de las paradojas del estado en acto de la memoria en "Funes el memorioso".

rativa, sino como síntesis productiva (una paradójica memoria creadora).

Nos permite por otro lado también, imaginar la manera en que se conformaría el momento compositivo de una identidad, cuyo continente material podría ser una "individuación cualquiera" y cuyos contenidos y expresiones, no fueran sino procesos ebullentes de fermentación e hibridación. Lo verdadero en la identidad no sería ya lo que se supo, lo pasado de la memoria ¿sino lo que adviene, el germen de una inconcebible "parusía"?

Frente a una imagen de mundo acelerada y vertiginosa, la instantaneidad informativa, con la flagrante proximidad icónica se ostenta como la realización de una comunión identitaria, aunque simultáneamente, exacerba la necesidad de hacer la comunidad discernible, y la contradice al diferenciar, pues corrompe la identidad presuntamente lograda. ¿Pueden los personajes de la ciencia ficción (cyberpunk) ofrecernos una figura de identidad subjetiva en esta celeridad exponencial de lo visible? ¿En una "realidad" que es siempre apenas diagramable?¹¹

La identidad comunión

Desde lo dicho aquí el devenir de la disciplina de la comunicación, adquiere un realce distinto: ¿cómo y cuáles han sido las nociones de identidad que como pivote habrían primado en sus fases históricas?

A la manera en que provisionalmente voy caracterizando lo que llamo tradición identitaria de la comunicología, la entendería como aquella "doxa" que atribuye a los actos comunicativos la capacidad de constituir una unidad de sentido, la opinión que asigna prioridad a las condiciones necesarias de una trascendencia social y las consi-

¹¹ Thomas Levenson ha señalado: "The crucial element cyberpunk writers add to the traditional litany of complaints about the city ... is the network. Cyberspace, the realm in which the information flows along in multidimensional pathways, contains all that matters: data on individuals, corporate information structures and, most important, electronic alternative realities. This is the true environment for the post-post-modern actor: "jacked into the net," the characters of cyberpunk novels move, think, act and attempt to alter the structure of reality by manipulating data. ...the nominal hero in "The Difference Engine" ...is not a person; he is a sequence of events. As wayfarers in an electronic net, inhabitants of the cyberpunk universe are at best collections of attributes, statistical assemblages. Individuals as such cease to exist; what remains are mere digits, bundles of data to be processed in the net." ("Bit players: Pondering life in the electronic fast lane"; en *The Sciences*; julio/agosto 1991 pp16-22 NY. NYAS.)

dera ineludibles para la conformación de la significación inmutable de identidad en el orden del sentido.

La tradición identitaria en la comunicología, designaría entonces al conjunto de los enunciados que postulan la función integradora de las prácticas discursivas realizadas bajo la identidad de la trascendencia, en una determinación última y necesaria (y no como serial y contingente).

Estos enunciados empíricos, dóxicos y prácticos, constituyen una constelación de discursos a los que se asigna la factibilidad de operar eficazmente esa integración de sentido; lenguaje instrumental pre-valeciente que como conjunto, opera en las formas ampliadas de mediación simbólica.

La tradición identitaria tendría en consecuencia, como rasgo definitorio, el presupuesto fundamental de la identidad previa a toda identificación; este apriori identitario (comunidad de comunicación), es el que permite la operación justificada de los procesos de integración, unificación social, bajo las nociones de cultura común, o ideología dominante, como contenidos compartibles y compartidos; procesos que se conformarán en el modelo de la participación en la identidad de un ideal trascendente de "comunidad".

El humanismo trascendente de la identidad comunicológica

Habitualmente los primeros años del siglo han recibido la denominación de etapa humanista de la comunicación; en ella la noción de identidad se asienta dentro de una concepción universal y metafísica del hombre cuya expresión común es el arte, y la experiencia estética, la figura suprema de la comunicación. La sociedad de masa sin embargo, segregando su "cultura promedio", vendría a turbar la posibilidad de comunión en la contemplación de la identidad del espíritu sustancial del Hombre.

En el caso de México es el movimiento histórico de la Revolución lo que acarrea una fe en los poderes unificadores del entusiasmo transformador, y una necesidad de forjar el espíritu de la identidad cultural, que dadas las condiciones de escasez, sólo habrían podido ofrecer una salida viable a la creación cultural de una comunidad bajo las modalidades de: el nacionalismo, la educación popular y el culto estético. Con el mismo grado de trascendencia Monsiváis acota

que en esa época: "La Patria y el Humanismo de algún modo se funden" (Aguilar; 1976).

No será sino hasta que "la comunicación social" se vea obligada a abandonar su equivalencia con la educación, cuando deje de ser indistinguible de la pedagogía civilizadoras, que vendría a confinarse en su función de técnica política, de producción de legitimidades simbólicas, y finalmente adquirirá los perfiles más o menos definidos de los medios masivos de información (prensa, radio e incluso el cine) [justificados usualmente como servicio público].¹²

Cuando la acción política se hace educación (Vasconcelos), es cada vez más evidente que el propósito de crear una cultura nacional de la Revolución como la identidad sustantiva, se configura como una decisión del poder; cohesión social pero también legitimidad, consenso sobre el Estado nacional, celoso suministrador de los símbolos nacionales de identidad (véase Bartra).

La imbricación profunda e intensa que se establece entre identidad mexicana, la cultura y la gestión estatal marca a lo largo de los años (de fines de los 30 a los 50) el horizonte de posibilidad de las concepciones de la comunicación social.

El afán de identidad cultural sostenido en una unidad indiscutible por caracteriológica, sobrevive como esencia transhistórica, como tradición identitaria, momificada pero exhibible en tanto garantía de autenticidad y posibilidad de remembranza.

De la identidad con fisonomía traumática, que se condena melancólicamente a una creación cultural fatalmente derivada e imitativa, se pasa en los años 50 a un desenmascaramiento de esa falsa identidad del hijo natural de Europa; el "falso yo" de la filosofía del mexicano encubre el caos, el sin fondo donde se desdibujan todas las diferencias.

La identidad mexicana, según Paz, habría sido todavía el descenso a la Madre fusionante, el gusto de extraviarse en lo indistinto y comunitario. Esa constante búsqueda del éxtasis unificador explicaría la obnubilación estéril de la falsa identidad. A ella le opondrá Paz la identidad como conciencia diferenciante de ser: sentirse mexicanos en la soledad del laberinto será en principio el logro de una minoría, que heroica (consciente de sí), podrá salir entre de lo

¹² La construcción de México bajo un proyecto de unificación de conductas a través de códigos morales transmitidos por los medios de difusión colectiva ya habría tenido su primera expresión en el auge de la prensa "como arma esencial de difusión y creación de la vida cultural en el siglo XIX y los principios del XX" (Monsiváis en: Aguilar *et al.*; 1976)

cenagoso de lo indiferenciado, para alcanzar el activo egoísmo individualizante del hacer y no de la inercia del ser. Paz, de cierto modo quiso "masculinizar" la identidad arrojándola a la separación: hacerse un nombre desde el Otro.

De esta suerte la identidad ontológica hace aparecer la cuestión del otro como su constituyente, operando el paso de la individuación (autognosis), hacia el dilatamiento que provee la alteridad.¹³

El gesto performativo del poetaprofeta no tendrá sus efectos sino luego del "68"; los mexicanos a los que se dirigía Paz aún estaban naciendo en el seno de esas nuevas clases medias que finalmente asumirán la relativización de la permanencia idéntica del ser nacional, situándose en la contemporaneidad de la humanidad moderna.¹⁴

La constitución de la identidad históricosocial tiene pues sus orígenes en la necesaria instalación de bases comunes, la fijación del discurso integrista/popular, concebido además como acto de defensa del patrimonio nacional; gradualmente todo ello se sostendrá meramente en la intensificación del uso de su cara pintoresca: oportunidad por los medios masivos que verán en la especificidad de lo mexicano un incentivo negociable. Monsiváis concluye que "este nacionalismo cultural languidece y se reduce a símbolos y demostraciones más externos congelándose en estereotipos, el repertorio profesionalmente nostálgico de radio y televisión y discos y las ex-

¹³ Desde ese desgarre que se quiere profecía no se comulgaría ya en la unidad del ser consigo mismo, sino en "la lucidez razonadora y clasificadora del Padre... ya no en La Madre que es compenetración, identificación instantánea con la entraña misma de lo existente, éxtasis que se arroba sin necesidad de mediaciones". (Savater;1983:95). Sólo así el otro activa el infinito sin fondo que se le predica a la identidad haciéndola productiva. Si la identidad requiere de su alteración, la comunión de este modo necesita de la asimetría para ser fértil.

¹⁴ Monsiváis advierte que el propósito del libro es visible desde el inicio: "Paz se dirige a una minoría representativa no de la nación sino de aquello en que la nación se ha de convertir". "La minoría de mexicanos que poseen conciencia de sí no constituyen una clase inmóvil y cerrada. No solamente es la única activa -frente a la inercia indoespañola del resto- sino que cada día modela más al país a su imagen. Y crece, conquista México. Todos pueden llegar a sentirse mexicanos". Paz]. El fatalismo como destino en un acto de transmutación poética fuera de la Historia, el código mítico decreta el desafío de la obra por venir. Sobre las razones del éxito e influencia Monsiváis adelantó una hipótesis: "Durante los años profundamente despolitizados que van de 1940 a 1968, las clases medias y de algún modo, también la cultura oficial se acogen a una versión mítica de su proceso histórico, bastante mas persuasiva que las ávidas justificaciones oficiales" (Aguilar;1976:212). Cfr. para un análisis menos devoto Jorge Aguilar Mora: *La divina pareja: historia y mito en Octavio Paz* (1978). Pero quizás solo el Paz posterior al 68 terminó el corte que inició con su mistificación extrañante de la Revolución Mexicana. Aunque no lo cite Héctor Aguilar Camín es hijo de Paz cuando concluye en *Después del milagro*: "Ese es el desafío final de nuestra modernidad política: reconocer el ritmo de lo nuevo y darle espacio, sin voltear demasiado hacia atrás". Ver también para confluencias III informe presidencial de C. Salinas de Gortari.

plosiones de días festivos. Algo se reitera: comercializado, un nacionalismo se azucara y va cediendo de modo paulatino sus poderes de cohesión y coerción". (Aguilar *et al.*; 1976).

No por ello ha sido menos efectiva la cesión del proyecto pedagógico de la unidad en la identidad nacional, a los campos de producción simbólica ya ampliados a los medios masivos; pues se producirán, ahora en las sintonías televisivas, "unidades de significación" de patriotismos automáticos (en argot: mitemas nacionales y la incipiente economía de una práctica de las identificaciones).

El problema de la mercadotecnia comunicativa de los medios masivos se reduce a sólo tratar de hacer corresponder "el ser (lo mexicano) con su predicación (la mexicanidad)", de adecuar el repertorio de contenidos identitarios, tan laboriosamente trabajados en 50 años de institucionalización, en los formatos y efectos especiales de las nuevas tecnología y la modernidad emblemática de la Televisión.

La educación comunicación masiva ahora se hace acción cívica (la mayor parte de las telenovelas históricas se producen en la segunda mitad de los 70: *La tormenta*, *Los caudillos*, *La Constitución*). La eficacia desmovilizadora se redobla con el uso de las tecnología de la comunicación que anuncian ya la universalización de la soledad de una identidad mexicana moderna segura de sí misma y narrable en capítulos.

Quimeras de la comunicología

La comunicación social girará por entonces alrededor de la noción de transmisión de los mensajes, y el encuadre primante es el individualismo de la sicología de reflejos condicionados (quizá bajo la hipótesis de que la identidad del pueblo mexicano se considera animada pero dócil, traumada pero superable). Conductismo, eficiencia de la información y funcionalismo teleológico, son los marcos de referencia interpretativos en la "comunicología" de fines de los sesenta y principios de los setenta, que permiten un proyecto voluntarista del México renovado.

La Televisión como epítome massmediática de la época, hace suyos los postulados parsonianos de sus funciones integradoras y armonizadoras: supervisión, entretenimiento, información, y una

ambición de interlocutor del Estado como guardián moral de la conducta de la población nacional. ("El orden sin libertad es dictadura; la libertad sin orden es anarquía"; López Mateos habría profetizado con estas palabras la razón de la fuerza).

La noción de comunicación fundada en el paradigma de la transmisión de mensajes, y por tanto, en la importancia de la eficiencia de la transmisión presupone como incuestionable *el código común*; el universo del sentido que sobreentiende el consensus como necesidad, la totalidad de lo común, es la verdad que se realiza en la acción comunicante.

En México de hecho, esta noción encuentra su correspondencia perfecta con el código de la Revolución constituido por el Estado; en el libro conmemorativo *México 50 años de la Revolución* se asienta: "Sobre los principios esenciales de la Revolución ya nadie discute, puesto que ellos se han transformado en preceptos constitucionales y rebatirlos sería desacato. Podrán ser reformados, si tal es la voluntad popular; pero no deben ser combatidos, pues se crearía el caos" (Rojas en VVAA: 1962).

En esa fase, nombrada como la emergencia de "sociedad de masas", todavía no cabe sospecha ni la duda, quizás sólo la perplejidad, pero por esos años, "la comunicación social" en México inicia la formación universitaria de sus primeros profesionales modernos; ya en 1961 la licenciatura recién nombrada *Ciencias y Técnicas de la Información* apareció, iniciando el desplazamiento de las antiguas escuelas de periodismo en la formulación del perfil profesional, en la configuración de un recurso humano con un saberhacer institucionalmente garantizado y que se incorporaba a los tres procesos que dan cuenta del paso de una sociedad tradicional a la moderna, (urbanización, desarrollo económico y secularización).

La comunicación social jugaría en este marco el papel de generar las condiciones culturales favorables y una dirección política que favoreciera las actitudes de voluntad de progreso y ascenso social ("trabajo y ahorro"). En esta mentalidad de la época el científico social era considerado como un innovador, un agente de cambio social y desarrollo.¹⁵

¹⁵ "México cuyo desarrollo contemporáneo se ha verificado en el marco del capitalismo intervencionista vio por ello acrecentado considerablemente la proporción de los sectores medios a partir de los años cincuenta y ha visto su paulatina crisis (deterioro de su posición económica y de su influencia político cultural) a partir de los setenta [...] en paralelo se contempla el crecimiento de otro tipo de sectores intermedios que se asocian a las formas mas

Será a fines de la década cuando movilizaciones sociales cuestionan el milagro mexicano y la estabilidad ejemplar. Luego de la Revolución cubana, la inquietud y la actitud crítica hacia las tradiciones cristalizadas de la indiscutible gestión estatal del nacionalismo desarrollista y modernizador, obligan a cambiar el enfoque.

Si las estructuras anteriores lastraban el dinamismo del proceso, había que reformar las estructuras tradicionales para poder incorporar a las masas al desarrollo y para ello había que *planificar*; sin embargo se consideraba que esto solo se podía realizar desde el poder central. La identidad tradicional aparece como un obstáculo a la modernidad, y no obstante el rasgo especificante de la cultura mexicana se sacraliza desde la figura de lo prehispánico, si bien es estudiado desde los residuos de las culturas indígenas.¹⁶

Se acoge con entusiasmo, luego de la ruptura con el ensimismamiento mexicanista, la teoría de la dependencia, que se convierte en la categoría explicativa básica, en el elemento constitutivo de las sociedades nacionales. Un concepto que al decir de S. Zermeño posibilitó llenar un vacío teórico y permite analizar las relaciones estructurales internas y la vinculación con el exterior.

Las Ciencias y Técnicas de la Comunicación se dan por enteradas en su constante afinamiento de las técnicas persuasivas para constituir las voluntades de progresar de las clases medias dispuestas y ya creyentes. La tradición identitaria de la comunicación, sin embargo, se abre a la consideración ya no de lo propio como condición deter-

modernas de los servicios [...] tienden a sustituir a los sectores medios característicos del periodo del intervencionismo económico.[...] Pero también debe advertirse que los agrupamientos medios mas recientes se gestaron en el seno de aquellos característicos del periodo desarrollista e intervencionista; que se formaron en sus instituciones educativas y en las del sector público y que solo a partir de los setenta empezaron a tomar una fisonomía propia a deslindarse de sus antecesores y a contraponerse a ellos. Ahora vivimos este proceso de redefinición cultural, socioeconómica y política entre unos y otros." (Manuel Villa; en Loaeza y Stern, 1987:100-101)

¹⁶ "Hay un México desconocido y ese México es el indígena" En ello habría que ver el esfuerzo por resarcir un olvido. Según Claudio Lomnitz la conveniente y exitosa construcción de la figura del mestizo como principio articulador fue una solución aunque efectiva insuficiente para encarar la dicotomía racista de lo blanco vs. lo indio. (*La Jornada Semanal* 1991). Y por otro lado nos dejaba con la tarea de constituirnos un exterior más permeable y menos humillante que el planteado por la filosofía del mexicano o la fatalidad de la chingada de Octavio Paz. Por otro lado habría que ver en ello la disputa por la producción de la verdad desde la nueva narración histórica de la Revolución mexicana (véase Florescano y Bonfil). La tradición de la producción de la identidad nacional en la comunicología no está alejada de uno de los rasgos que caracterizan al campo intelectual latinoamericano: la creencia en la capacidad de inspirar y orientar el destino de sus pueblos, asignándose las mayores responsabilidades históricas, lo que J.G. Merquior ha llamado el "ariélismo".

minante y esencia determinable, sino de las condiciones de posibilidad de un identidad cabal, bajo la fuerza de la relación subordinada, dependiente de la lucha frente al imperio.

Cuando se estuvo seguro que éramos dependientes, las ansias por superar el subdesarrollo se instalan tanto en las instituciones del Estado como planificadoras del esfuerzo por salir del subdesarrollo, cuanto en la insurgencia y la sublevación. Pero la tradición identitaria en la comunicación comercial también entra en la lucha simbólica por la producción de la verdadera identidad, cuyo referente e identificador convencional será la idea de nación.

El código común como mínimo denominador se instala como la apuesta y la tentación redentora de un México por venir.

Mientras, se verían reforzadas las realizaciones del desarrollismo por las propuestas de la UNESCO, aceptadas como guías de evaluación que proponían como parte de la constitución de sociedades "democráticas" y modernas; la expansión y el fortalecimiento de las estructuras de comunicación social, como vía para hacer accesible la educación y la alfabetización a las mayorías, y con costos reducidos así como asimilables por los países en desarrollo; los planes de comunicación nacional operarían la convergencia: gestionar los instrumentos de identificación, administrar los principios de las identidades permitidas, reiterar los emblemas identificadores.

Pero no puede dejar de preguntarse ¿sobre qué tipo de terreno se acogen las teorías de la comunicación de origen externo? Raúl Fuentes asienta que "en México las tres corrientes de investigación de la comunicación predominantes en los años cincuenta y sesenta están constituidas por estudios históricos, descriptivos y normativos de la prensa; por la experimentación de las aplicaciones difusionistas de la comunicación en el sector rural y por las primeras reflexiones críticas sobre la estructura y funciones sociales de la radio y la televisión" (Fuentes; 1991:50).

Sánchez Ruiz tampoco va muy lejos: "Durante las décadas del cincuentas se recibe acriticamente y sin mediaciones ni adaptaciones las teorías en boga en los E.U.: el empirismo, el funcionalismo, el difusionismo y el desarrollismo cunden en las disciplinas sociales... La modernización de nuestros países debía incluir a las ciencias sociales" (Sánchez; 1988:16).

No obstante en el resumen que Sara Sefchovich realiza de la *Revista Mexicana de Sociología*, esta recepción había ya ocurrido a

fines de los 40, conviviendo, en conjunción con la tradición europea de tipo filosófico e historicista, los trabajos latinoamericanos humanistas y de jurisprudencia y de mexicanos antropológicos y etnográficos.

Lo que es cierto es que el proyecto modernizador hace que se tenga como propósito el esforzarse por definir el estatuto científico; delimitar la función de las ciencias sociales, su campo de estudio conceptos, técnicas de trabajo. Pero efectivamente ya se percibía la doble perspectiva de la visión tradicional con una visión moderna de las disciplinas sociales.

La tendencia predominante será la investigación empírica, operativa, cuantitativa y experimental. Desde que González Casanova, en 1966, asume la dirección del IISUNAM y de la RMS, se abre un frente tanto contra la "vieja sociología latinoamericana, su formalismo legal, su retórica fácil, sus especulaciones superficiales, y contra "el sociólogo profesional -empirista- que se quiere especialista y técnico por encima de la política y la ideología". Para González Casanova frente a estos últimos "los grandes temas clásicos de la sociología latinoamericana que obedecían a un intento de investigación basado en las perspectivas políticas de la independencia y el liberalismo, se convirtieron en temas ridículos y tabúes: el tema de la autonomía cultural, del imperialismo, de la Revolución; durante los 70 la identidad en la comunicología se expande a la construcción de una identidad latinoamericana reunida bajo la resistencia al imperio y la concepción de una dependencia cuya superación era impostergable.

Hacia principios de los años 80 fue abandonado el análisis global con grandes interpretaciones, y se pasará a los análisis específicos de universos reducidos. Coyunturas y análisis regionales, entran en conjunción con el desbaratamiento del Estado nacional, las ideologías y los proyectos económicos que lo sustentaban; a la crisis de control simbólico le sucede un largo trayecto en la crisis de integración social, que se intentará paliar con programas totales (Pactos económicos y Programa nacional de solidaridad). Durante toda la década de los 80, el tema central fueron "las crisis".¹⁷

¹⁷ A mediados de la década 80 se habían acabado "los rasgos de un crecimiento económico sostenido, un modelo de desarrollo con financiamiento externo, el pacto corporativo como eje de negociación, el presidencialismo omnímodo con sistema de partido dominante, el nacionalismo como emanación de la cultura estatal posrevolucionaria. La nuevas realidades que emergían eran las clase medias y ciudadanías emergentes, hijos sociales de la modernización,

La identidad de la comunicación

Los gajes de un oficio sin autoridad

La disciplina "comunicación social" realmente adquiere presencia en la escena social hasta fines de los 70; por ello abundaremos en estos años, cuando ocurre el largo intento por constituir un nuevo terreno teórico sobre el cual fundamentar otros marcos de interpretación de la comunicología, toda vez que el estructuralfuncionalismo había dado aparentemente ya todo de sí (aunque las reconstrucciones de Habermas y Luhmann lo volverán transfigurado a una nueva vida polémica).

Este afán exploratorio fue ante todo académico y universitario (dando lugar a sus posturas ahora denigradas de "denuncismo" y "teoricismo", y generó a sus contraposturas activismo y empirismo antiintelectual). En los primeros años esta tentativa extrajo sus municiones conceptuales tanto del análisis estructuralista semiótico (para descomponer el código subyacente a los mensajes de los que se sospechaba aviesas intencionalidades), como de las tentativas propias de la sociología latinoamericana, tales como la teoría de la dependencia y las constataciones del imperialismo cultural; aún cuando se manejara a la intencionalidad como "ratio agendi", siempre quedaba sobredeterminada por condiciones históricas macroestructurales.

En ese ambiente determinista ya de la voluntad (cuya apuesta era la conciencia: subjetivismo), ora de las estructuras (cuya apuesta era la historia y su necesidad: objetivismo), la inserción de la comunicología se resumiría en palabras de Héctor Schmucler como la creencia en que "la comunicación es la forma de adquisición de la conciencia ausente"; se mantenía aún la confianza en el "logos", en la racionalidad transformadora y con ello, se asignaba a la comunicación una fuerza movilizadora fundada en el esclarecimiento de la conciencia (subjetividad), que proveería la desmitologización de la historia (objetividad).

La identidad no es ya aquí una presencia apofántica (proposición verdadera o falsa), como la definida en la lógica y la ontología clásica [de la metafísica de la sustancia/accidente], sino una ausencia; su

una nueva sociedad de masas urbanas y los aparatos de comunicación que la uniforman... un insurrección electoral, una beligerante opinión pública y la inserción del país en el mercado mundial mediante la integración con Estados Unidos" (Aguilar; 1989).

determinación es relativa a una inserción en un sistema de relaciones cuyo orden quedaría delineado por una totalidad limitable o finita.

Es decir, en tanto que posible, la identidad se hace problemática, contingente, aunque en ciertos casos, para darle existencia, sólo se le consideró como determinable por la negación, de ahí cundió a la noción de una identidad que sólo se alcanza por la negatividad, incluso hasta por la autonegación.

Es en este sentido que la influencia del análisis estructuralista se deja sentir en la idea de identidad que elaboran los comunicólogos, y estaría en la base de numerosos proyectos de políticas de comunicación social de los activistas comunicantes; de ahí sigue que la identidad se defina, por esas fechas, por lo que no es en sí misma como lo señala Schmucler, y se comprenda sólo por las negaciones que la determinan, por las ausencias que se imaginan, por conversiones radicales: una identidad inscrita en el conjunto de relaciones que segrega una estructura inmanente, invisible, pero activa, sólo presente en sus indicios pero que anuncian su realización, aunque también la postergan. Aunque su relativismo ayuda a dislocar al occidente como polo y centro culminante del progreso.

Callejón sin salida para la posibilidad de creación de lo nuevo, cuando ya no es suficiente la mera transformación de las relaciones de poder que impondrían la comunicación de las estructuras ideológicas vehiculadas por los mensajes; atmósfera mental de donde extrajeron toda su buena acogida nociones como la de "conciencia posible" (L. Goldmann) y la superación dialéctica (*Aufhebung*) que otorgaría la *Pedagogía del oprimido* (P. Freire).

La identidad deja ya de ser una reflexividad simple, unidad consigo mismo (ente o idea), ya que el recorrido de la flexión ha de pasar por todos los puntos de realización de una totalidad sincrónica estructurante (formación social, bloque histórico). La identidad es de manera implícita un "fruto" y no un espejo; no tardará en adquirir el emblema de la "semilla", del germen es decir Matriz. Esto último es lo que permitirá después introducir una idea de identidad plural ya bien como orden inmanente de los procesos de individuación e identificación de la socialidad, por tanto, no controlados por instituciones formales, ya como una política de distribución de identidades acreditables. Desde el desánimo posterior al debate político la salida es la descentralización, y la acción regional, la posibilidad del retorno a la vida cotidiana como ámbito plural.

Bajo la influencia del estructuralismo francés y la reflexión italiana sobre el poder así como la fuerza de la ideología/cultura, se manejará una noción de identidad ya no sustantiva sino contingente y diferencial, sólo que, aún remitiendo su positividad a una totalidad virtual, la matriz signifiante es la totalidad, el sistema es el que significa, no las singularidades de las entidades consideradas.

En la selección de investigaciones comunicológicas que hace R. Fuentes en su libro *La comunidad desapercibida* se puede constatar, a modo de ilustración, la regularidad con la que los nombres de las investigaciones buscan establecer una relación necesaria entre los procesos de comunicación y de la cultura con los de la educación en general (sujeción por interpelación, educación alternativa e informal, organización de colectivos de base, efectos sobre la socialización tradicional, animación cultural, etcétera); y podríamos afirmar que en esta fase para la comunidad comunicológica, la identidad se caracteriza como un estado de conciencia que hay que modificar por la eficacia idealizada de la comunicación política. En ciertos casos es una "conciencia" a la que hay que regresar, en otros que hay que hacer propia. Ya bien sea a partir de una cultura común sobrentendida, a la que hay que integrarse (por padecer una socialización disfuncional), ora como ideología dominante que hay que romper y superar en una conversión de la conciencia y la imaginación.

Cuando menos en México, el proyecto comunicativo se organiza en torno a las virtudes pedagógicas de una instrumentación comunicación. Esos poderes serán atribuidos tanto a los massmedia, como al Estado. Ambas potestades, se afirmaba, eran rivales y antagónicas, ya que mientras se decía que los primeros homogeneizaban, al segundo le correspondía contrarrestar reforzando la identidad de una cultura común nacional. Aunque ambas integraban a una identidad trascendental, alguna sería más auténtica que la otra.

Dirá Raúl Fuentes: "No obstante la adopción (en los 70), de enfoques como el del aprendizaje social, el de usos y gratificaciones y el de la pedagogía de Freire, para explorar las posibilidades de utilizar la comunicación educativamente, es otra la línea que habría finalmente de imponerse: la política" (Fuentes; 1990: 72). Ese cambio se atribuye a los crecientes procesos de monopolización, y también la explicación funcional típica, de que el Estado estaba "urgido de mecanismos de control político y tribunas para legitimarse" (Fer-

nández-Christlieb en Fuentes: id). No se ha explorado a mi juicio la conexión que existiría en la ruptura de legitimación entre el Estado e inicialmente las clases medias urbanas.¹⁸

También en esa década se fraguan en México los momentos instituyentes de la identidad material del licenciado en comunicación. La fundación en 1976 del CONEICC y tres años después el AMIC (1979), conforman hasta el momento todo el universo instituido y gremial identificado bajo la comunicología. (Existen otros más especializados como AMCO, Asociación Mexicana de Comunicación Organizacional, un fantasmal Colegio de Profesionales de la Comunicación, más los tradicionales de publicistas y relacionistas públicos, de periodistas y algunas de cineastas).

Se inicia la disciplinarización del discurso acerca de la comunicación social para consolidar su presencia legítima en la educación superior, al menos como "profesión"; este proceso de legalización se lleva a cabo instaurando una normatividad colegiada que intentaría controlar y guiar la inminente proliferación de escuelas de comunicación.

En el caso de México este auge se vio ampliamente impulsado por la espectacular promoción que realizó Televisa en 1974 organizando un Encuentro Mundial de Comunicación, trayendo a los autores consagrados ya por la doxa comunicológica: (W. Schramm, Umberto Eco, M. McLuhan, A. Moles); se da un incipiente impulso a publicar libros de texto escritos por mexicanos (Toussaint, Guajardo, RivaPalacio, Goded), que cristalizan una práctica discursiva como titubeante objeto de enseñanza.

A la vuelta de la década después del esfuerzo de la comunicología como grupo por hacerse interlocutor del poder, las revisiones de lo realizado comienzan escribirse (Schmucler, Caletti, Martín-Barbe-

¹⁸ Raúl Fuentes ejemplariza con la figura y trayectoria de Fátima Fernández Christlieb de quien asegura "representa a una nueva generación de universitarios que trataba de asimilar y promover los cambios culturales y políticos asociados al 68 y traducirlos en sus estudios de ciencias sociales" (Fuentes;1990:72). Recuérdese también que Pablo González-Casanova afirmaba en 1972 que "la sociología era un producto intelectual de las clases medias cumpliendo una función productiva en el terreno cultural y una función crítica en el político por su inconformidad e insatisfacción con el tipo de sociedad en que aparece" (en Sefchovich;1990). Para José Joaquín Blanco ya "desde los años sesenta, especialmente por el fracaso del desarrollo estabilizador y por la explosión demográfica se advirtió que no había clase media para tantos, ni siquiera para los que ya pretendían serlo y empezaron las manifestaciones de descontento por parte de sectores que unas décadas antes, parecían la antesala inmediata de la prosperidad: médicos, profesores, profesionistas asalariados, técnicos especializados" (Loeza y Stern;1987:).

en particular, a cuestiones de índole propiamente metodológica. En este apartado esbozaré un marco metodológico apropiado al tipo de análisis cultural referido anteriormente. Después, mostraré cómo este marco puede aplicarse al análisis de la ideología. Esto preparará el camino para la última sección donde presentaré este enfoque para el estudio de la comunicación masiva. Al tratar estas cuestiones metodológicas, es importante enfatizar que no existe una metodología única diseñada específicamente para el análisis de la cultura, la ideología y la comunicación masiva. Estos fenómenos extremadamente complejos, muestran muchos aspectos y pueden abordarse de diferentes maneras. Sin embargo, intentaremos mostrar que las características de estos fenómenos hacen que ciertos métodos sean más adecuados, o más apropiados que otros. Intentaremos mostrar también que los diferentes acercamientos a estos fenómenos pueden interrelacionarse de manera sistemática, combinados con un marco metodológico que nos permita resaltar diferentes aspectos de estos fenómenos multifacéticos.

El marco metodológico que esbozaré puede ser descrito como una forma de "hermenéutica profunda". Existen varias razones por las que una metodología de hermenéutica profunda proporciona un marco adecuado para el análisis cultural. En primera instancia, es un marco apropiado porque el objeto de análisis es una construcción simbólica significativa que requiere de la interpretación. Por lo tanto, debemos asignar un papel central al proceso de interpretación, ya que sólo de esa forma podemos hacer justicia al carácter distintivo del dominio del objeto. En la medida en que consideremos el contexto socio-histórico y la mediación institucional de las construcciones simbólicas y siempre y cuando estas construcciones estén estructuradas de ciertas maneras, podemos emplear también, otros métodos de análisis. Estos métodos pueden ilustrar varios aspectos del ámbito del objeto y por lo tanto pueden facilitar el proceso de la interpretación. De ahí que siguiendo a Paul Ricoeur y a otros, podamos hablar de una "hermenéutica profunda", (Ricoeur, 1981). Estas técnicas no substituyen al proceso de interpretación sino más bien lo enriquecen, no agotan el análisis sino lo profundizan y lo desarrollan. De ahí que, la metodología de hermenéutica profunda proporciona un marco que respeta la complejidad y lo característico del ámbito del objeto.

identidad (se agota en su función), en cambio la persona se identifica con sus sucesivas máscaras sin agotarse en ellas" (Maffesoli; 1990).

En la escala macroscópica, si es verdad como afirma García Canclini, que los límites de las formas establecidas de circulación de bienes simbólicos se desaforan: los campos de lo culto, popular, masivo se transforman en un territorio continuo sin reglas precisas de franqueo (García Canclini; 1990). Los puntos de síntesis no se encuentran ya en la conciencia subjetiva que se trascendería en el tiempo por la mera fuerza de su memoria, ni tampoco en la conciencia objetiva de los soportes intersubjetivos.

Los medios, que parecían mantener un coeficiente de referencialidad mínimamente aprehensible y conformaban la determinación apenas suficiente para sustentar la identidad disciplinaria de la comunicología, rebasan con su abordaje vertical y horizontal todo el campo de la producción y circulación de todos los tipos de soportes simbólicos de la industria cultural.

La dominación opera el consensus, modulando el disenso como unidad de transacción (mercancía): son identidades fraccionarias sin espacio referencial (no se requiere territorio nacional), ni elenco permanente como patrimonio común. Para algunos autores se configuran fugazmente identidades sentimentales y restringidas, cuyo vehículo y emblema son la música y la celeridad perceptual.

El problema político de la identidad se resuelve en el control del contexto. El modo de producción informacional (la comunidad de comunicación mediada), al hacer acontecer la acción comunicativa en la atopía, dispersa al sujeto en la mundanidad, cancela contextos, y los reconfigura en variaciones combinatorias controladas; pareciera el triunfo de la identidad como convención: ¿quién me gustaría ser hoy? y la liberación de la pesada gravedad de ser idéntico a uno mismo. Esta identidad interpretada (en el doble sentido), que para recuperar los sentimientos de certidumbre, dependerá cada vez más de "la invención de métodos creativos que estrechen la conexión entre símbolos y realidad" (Post: 129).

La identidad de la subjetividad moderna no es entonces sólo estar, ni un mero estarsiendo, implica la recursividad incesante de un "saberse estar siendo" (Thiebaut; 1990). La especulación del reflejo pasará por el texto, "Somos creados por nuestros textos...no somos sino nuestros textos". Sólo que en la fluidez de la temporalidad

fragmentada de nuestros nimios relatos, no hay interpretación definitiva. "No hay dimensión totalizante, ni redención alguna"(id:196).

La radicalidad de esta posición textualista nos hace olvidar que la carencia de nombre (su multiplicidad en los yoes posibles), no significa inexistencia; la acción de decir está fuera del texto, en un presente que al exigir una respuesta, remite a una postura ética frente al lenguaje que permita expresar, y adquirir sentido la incongruencia con lo real; que impida, en suma, la expropiación del mundo.

La filosofía de la identidad se hace ya expresamente política; las prácticas de la identidad son las prácticas de la construcción de subjetividades articuladas en el orden del poder simbólico, acopladas en los modos de dominación de control por modulación y formación permanente.¹⁹

La frágil identidad lograda en la comunión cotidiana ¿no podrá ya recrearse en la comunicación sino en el silencio del estar juntos; en el sobreentendido insignificante, la gestación de sentido mudo del mundo? La conversación, el flechazo, el apasionamiento de los enamorados, la condensación efímera de ritos, el estruendo silencioso de la comunicación fática ¿son suficientes para luchar contra este nuevo poder fluido? ¿El "multiverso" virtual de la iconosfera es aún participable?

La comunicación se satura en la identidad, desde el hueco de sus sonidos, desde la invisibilidad de sus imágenes ¿acaso encontrará la infinitud de su limitación?

¹⁹ Gilles Deleuze advierte: "en las sociedades de control (en oposición a las disciplinarias donde no se hace más que iniciar) no se termina nunca con nada, la empresa, la educación continua, el servicio son los estados metaestables y coexistentes de una una misma modulación, de un deformador universal (...) En las sociedades de control (...) lo esencial no es ni una firma, ni un nombre, sino una cifra: la cifra es una palabra pase (password), mientras que las sociedades disciplinarias están reglamentadas por palabras orden (mandatos). Ahora uno no se enfrenta ya a la pareja masa/individuo... los individuos han devenido "dividuales", y las masas, son ahora muestras, datos, mercados o "bancos de información" (Pourparlers: 1990).

Bibliografía

- Abbagnano, N. *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 1974.
- Aubenque Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. [1962] Taurus, Madrid, 1974.
- Aguilar Camín, Héctor. *Después del Milagro*, Cal y Arena, México, 1988.
- Aguilar Camín, H. et al. *En torno a la cultura nacional*, Instituto Nacional Indigenista, México 1976.
- Brading, D. A. *Mito y profecía en la historia de México*, Vuelta La reflexión, México, 1989.
- Deleuze. G. *Pourparlers:1972-1990*, Minuit, Paris, 1990.
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*, Alianza 2 Tomos, 1983.
- Fuentes, R. *La comunidad desapercibida: investigación e investigadores de la comunicación social en México*, ITESO/CONEICC, Guadalajara, 1991.
- García-Canclini, N. *Culturas híbridas: estrategias para salir y entrar en la modernidad*, CNCA/Grijalbo, México, 1990.
- Haak, S. *Filosofía de las lógicas*, Cátedra, Madrid, 1982.
- LéviStrauss, C. *La identidad: seminario* [1977] Ed. Petrel, Barcelona, 1981.
- Loaeza, S. *Clases medias y política en México: La querrela escolar, 1959-1963*, ColMex/CEI
- Loaeza, S y C. Stern. *Las clases medias en la coyuntura actual*, ColMex/Centro Tepoztlán, 1987.
- Maffesoli, M. *El tiempo de las tribus*, [1988], ICARIA, Barcelona, 1990.
- Martín Barbero, J. *Procesos de comunicación y matrices de cultura: itinerarios para salir de la razón dualista*, FELAFACS/GGILI, México, 1987.
- Paoli, F. J. (coord.) *Desarrollo y organización de las ciencias sociales en México*. CII-HUNAM/M.A. Porrúa, México, 1990.
- Pasquali, A. *Comprender la comunicación*, [1970], Monte Avila, Caracas, 1985.
- Prieto, Luis J. *Pertinencia y práctica: estudios de semiología*. G. Gili, Barcelona, 1977.
- Piccini, M. (ed.) *La imagen del tejedor*. FELAFACS/GGILI, México, 1987.
- Sánchez Ruiz, E. (comp.); *La investigación de la comunicación en México: Logros, retos y perspectivas*. Edicom/UAG, México, 1988.
- Savater, F. *La tarea del héroe*, Taurus, Madrid, 1983.
- V.V.A. A. *México: 50 años de Revolución; IV. La Cultura*, FCE, México, 1962.
- Thiebaut, C. *Historia del nombrar: dos episodios de la subjetividad*. Visor/Labalsa de la Medusa, 1990.