

LOS MODELOS DE COMUNICACIÓN Y LOS LÍMITES DEL ESTRUCTURALISMO

Julio Amador Bech*

RECIBIDO: 6 de febrero de 2011

ACEPTADO: 15 de abril de 2011

CORREO ELECTRÓNICO: julioabc@prodigy.net.mx

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM

PALABRAS CLAVE | estructuralismo, hermenéutica, comunicación.

KEYWORDS | structuralism, hermeneutics, communication.

RESUMEN

Se reflexiona críticamente sobre los modelos estructurales de comunicación, los cuales privilegian los aspectos instrumentales y sistémicos por encima del verdadero elemento de la comunicación que es la intersubjetividad. Los paradigmas estructurales soslayan la complejidad y los aspectos vivos y activos de la comunicación y omiten los aspectos sociales, culturales y psicológicos, además de la interacción, que le son inherentes. Ante las limitaciones y reduccionismos del estructuralismo se proponen las virtudes de la hermenéutica, capaz de reconstruir tanto el *locus* histórico-cultural del discurso como la lógica imaginaria que lo rige, discerniendo la forma en la cual se hallan implicados en el discurso.

ABSTRACT

We reflect critically on the structural models of communication, which privilege the instrumental and systemic issues over the true element of communication that is intersubjectivity. Paradigms overlook the complexity and structural aspects of live and active communication, bypassing the social, cultural and psychological as well as the interaction that are inherent. Given the limitations of structuralism and reductionism are proposed virtues of hermeneutics, able to reconstruct both the historic and cultural locus of discourse, as imaginary logic that governs it, knowing the way in which they are involved in speech.

ENFOQUES EPISTEMOLÓGICO Y ONTOLÓGICO DE LA COMUNICACIÓN

En la historia reciente de la teoría de la comunicación, cuyo comienzo podemos situar en los años inmediatamente posteriores al fin de la Segunda Guerra Mundial, podemos observar una proliferación de modelos que se proponen explicar la comunicación. Inevitablemente, en tanto modelos, han resultado esquemáticos y reductivos, simplificando en exceso lo que en realidad es un fenómeno cultural sumamente complejo.

Enfrentar en términos teóricos el problema de la comunicación humana exige, en primer lugar, entenderla como una práctica social inserta en contextos culturales específicos y, en segundo lugar, pensar la cultura como una construcción simbólica o, mejor, *como una compleja articulación de redes simbólicas* (Cassirer, 1997 [1944]; Geertz, 1997 [1973]). Cassirer explica que el ser humano no puede enfrentarse con la realidad de un modo inmediato, trata a la realidad física *sólo por mediación de las construcciones simbólicas* del lenguaje, el mito, el arte, la magia y la ciencia. Geertz considera que “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido” y que “la cultura es esa urdimbre”, por lo cual, “el análisis de la cultura ha de ser [...] no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 1997: 20). La cultura “denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, 1997: 88).

Si partimos desde esta perspectiva podremos ver que el problema fundamental de los modelos estructurales de la comunicación es que parten de un punto de vista *epistemológico*, es decir, entienden el asunto como un problema de método y pretenden ver la comunicación *desde fuera*, como un objeto externo, sometido al análisis de una ciencia objetiva. En eso consiste su más grave debilidad teórica. Gadamer ya ha desarrollado este asunto en todas sus consecuencias, mostrando que “en las ciencias del espíritu no puede hablarse de un ‘objeto idéntico’ de la investigación, del mismo modo que en las ciencias de la naturaleza” (1999: 353). Explicará, con toda claridad que:

La investigación histórica está soportada por el movimiento histórico en que se encuentra la vida misma, y no puede ser comprendida teleológicamente desde el objeto al que se orienta la investigación. Incluso ni siquiera existe realmente tal objeto. Es esto lo que distingue a las ciencias del espíritu de las de la naturaleza. Mientras que el objeto de las ciencias naturales puede determinarse *idealiter* como aquello que sería conocido en un conocimiento completo de la naturaleza, carece de sentido hablar de un conocimiento completo de la historia. Y por eso

no es adecuado en último extremo hablar de un objeto en sí hacia el que se orientase esta investigación (1999: 353).

Ha sido la hermenéutica filosófica la que ha propuesto un enfoque radicalmente diferente, planteando el problema de la comunicación desde una perspectiva *ontológica*. Es decir, en interioridad, demostrando que la comunicación es *lo propio de nuestro ser, en tanto que seres humanos*. Es precisamente a partir de este *giro ontológico* que se hace posible plantear adecuadamente el problema de la comunicación. Desde esta perspectiva, la comunicación tiene un sentido más originario, determinado por nuestro propio ser: *no podemos existir sino a condición de interpretar y comunicar*. Ha sido Heidegger quien ha fundamentado esta orientación en su *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (2000 [1982]):

Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de “nuestro” existir “propio”. Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* [...] “Estar aquí *por lo que toca a su ser*” no significa, en ningún caso de modo primario ser *objeto* de la intuición y de la determinación o de la mera posesión de conocimientos, sino que quiere decir que el existir está *aquí* para sí mismo en el cómo de su ser más propio (2000: 25).

Heidegger despeja así cualquier posibilidad de entender erróneamente el ser, desde una perspectiva cartesiana, y sienta los fundamentos del ser *en sí mismo*. A la vez, define el conocer como *algo propio* de la condición del ser: “El término *hermenéutica* pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad” (2000: 27). De su recorrido por las diversas acepciones del concepto de hermenéutica, recojo algunos aspectos que me parecen relevantes y que contribuyen a comprender ese sentido originario de la comunicación como condición ontológica del ser humano: “hermenéutica es la notificación del ser de un ente en su ser respecto a... (mi) [...], el habla *hace* que lo ente sea patente, *accesible*” (2000: 28). Heidegger afirma, así, que la finalidad del habla es “hacer accesible algo en cuanto estando aquí presente, mostrándose abiertamente” (2000: 29). Es en tal sentido que Maurizio Ferraris afirma que la hermenéutica no sólo se refiere, originalmente, a la comprensión, sino también, y de manera primordial, a la expresión (2002: 11).

Para el siglo XVII, dirá Heidegger, “hermenéutica ya no es la interpretación misma, sino la doctrina de las condiciones, el objeto, los medios, la comunicación y la aplicación práctica de la interpretación” (2000: 31). En consecuencia, la acepción por él usada de hermenéutica, dirá así: “Atendiendo más bien a su significado originario, el término quiere decir: determinada unidad en la realización del *ἑρμηνεύειν* (del comunicar), es decir, del *interpretar* que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto *de la facticidad*” (2000: 33). Respecto de la proposición heideggeriana, Ricoeur dirá que esta ontología de la comprensión, “al romper con los debates de *método*, se inscribe de entrada en una ontología del ser finito, y reconoce en él el *comprender* no ya como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser” (2003 [1969]: 11).

Esta radicalidad del fundamento ontológico de la hermenéutica y, consecuentemente, del pensamiento simbólico y su expresión por medio de las múltiples formas que puede asumir la discursividad, puede bien explicarse de la siguiente manera:

Si bien el símbolo nos remite genéricamente al ámbito de la actividad psíquica de representación a través de la imagen o ámbito del pensamiento indirecto, que quedaría por tanto en relación de oposición con respecto a un supuesto conocimiento presentacional-perceptivo y más o menos sin mediaciones; de forma más estricta, puede decirse que la naturaleza del símbolo ha de ser considerada más allá del prejuicio epistemológico según el cual lo verdaderamente relevante es el problema relativo a su fundamento, es decir, a aquella realidad, objeto o suceso radicalmente independiente y al que el símbolo referiría con más o menos acierto.

Ha sido Cassirer quien ha ubicado de forma más precisa su naturaleza al definirla no como mero signo indicador de objetos, sino, hermenéuticamente, como una organización instauradora de la realidad. De este modo, si la objetividad es también y principalmente discurso, el problema del concepto no es el de su pretendido fundamento desligado, como ocurre para el cientificismo, sino el de los requisitos estructurales inmanentes al sujeto que lo constituye. Esto es lo que nos permite afirmar que todo concepto es ya *expresión*, es decir, está transido, lleno o preñado (*praegnans*) por las condiciones que determinan su formación, lo cual nos aleja de aquella concepción objetivista que encuentra en todo símbolo o concepto un valor epistemológico proporcional a su grado de independencia del sujeto. Se trata de lo que Cassirer denomina *pregnancia simbólica*, y establece la imposibilidad de intuir objetivamente una cosa sin integrarla de modo inmediato en un *sentido*. La comprensión lo es siempre *en el modo de la representación y no de la mera presentación* (Estoquera, 2006: 517-518 [en cursivas en el original]).

Hermenéutica filosófica y etimología coincidirán en el sentido esencialmente humano de la comunicación, pues como bien muestra Yves Winkin, las primeras acepciones del acto de comunicar en lengua francesa e inglesa las definen como lo propio del existir humano *en comunidad*:

"Comunicar" y "comunicación" aparecen en la lengua francesa en la segunda mitad del siglo XIV. El sentido básico, "participar en", está aún muy próximo al latín "communicare" (participar en común, poner en relación). Esta "participación en común" parece comprender incluso la unión de los cuerpos [...] Hasta el siglo XVI, "comunicar" y "comunicación" están, pues, muy próximos a "comulgar" y "comunión", términos más antiguos (siglos X-XI) pero procedentes también de *communicare* (1984: 12).

LA CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO CIENTÍFICO DE LA LINGÜÍSTICA Y EL SACRIFICIO IMPLÍCITO

Esta última orientación ontológica nos lleva a plantear la comunicación como *lo propiamente humano* y, consecuentemente, a comprenderla como una práctica social inserta en contextos culturales; a comprenderla a partir de *la comunicación viva, cara a cara* y no desde una perspectiva instrumental. Así, los procesos de la comunicación humana dan lugar a múltiples formas de expresión e interacción que diversifican el significado en un amplio abanico de pluralidad semántica. Al interior de esos procesos se da forma a la figura social de las personas. Para comprender las diferentes formas de comunicación que existen, entendiéndolas en su carácter concreto de interacción humana viva, retomaremos una orientación enunciada por Ricoeur en su importante artículo titulado "Filosofía y lenguaje":

La filosofía tiene la tarea principal de volver a abrir el camino del lenguaje hacia la realidad, en la medida en que las ciencias del lenguaje tienden a distender, si no a abolir, el vínculo entre el signo y la cosa. A esta tarea principal se añaden otras dos complementarias: volver a abrir el camino del lenguaje hacia el sujeto vivo, hacia la persona concreta, en la medida en que las ciencias del lenguaje privilegian, a expensas del habla viva, los sistemas, las estructuras y los códigos desvinculados de cualquier hablante y, finalmente, volver a abrir el camino del lenguaje hacia la comunidad humana, en la medida en que la pérdida del hablante va unida a la de la dimensión intersubjetiva del lenguaje (1999 [1978]: 41).

La clara conciencia de responder a esta tarea urgente de la hermenéutica lo condujo a llevar a cabo un recorrido crítico del camino emprendido por las ciencias del lenguaje. Así, explica que la necesidad de construir un objeto de estudio científico, riguroso y bien delimitado llevó a las ciencias del lenguaje y, en particular, a la lingüística estructural a "poner entre paréntesis la relación del lenguaje con la realidad" (Ricoeur, 1999: 42).

La distinción, establecida por Saussure, entre lengua y habla formaba parte de la misma intención de científicidad. De tal suerte, a partir de Saussure, entendemos a la lengua como el conjunto sistemático de un idioma en el plano de la pura *formalidad estructural*, en el plano de su estatuto como *conjunto de signos y reglas combinatorias*, pertenecientes a un código de comunicación, socialmente aceptado, como las *convenciones sociales* necesarias para la comunicación verbal y escrita. La lengua corresponde al conjunto de signos que sirven como medio de comprensión entre los miembros de una misma comunidad lingüística, el conjunto de entidades entre las que se eligen las libres combinaciones del discurso.

Por habla se designan los *usos* diversos y coloquiales que los individuos de esa comunidad hacen de la lengua, por medio de una ejecución psicofisiológica, la actuación individual y las libres combinaciones del discurso (Leroy, 1992; Ricoeur, 1999; Saussure, 1979 [1916]: 49-66). El habla es esencialmente un acto individual de selección, uso y renovación; está

constituída, ante todo, por las combinaciones gracias a las cuales el usuario puede utilizar el código del lenguaje para expresar su pensamiento personal (Barthes, 1993 [1985]).

La distinción entre lengua y habla se complementa con cuatro postulados que terminan por definir objeto y método, tanto de la lingüística estructural como de las ciencias del lenguaje que de ella se derivan:

- A) En la lengua se distinguen una ciencia *sincrónica* que estudia los estados del sistema y una ciencia *diacrónica* que estudia los cambios del mismo.
- B) Se subordina la segunda a la primera.
- C) En un estado del sistema no existen estados absolutos, sino únicamente relaciones de dependencia mutua.
- D) El conjunto de los signos ha de ser considerado como un sistema cerrado, con objeto de analizarlo (Ricoeur, 1999: 42-43).

Así, mientras el lenguaje es el *uso infinito* de un sistema finito, la lingüística estructural opta por el estudio sistemático de los sistemas finitos, de tal suerte que el sistema a analizar no tendrá partes externas, sino meras relaciones internas (Ricoeur, 1999: 43).

El objeto de la lingüística se *vuelve a cerrar* claramente entonces en el sistema lingüístico, en la célebre afirmación que pone fin al *Curso*: "La lingüística tiene por único y verdadero objeto la lengua considerada en sí misma y para sí misma" [...] Es el *sistema* cerrado y autosuficiente "en sí mismo y para sí mismo" el que confiere su valor semántico al signo, es decir, al conjunto indisoluble significante-significado [...] Otra paradoja más grave se observó en la noción axiomática de sistema: un solo cambio, un solo aumento o disminución de signo cambia todo el sistema [...], de ahí la reticencia saussuriana de abordar los problemas de la transformación de los sistemas, de la "diacronía" [...], "el cierre" del sistema relativiza al mismo tiempo cada una de sus partes respecto de las demás, y lo hace monolítico e intangible" (Durand, 1993: 52-53).

Para el efecto de un supuesto rigor científico, la lingüística estructural deberá, además, eliminar un aspecto fundamental de la definición de signo que, entre los estoicos, aparecía como significante, significado y cosa referida; mientras que en Agustín y en la escolástica aparecía como la relación entre *signum* y *res*. Al excluir la referencia a lo real extralingüístico, se elimina de la comunicación al sujeto y a la intersubjetividad. "En la lengua, nadie habla" (Ricoeur, 1999: 44). Expulsados de la lingüística estructural –y de la llamada semiología, que de ella se derivó–, el habla, el hablante, su interlocutor y el mundo que sus discursos refieren deberán ser estudiados por otras disciplinas como la hermenéutica, la pragmática, la antropología lingüística, la sociolingüística y la psicología de la comunicación, cuyo objeto de estudio son los procesos vivos de la comunicación.

Las teorías y modelos de la comunicación basados en un paradigma informático e instrumental presentan también importantes limitaciones para comprender la complejidad que plantea el proceso vivo de la comunicación humana. El punto de partida común de las diversas vertientes teóricas y modelos es la teoría de la información desarrollada por Claude Elwood Shannon (1948), ingeniero electrónico y matemático, presentada en un artículo publicado por la revista de la compañía telefónica Bell, para la cual trabajaba. La intención original de su teoría era la de estudiar las *condiciones técnicas* de la transmisión de mensajes. No obstante su limitado ámbito de aplicación, su propuesta alcanzó una importante repercusión y terminó siendo elevada a la calidad de paradigma universal de la comunicación.

La teoría se refiere a la transmisión de señales eléctricas y electromagnéticas vía telefonía, radiotelefonía o telegrafía. Su principal objetivo era el de calcular y disminuir los niveles de ruido en la comunicación y formaba parte de su investigación tecnológica, orientada a perfeccionar los equipos de telecomunicación de la compañía Bell. Más aún, cuando Shannon habla de información se refiere a *un término cuantificable de señales eléctricas cuyo contenido no es importante para la teoría*. La cantidad de información transmitida y recibida se mide por medio de un sistema binario (*binary digits*) asociado a la velocidad de transmisión. De ahí que, desde el origen, el problema del significado esté totalmente fuera del campo de su investigación.

Al leer el artículo de Shannon, Warren Weaver observó las posibilidades de ampliación de la teoría de Shannon al ámbito de la comunicación humana, escribiendo primero un comentario al texto de Shannon y, a partir de ahí, un librito en común, titulado: *The Mathematical Theory of Communication* (1949). El modelo se aplica primordialmente a la comunicación mediada por un dispositivo instrumental como el utilizado por la radio, la televisión o la telefonía y propone un esquema estructural de la comunicación, formado por los siguientes elementos: a) *fuentes*: elemento emisor inicial del proceso de transmisión de información; b) *transmisor*: el medio instrumental que transforma el mensaje a emitir en un conjunto de señales pertenecientes a un código (*codificador*), por ejemplo, el que transforma la voz humana en impulsos eléctricos que luego se decodifican por medio del dispositivo receptor (*decodificador*) y se vuelven a transformar en voz; c) *canal*: el medio instrumental que transporta las señales de la fuente (cable, red de microondas) a un destinatario; d) *receptor*: el instrumento decodificador del mensaje que acabamos de referir y que hace llegar el mensaje al destinatario; e) *destinatario*: la persona o el dispositivo receptor para quien está destinado el mensaje; f) *ruido*: factor que altera o perturba la transmisión del mensaje. Como podemos observar, se trata de un concepto definidamente *instrumental* de la comunicación, *centrado en el problema de la transmisión de información*.

La propuesta, aunque pretende erigirse en un modelo universal de la comunicación, describe un proceso totalmente diferente de lo que es, en realidad, la comunicación humana cara a cara y deja fuera todos los aspectos sociales y culturales implicados en ella. Están completamente ausentes la interacción humana viva, las influencias mutuas dentro de la interacción, las emociones, la percepción, el aprendizaje, en resumidas cuentas, todos los aspectos psicosociales de la comunicación. No aparecen variables de tipo situacional, como tampoco aparece el aspecto contextual básico que determina la comunicación: *la cultura de los hablantes*. Más aún, al pretender desarrollar la teoría en un sentido universalista, a la nueva propuesta le serán indiferentes las características específicas del código (sistema de señales o signos) que sirve como medio de intercambio de información.

El lingüista ruso Roman Jakobson tomó como punto de partida ese modelo de la comunicación, introduciendo importantes modificaciones orientadas a suplir sus deficiencias. Sin embargo, su modelo, aunque orientado hacia el problema del significado, el lenguaje y sus funciones, siguió partiendo de un paradigma informático que nunca superó, pues continuó entendiendo a la comunicación como *transmisión de información*. Podemos observar la definitiva influencia del modelo informático en su enunciado de 1971:

El ingeniero en comunicaciones aborda la esencia del evento de habla de la manera más apropiada cuando asume que, en el intercambio de información óptimo, el hablante y el escucha tienen a su disposición, más o menos, "el mismo archivo de representaciones": el destinador de un mensaje verbal selecciona una de esas "posibilidades preconcebidas" y se supone que el destinatario debe hacer una selección idéntica del mismo repertorio de "posibilidades establecidas y provistas de antemano" (Jakobson, 1971: 241 [la traducción es nuestra, entrecomillado en el original]).

Al respecto, escribía Gilbert Durand en 1979, "Cibernética e informática constituyen las vanguardias victoriosas de las reflexiones lingüísticas y estructurales. A través de un verdadero fenómeno de *feed-back*, los ordenadores modelan o vuelven a modelar nuestras maneras de pensar. La máquina expresa su más extrema exigencia, que es constreñir al pensamiento al que, no obstante, debe su existencia" (1993 [1979]: 40).

De inmediato se perciben los serios problemas implicados en este proceder analógico, que homologa el intercambio de impulsos electromagnéticos entre dos máquinas, que obedecen a *un código cerrado y monosémico*, con la comunicación humana, donde el código es, semánticamente hablando, *abierto y polisémico*, la relación de comunicación es interactiva y cambiante. A pesar de que Jakobson no ignoraba el carácter polisémico del lenguaje, fue incapaz de destacar este problema, a la hora de formular su esquema de la comunicación.

Al estar mediada la comunicación humana por los sistemas simbólicos que dan forma a la cultura de los hablantes, en la comunicación intervienen de manera simultánea una multiplicidad de códigos, además del lingüístico; la interpretación de los códigos empleados en la comunicación es abierta y está sujeta a un complejo muy amplio de aspectos concretos que la determinan como, por ejemplo, el tipo de relación que existe entre los hablantes, la situación específica en la cual se da la comunicación, las formas y normas culturales de uso de los códigos, la competencia lingüística y paralingüística de los hablantes, es decir, todos los aspectos contextuales y prácticos relacionados con la cultura de los hablantes. Aspectos que disciplinas como las teorías de la comunicación no verbal (Davies, 1986; Ekman, 2003; Knapp, 1994), la sociolingüística y la antropología lingüística han ido definiendo con mayor precisión (Cardona, 1994 [1990]; Duranti, 1997; Foley, 1997; Hymes, 1974).

Con el fin de destacar la importancia del estudio de los aspectos prácticos y contextuales de la comunicación, determinados por la cultura de los hablantes, y criticar a los autores que los soslayan, Dell Hymes apela a las irónicas objeciones de Chomsky formuladas en 1965 como crítica de los métodos convencionales del análisis lingüístico, para el cual existe un hablante-escucha ideal, perteneciente a una comunidad de habla totalmente homogénea, que

conoce la lengua a la perfección y que jamás es afectado por factores que son considerados como irrelevantes desde un punto de vista gramatical, como lo serían las limitaciones de la memoria, las distracciones, los cambios de atención e interés y los errores en el uso de la lengua, dentro de la acción discursiva concreta (Hymes, 1974: 76-77).

Considero que estas observaciones son importantes a la hora de evaluar críticamente las limitaciones del modelo de Jakobson, formulado a partir del modelo informático-instrumental de Shannon y Weaver. Jakobson definía los componentes de la comunicación de la siguiente manera: un destinador, con un mensaje que transmitir, un medio para transmitirlo, el contacto, un destinatario a quien va dirigido el mensaje, un contexto en el cual se da la comunicación, el código compartido por el destinador y el destinatario que posibilita la comunicación (Jakobson, 1960: 353).

El lenguaje debe ser investigado en toda la variedad de sus funciones [...] Un bosquejo de estas funciones exige un examen conciso de los factores de cualquier acto de habla, de cualquier acto de comunicación verbal. El DESTINADOR envía un MENSAJE al DESTINATARIO. Para ser operativo el mensaje requiere un CONTEXTO referido a ("referente" en otra nomenclatura, más bien ambigua), capaz de ser captado por el destinatario, y ya sea verbal o capaz de ser verbalizado; un CÓDIGO completo o por lo menos parcialmente común al destinador y al destinatario (en otras palabras al codificador y decodificador del mensaje); y, finalmente, un CONTACTO, un medio físico y una conexión psicológica entre el destinador y el destinatario que permita a ambos entrar en la comunicación y permanecer en ella (1960: 353 [la traducción es nuestra; mayúsculas y entrecomillado en el original]).

Como sabemos, Jakobson asocia una función del lenguaje a cada uno de los factores referidos pues, para él, "la estructura verbal de un mensaje depende primariamente de la función predominante" (1960: 353). Así, otorga una función *referencial* al *contexto*, relacionado con el aspecto cognitivo, con la denotación; una función *emotiva* asociada únicamente al *destinador*, referida a la expresión de su actitud en relación con lo que se dice, curiosamente, excluye la función emotiva del destinatario; una función *connotativa* o *conminativa* destinada a definir la relación entre el mensaje y el *destinatario*; una función *fática* al *contacto*, destinada a establecer, mantener o concluir la comunicación; una función *metalingüística*, asociada al *código* que sirve para definir la relación de los hablantes con el código; y una función *poética* referida a las características intrínsecas del *mensaje* (1960: 353-357).

El modelo de Jakobson ha sido criticado tanto en lo que se refiere a las implicaciones de su concepto de comunicación, como debido a la insuficiencia de sus categorías para comprender la comunicación (Hymes, 1974; Kerbrat-Orecchioni, 1997 [1980]). Desde mi punto de vista, Jakobson se mantiene dentro del paradigma informático que entiende la comunicación, primordialmente, como intercambio de información y su concepto es logocéntrico, al mantener la primacía del sistema de la lengua y de la comunicación verbal sobre todas las demás formas de comunicación, a pesar de reconocer los aspectos pansemióticos que comparte con otros sistemas de signos (1960: 351). Lo menos que se puede decir es que minimiza, por no decir que excluye, los aspectos referidos a lo esencialmente humano de la

comunicación: la intersubjetividad. No le otorga la suficiente importancia al carácter interactivo y cambiante de la comunicación, donde se entiende que *las dos partes son activas*, pues es claro que quien escucha, interpreta, es decir, ejerce un trabajo semántico sobre todo lo que experimenta durante el proceso; más aún, quien escucha también comunica, produce significados con su presencia, sus actitudes, su forma de relacionarse con el hablante con quien dialoga, al tiempo que observa y escucha.

A pesar de que Jakobson va más allá de Saussure, tanto al abogar por una importancia equivalente de la dimensión diacrónica, respecto de la sincrónica en los estudios literarios, como al insistir en que, aceptada la existencia de “una unidad del lenguaje [...] este código de conjunto representa un sistema de sub-códigos interconectados” (1960: 352), continúa estando en un ámbito saussuriano al comprender la comunicación como un proceso lógico de selección y combinación de elementos pertenecientes a la lengua, entendida como un sistema cerrado (1960: 352; 1971: 241-243). La verdadera aportación de Jakobson consiste en la riqueza de su propuesta de análisis estructural del texto poético y no en su comprensión del proceso vivo de la comunicación humana.

Las deficiencias de raíz del modelo estructural de Jakobson no se superan definiendo seis funciones del lenguaje. De nuevo, la aplicación de las funciones al modelo vuelve a *reducir* el habla a la enunciación, definida en su estructura, de manera unívoca, por la función predominante, a pesar de la participación de las otras funciones: “La estructura verbal de un mensaje depende, primariamente, de la función predominante” (Jakobson, 1960: 353). En realidad, las funciones intervienen de manera simultánea y compleja en el proceso de la enunciación y éste debe interpretarse en la multiplicidad de planos en los que produce significados.

Me sorprende que se siga utilizando el esquema estructural de Jakobson para explicar y definir la comunicación humana cuando desde los años 70 han aparecido nuevas proposiciones que, partiendo de su definición de los factores de la comunicación y las funciones del lenguaje (discurso), lo han ampliado y profundizado sustantivamente (Hymes, 1974; Kerbrat-Orecchioni, 1997 [1980]).

Dell Hymes amplió de manera muy importante el modelo de Jakobson (1974: 10 y 45-66), incorporando un conjunto muy vasto de categorías, orientadas a comprender de manera más compleja los aspectos vivos de la comunicación, particularmente aquellos referidos a la situación y a la acción discursivas, así como a la variabilidad de relaciones que pueden existir entre el discurso y los modos de uso concreto que le den los hablantes. Además, situó las competencias lingüísticas dentro de contextos culturales específicos y agregó un conjunto muy extenso de categorías que tiene el fin de caracterizar de manera más compleja al discurso.

Por su parte, Catherine Kerbrat-Orecchioni (1997 [1980]) elaboró una crítica sistemática de la propuesta de Jakobson, destacando la simplificación de los factores constitutivos a partir de los cuales define el acto de comunicación verbal; de acuerdo con la autora, contrariamente a lo que teoriza Jakobson, éstos son mucho más complejos. Critica la insuficiencia de elementos considerados como únicos constituyentes de todo proceso lingüístico, poniendo en evidencia su carácter reductivo, señalando que se puede elaborar un mapa que dé mejor cuenta del territorio (1997: 20).

En referencia al código, Kerbrat-Orecchioni señala que éste no es homogéneo y que dentro de una misma lengua y de un mismo código cultural existen, en realidad, diversos idiolectos (1997: 20-24). El código no es exterior al ser humano, como lo considera Jakobson, sino que le es interior: es parte sustantiva de su propia subjetividad. Por medio del discurso, el ser humano se construye a sí mismo, crea y recrea la figura de su persona.

Kerbrat-Orecchioni critica la rigidez con la que se definen los procesos de codificación y decodificación en el modelo de Jakobson. Propone la sustitución del concepto de mensaje por el de discurso como algo que se produce e interpreta y se sitúa al interior de un universo en el cual intervienen factores que determinan las posibilidades discursivas (1997: 25). Particularmente, las condiciones espacio-temporales concretas de la comunicación. Otro tanto ocurre con las características temáticas y retóricas del discurso (1997: 29). Estos elementos intervienen tanto en la producción del discurso como en su interpretación.

Con el fin de que la teoría pueda captar la complejidad del proceso discursivo, la autora incorpora nuevos elementos en el modelo, haciendo énfasis en el aspecto concreto de la comunicación; acentúa, de esta manera, lo contingente y único del proceso vivo de la comunicación. En particular, introduce el concepto de competencias que darán cuenta de los factores variables y concretos del proceso, a saber: a) competencias lingüísticas y paralingüísticas; b) competencias enciclopédicas o culturales; c) competencias ideológicas, y d) determinaciones psicológicas (1997: 25-26).

La competencia lingüística está definida por el conjunto de los conocimientos que poseen los hablantes en relación con la lengua. Respecto de la competencia paralingüística (comunicación no verbal), afirma que posee una relación directa con la lingüística, particularmente en el caso de la comunicación cara a cara, pues ésta es pluridimensional. Jakobson considera tanto al destinador como al destinatario como categorías abstractas. Por el contrario, Kerbrat-Orecchioni los entiende de manera concreta, ubicándolos dentro de una situación discursiva específica, espacio-temporal, y determinados por la calidad de sus competencias.

Kerbrat-Orecchioni complejizará el modelo, multiplicando los niveles de enunciación y los diferentes tipos de destinador y destinatario que pueden existir. De ahí que, para la autora, los destinatarios directos o indirectos pueden estar físicamente presentes o ausentes, pueden o no responder, y la respuesta puede ser inmediata o diferida. Contempla, asimismo, la posibilidad de que los destinatarios integren diversas capas receptivas y que el destinatario pueda ser real, virtual o ficticio (1997: 31-36).

Además, Catherine Kerbrat-Orecchioni pone de manifiesto la complejidad del estatuto del referente al destacar que el referente no sólo es exterior al mensaje y rodea la comunicación, sino que es interior (1997: 37). Como veremos más adelante, el mundo que refiere el discurso se hace actual en el momento de la comunicación viva por medio de la referencia discursiva. En relación con este asunto, sostengo que en el proceso de la comunicación se pone en juego toda la cultura de la cual los hablantes son portadores.

Por último, la autora afirma que el canal, en tanto soporte del discurso, incide de alguna manera en las elecciones lingüísticas (1997: 38). Las características del canal funcionarán como un medio activo en el proceso de la comunicación.

Vistas así las cosas, el modelo de Jakobson soslaya de manera importante el aspecto vivo y activo de la comunicación, por más que incluya los conceptos de *contacto* y *contexto* – este último no alcanza a ser ni una pálida sombra de la cultura–; deja fuera, totalmente, la comprensión de su funcionalidad y complejidad intrínsecas. Hace uso de un concepto reductivo que excluye lo que, en sí misma, es la comunicación: la interacción, *la influencia mutua de los sujetos en el proceso vivo de la comunicación real*, el proceso dentro del cual reacciono a lo que el otro me dice y él reacciona a lo que yo le digo: las partes actúan de manera activa y cambiante, en función del contacto, de lo que ese contacto intersubjetivo propone y del desarrollo *interactivo* de ese contacto. Esa interacción pone en juego, en el proceso de la comunicación, una multiplicidad de códigos culturales, articulados entre sí de manera compleja e insoluble. De ahí que el modelo del que se debe partir para comprender de manera óptima la comunicación humana no es el que propone la informática, sino el que propone la comunicación viva, cara a cara, entre seres humanos y cuyo estudio integra tanto las aportaciones de la antropología como las de la lingüística, la pragmática y la hermenéutica.

LA COMUNICACIÓN COMO INTERACCIÓN HUMANA VIVA

Desde finales de los años cincuenta, Anselm L. Strauss presentó con toda claridad la cualidad viva, activa y compleja de la interacción comunicativa, describiendo la comunicación cara a cara como un proceso fluido, en movimiento, siguiendo un curso cambiante que se define en el ocurrir de la acción misma, durante la cual cada participante asume diversas actitudes y posiciones, redefiniendo su figura personal, al ritmo del proceso de interacción. Más aún, en la comunicación cara a cara las personas reaccionan no sólo a las acciones del otro, sino a las suyas propias, a las distintas facetas en las cuales se muestra su personalidad social, sus reacciones frente a lo que hace y dice el otro (Strauss, 1959: 44-88).

La personalidad del hablante se pone de manifiesto con su complejidad plena, dentro de la experiencia discursiva. La persona construye su figura social e individual a través del discurso: se produce a sí misma en el proceso de producir sentidos, en el proceso comunicativo. En este proceso vivo de constante figuración y re-figuración de sí mismo lo que se crea y recrea es el *imaginario* que da forma a la pluralidad vivencial y presentacional de la persona. La figura social de la persona se produce atribuyendo sentido a la realidad, significando a los otros y siendo significado por ellos. Percibo al otro a partir de su discurso y su presencia, mientras que el otro me percibe, a partir de mi discurso y mi presencia. Como cada uno evalúa los discursos a partir de *conjuntos referenciales distintos*, cada uno vive y entiende de manera diferente el mismo suceso discursivo. Entendemos por *conjunto referencial* la totalidad relativamente sistematizada de conocimientos que posee toda persona y toda sociedad y con la cual compara, coteja y evalúa todo nuevo discurso en el proceso de comunicación que aparece, desde esta perspectiva, como un acto de interpretación discursiva. Opera tanto en el plano consciente como en el inconsciente.

Gadamer describe el acontecer de la conversación de la siguiente manera:

Acostumbramos a decir que “llevamos” una conversación, pero la verdad es que cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de “llevarla” en la dirección que desearían. De hecho la verdadera

conversación no es nunca la que uno habría querido llevar [...], una palabra conduce a la siguiente, la conversación gira hacia aquí o hacia allá, encuentra su curso y su desenlace, y todo esto puede quizá llevar alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos directores que dirigidos. Lo que "saldrá" de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado (1999: 461).

En oposición a lo recientemente expuesto, los desarrollos del estructuralismo, posteriores a Saussure, continuaron insistiendo en interpretaciones reductivas de la comunicación. Así, por ejemplo, en su *Semántica estructural*, Greimas entendía la comunicación como un sistema de oposiciones-opciones lógicas binarias entre las cuales el hablante debe elegir:

La comunicación, en efecto, es un acto, y, por ese mismo hecho, es sobre todo elección. En el interior del universo signifiante a partir del cual opera, la comunicación elige cada vez ciertas significaciones y excluye otras. La comunicación es por tanto el ejercicio de una cierta libertad, pero de una libertad limitada [...] Tomando el enunciado, al que cabe considerar como el acto de comunicación acabado y autosuficiente [sic], nos damos cuenta de que la libertad de su formulación se inscribe en una red apriorística de coerciones (1976 [1966]: 54).

Tenemos un concepto de comunicación que la reduce a puras operaciones lógicas de selección, al interior de un sistema cerrado, a la mera formulación de enunciados. Estamos frente a una *hipóstasis del enunciado* que reduce la comunicación a la enunciación. Hasta el momento de la publicación de su *Semántica estructural*, Greimas coincidía con el concepto informático de Jakobson, entendiendo la comunicación como transmisión de información y al lenguaje como su principal medio. La *hipóstasis del enunciado* es radicalmente reductiva tanto al dejar de lado los aspectos contextuales como no verbales de la comunicación viva como, en caso de tomarlos en cuenta, subordinarlos a la verbalización. Se trata de todos aquellos referidos a la comunicación no verbal, así como todos los aspectos culturales que definen el tipo de relación personal, psicológica y social entre los hablantes: jerarquías, relaciones de poder, relaciones afectivas, contextos, códigos extralingüísticos implicados en la comunicación. Los dos autores menosprecian la importancia de los sistemas de símbolos no lingüísticos. De acuerdo con Durand, las proposiciones de Greimas y Jakobson pueden resumirse en la siguiente proposición: "el lenguaje es la comunicación, el lenguaje es el principio de cualquier simbolización. Es lo que llamo la hipóstasis de la comunicación y la dictadura del lenguaje" (Durand, 1993 [1979]: 48).

Las palabras y las frases no bastan al hombre para expresarse, ya que siente la necesidad de añadir las creaciones de la mímica, de la danza, de la música, de las artes gráficas, plásticas y pictóricas. Todos sabemos, además, cuanta vanidad, cuanta impotencia supone comentar, explicar o transcribir el lenguaje pictórico o musical en lengua vulgar. El lenguaje del "lingüista" no engloba todos los

lenguajes. Y es tomar al pie de la letra –es decir, hacer juegos de palabras– la palabra *lenguaje*, confundir bajo su signo cosas tan dispares como el mensaje pictórico, el mensaje musical, el ritual, los gestos, que es bien sabido, fueron y son anteriores a la lengua y, sobre todo, a la escritura (1993: 95-96).

En su obra posterior, escrita junto con J. Courtés, Greimas modificó su posición, tomando distancia de Jakobson: “las funciones jakobsonianas no agotan su objeto, y una articulación de este tipo, por más sugestiva que sea, no fundamenta una metodología para el análisis de los discursos” (Greimas y Courtés, 1982 [1979]: 72). Greimas admite, también, las aportaciones de la pragmática norteamericana a la comprensión de los actos de habla, al interesarse por las condiciones de uso del discurso; las aportaciones de la antropología francesa, poniendo énfasis en los modelos de intercambio de Mauss (1979 [1923-24]) y en la antropología estructural de Lévi-Strauss (1970 [1958]), que propone un triple modelo estructural de comunicación, basado en los intercambios que se dan a partir de los sistemas de parentesco, de los sistemas de intercambio económico y del intercambio lingüístico (Greimas y Courtés, 1982: 73). Greimas no logra, sin embargo, ir más allá de las diversas proposiciones estructuralistas de la comunicación.

Para otros autores, el aspecto de la comunicación que hay que destacar es el de la *relación humana*, no el del intercambio de información. Así, por ejemplo, Andrés Ortiz-Osés, quien sigue las teorías de Doris F. Jonas y A. David Jonas sobre la importancia que debió tener “la *primigenia relación psicosocial del niño con su madre*” en el origen del lenguaje, lo concibe teniendo, a la vez, una función afectiva y una discursiva: “no es un medio de información sino médium de *contactación* o contacto social” (Ortiz-Osés, 1994: 231 [en cursivas en el original]).

Para Ray L. Birdwhistell la comunicación no se parece a un emisor y un receptor; es un acto creativo, una negociación entre dos personas. Lo importante no es tanto que se entienda exactamente lo que el otro dice, sino la manera en la cual las dos partes cambian con la acción. Cuando la comunicación se logra, se crea un sistema bien integrado de interacción y reacción (Birdwhistell, 1970).

Durand considera que en el lenguaje y en la comunicación las intenciones de uso, expresión o comprensión están por encima de la intención de intercambiar información y se hacen más patentes en las artes. Aún si nos limitamos al lenguaje “natural”, las intenciones de expresión, evocación, representación, poder de simbolizar, son más importantes que la de informar (Durand, 1993: 61).

Gadamer nos hace ver que la comunicación interpersonal *supone la actualización de todo un mundo*, es más, de una multiplicidad de mundos que la conversación invoca y trae al acontecer vivo de la comunicación:

La narración es siempre narración de algo. “Narración de algo” no es únicamente un genitivo objetivo, sino también partitivo [...] El narrador introduce a los arrebatados oyentes en un mundo íntegro. El oyente que participa toma, evidentemente, parte en ese mundo como en una especie de presencia del acontecer mismo. Lo ve todo ante sí en el sentido convencional. Como es sabido, el narrar es también, sin duda, un proceso recíproco. Nadie puede narrar si no

tiene unos agradecidos oyentes que lo acompañen hasta el final. El narrar [implica] libertad para seleccionar y libertad en la elección de los puntos de vista convenientes y significativos (1997: 31-32).

En síntesis, podemos concluir, con Ricoeur, que el precio a pagar por la constitución del objeto científico de la lingüística, la semiótica y la semántica estructurales ha sido un precio muy alto:

El acto de hablar es excluido, no sólo como ejecución externa, como realización individual, sino como libre combinación, como producción de enunciados inéditos. Ahora bien, esto es propiamente hablando, lo esencial del lenguaje, aquello a lo que está destinado. Al mismo tiempo, se elimina la historia, no sólo la existente entre un estado sistemático y otro, sino la producción de la cultura y del hombre en la elaboración de su lengua [...] Se excluye, asimismo, junto a la libre combinación y generación, la intención principal del lenguaje, que consiste en decir algo sobre algo (1999: 46).

Tales omisiones graves no sólo afectan la llamada semiología que se derivó de Saussure, sino la semiótica propuesta por otros autores como A. J. Greimas o Umberto Eco. Para el último, el problema de la referencia a la realidad que suponen los enunciados del discurso, establece "otro límite o umbral de la semiótica, el nudo en que *una semiótica pide que se la sustituya por la hermenéutica*" (Eco, 1978 [1976]: 286-287). En tal sentido resulta también sintomático lo escrito por Greimas y Courtés en 1979 quienes, en ese momento, concebían la semiótica de la comunicación como un proyecto futuro, a desarrollar, a partir de la pragmática norteamericana: "dentro de la línea de la 'pragmática' norteamericana, puede ser elaborada una semiótica de la comunicación 'real' (en cuanto objeto descriptible), si extrapola, en particular, los modelos de la semiótica cognoscitiva, resultante del análisis de los discursos narrativos" (Greimas y Courtés, 1982: 314).

En tal sentido destaco, frente a las limitaciones inherentes a los diversos estructuralismos lingüísticos y semióticos, las virtudes de la hermenéutica, capaz de reconstruir tanto el *locus* histórico-cultural del discurso, como la lógica imaginaria que lo rige, discerniendo la forma en la cual se hallan implicados en el discurso.

La hermenéutica filosófica de Gadamer ha demostrado que la subjetividad y la historicidad son componentes irreducibles del discurso y, por ello, del trabajo interpretativo de la hermenéutica. Para Gadamer la interpretación es algo consustancial al ser humano, *lo que caracteriza su peculiar modo de ser*, por eso, la hermenéutica no puede ser una mera epistemología: *es una ontología* –en lo que sigue a Heidegger– pues la interpretación concierne a la totalidad de relaciones que los seres humanos establecen entre sí y con el mundo (1999). El reconocimiento de la tensión básica entre tradición y presente histórico es el punto de partida de la hermenéutica, de la historicidad de la comprensión (Gadamer, 1999: 331-377). El intérprete "realiza siempre un proyectar", proyecta un sentido pre-existente sobre lo que interpreta, sentido que está determinado por su horizonte cultural (Gadamer, 1999: 333). Gadamer llama a ese horizonte: tradición, y muestra como la tradición "forma parte en verdad de la historia misma" (1999: 334).

En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido. Por el contrario, nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la tradición (Gadamer, 1999: 350).

De acuerdo con Gadamer:

En el comienzo de toda hermenéutica histórica debe hallarse por lo tanto la resolución de la oposición abstracta entre tradición histórica e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma. Por tanto, el efecto de la tradición que pervive y el efecto de la investigación histórica forman una unidad efectual cuyo análisis sólo podrá hallar un entramado de efectos recíprocos (1999: 351 [en cursivas en el original]).

En tal sentido, el comprender debe entenderse como *"un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición"*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación (Gadamer, 1999: 360). No obstante, Gadamer insiste en que para la hermenéutica histórica cada obra debe ser entendida desde sí misma: "Todo encuentro con la tradición realizado con conciencia histórica experimenta por sí mismo la relación de tensión entre texto y presente. La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua, sino en desarrollarla conscientemente" (1999: 377).

En relación con la tradición bíblica, por ejemplo, y siguiendo la interpretación de Gerhard von Rad, Ricoeur propone que la comprensión hermenéutica del Hexateuco articula tres historicidades: la de los acontecimientos fundantes o tiempo oculto; la de la interpretación viviente de los escritores sagrados, que constituye la tradición; y la historicidad de la comprensión, la historicidad de la hermenéutica (2003 [1969]: 48).

La radical diferencia de orientación entre los estructuralismos y la hermenéutica queda claramente expresada en la exposición del asunto que hace Franz K. Mayr:

En la tradición hermenéutica, el lenguaje no se entiende primariamente como sistema de signos objetivable y susceptible de formalización matemática, sino como lenguaje materno, vinculado al tiempo, a la situación y a la tradición, y dotado de la fuerza expresiva del lenguaje cotidiano, que encuentra su culminación en el lenguaje poético, como mensaje lingüísticamente mediado por una experiencia global del mundo, dialógica e histórica. Aquí el lenguaje se concibe partiendo del acto de habla contextual y social-histórico, desde su apertura a las variaciones de sentido, y se le concede prioridad a la "función expresiva" sobre la "función representativa" (1994: 322-323).

Ricoeur avizora una solución al reformular el problema, entendiendo que el lenguaje no es un objeto, no es algo absoluto, es un fenómeno: una mediación entre el ser humano y el mundo, una mediación entre seres humanos y una mediación de cada ser humano consigo mismo. Idea que sintetiza en la frase: *"la intención de decir algo sobre algo a alguien"*; enunciado que, a la vez, *supone la intención de alguien que se da significado a sí mismo*. Siguiendo a Benveniste, Ricoeur propone una lingüística del discurso basada no en los signos aislados, sino en los enunciados completos: "los actos de habla que tienen una dimensión igual o superior a la frase" (Ricoeur, 2007 [1985]: 31 y 1999: 48-50). La proposición de Benveniste que sirvió de base a la posición de Ricoeur puede resumirse así:

El locutor se apropia del aparato formal de la lengua y enuncia su posición de locutor mediante indicios específicos, por una parte, y por medio de procedimientos accesorios, por otra.

Pero, inmediatamente, en cuanto se declara locutor y asume la lengua, implanta al *otro* delante de él, cualquiera que sea el grado de presencia que atribuya a este otro. Finalmente, en la enunciación, la lengua se halla empleada en la expresión de cierta relación con el mundo. La condición misma de esta movilización y de esta apropiación de la lengua es, en el locutor, la necesidad de referir por el discurso y, en el otro, la posibilidad de co-referir idénticamente, en el consenso pragmático que hace de cada locutor un colocutor. La referencia es parte integrante de la enunciación (Benveniste, 1983 [1974]: 84-85).

Benveniste agrega que la presencia del locutor en su enunciación "hace que cada instancia de discurso constituya un centro de referencia interna" (1983: 84-85).

Al subrayar la diferencia entre lengua y discurso, Ricoeur afirma que "la lengua como sistema es intemporal, pues su existencia es meramente virtual. Sólo el discurso como acto transitorio, evanescente, existe actualmente". Concluye, así, que es propiamente en el discurso donde ocurre la triple mediación con el mundo, con el otro y con nosotros mismos (1999: 48).

El vacío dejado por la lingüística y la semiótica estructurales hace necesaria la constitución de una hermenéutica que opere, a la vez, como una historia cultural que permita reconstruir los campos semánticos asociados a los discursos, como una etnografía, ocupada del estudio de los procesos vivos, suscitados por la comunicación humana y como una semántica de la comunicación, ocupada de la relación del discurso con la realidad que evoca. En este sentido, los trabajos de Giorgio Raimondo Cardona, quien llevó a cabo una evaluación crítica de los desarrollos de la etnolingüística y de la lingüística antropológica hasta finales de los años ochenta, y desarrolló él mismo la disciplina, son un punto de partida básico (Cardona 1994 [1990]). La sustancial importancia del contexto discursivo queda destacada cuando, siguiendo a R. Lakoff, Cardona afirma que la integración de los hechos culturales, recuperados en la forma de presuposiciones, muestran cómo "el verdadero significado de lo que se enuncia se obtiene, no del valor efectivo del vocabulario de las unidades empleadas, sino sobre la base de factores extralingüísticos, como el estatus del hablante o del oyente, el tipo de relación social entre los dos, el conocimiento del mundo real o de las creencias, el hecho de que quien habla afirme o no lo que dice, etcétera" (Cardona, 1994 [1990]: 46). Con anterioridad, Gadamer ya se había

expresado en ese sentido, señalando que “la palabra hablada se interpreta a sí misma, por el modo de hablar, el tono, la velocidad, etcétera, así como por las circunstancias en las que se habla” (1999 [1975]: 472).

Alessandro Duranti define la antropología lingüística como el estudio del lenguaje entendido como un recurso cultural y al habla como una práctica cultural. Propone que ésta debe ser considerada como un campo inherentemente interdisciplinario para el cual el lenguaje se entiende como un sistema de comunicación que da lugar a representaciones interpsicológicas (entre personas) e intrapsicológicas (dentro de una misma persona) referidas al orden social y que permite a las personas valerse de esas representaciones para realizar actos sociales (Duranti, 2004 [1997]). Así, por ejemplo, Duranti muestra que, al interior de un debate político en Samoa, el significado de los enunciados se define a partir de las relaciones de poder y no sólo por el valor del enunciado en sí mismo; el significado de lo que un hablante dice lo definen los participantes más poderosos del debate, siendo las convenciones de negociación política del proceso social las que definen el significado del discurso (Duranti 2004).

Otras orientaciones importantes en este sentido han sido desarrolladas en los trabajos de William Foley sobre lingüística antropológica y los de Dell Hymes sobre etnografía de la comunicación (Foley, 1997; Gumperz y Hymes (eds.), 1986; Hymes, 1974). La *ethnography of speaking* de Hymes se dedicó a estudiar “las situaciones y los usos, los modelos y las funciones del hablar como actividad en sí y por sí” (Hymes, 1968: 99-138).


En su obra de 1974, dedicada a formular los fundamentos de su sociolingüística, Hymes definió tres problemas básicos que, a la vez que cuestionaban las bases de los estudios lingüísticos del momento, abrían un campo nuevo para el estudio de la comunicación y proponían lineamientos bien definidos para explorarlo:

primero, que existe un modo de organización del lenguaje que forma parte de la conducta comunicativa de cada comunidad, su comprensión requiere un nuevo modo de descripción del lenguaje; *segundo*, que reconocer este modo de organización nos conduce a admitir, también, que el estudio del lenguaje es un campo multidisciplinario, un campo en el cual la lingüística ordinaria es indispensable, pero al cual otras disciplinas como la sociología, la antropología social, la educación, el *folklore* y la poética son también indispensables; *tercero*, que el estudio de este modo de organización nos conduce a reconsiderar las bases de la lingüística en sí misma. Podríamos afirmar que los tres temas tienen que ver con el alcance, las dependencias y, en última instancia, con los fundamentos de la lingüística (Hymes, 1974: vii-viii [la traducción del inglés es nuestra]).

Hymes explica que el cambio de orientación que su etnografía del habla introduce en las investigaciones lingüísticas consiste en definir la estructura como un sistema de habla, entender la función del habla como prioridad y garantía de la estructura, el lenguaje como organizado en términos de una pluralidad de funciones y las funciones como condiciones que posibilitan diferentes perspectivas y formas de organización del habla; asimismo, prestar atención a la

pertinencia social de los elementos lingüísticos y de los mensajes, a la diversidad de todos los medios empleados en la comunicación y a los diversos aspectos contextuales del habla. En síntesis, supone la primacía del habla sobre el código, de la función sobre la estructura, del contexto sobre el mensaje, de lo socialmente aceptado por las convenciones culturales acerca del habla sobre lo arbitrario, de las interrelaciones entre los aspectos del habla sobre los aspectos aislados, para que no sólo se generalicen las particularidades, sino se particularicen las generalidades (Hymes, 1974: 9).

CONCLUSIONES

A partir de las anteriores reflexiones críticas sobre las limitaciones de los modelos estructurales diseñados para explicar la comunicación humana, llegamos a la conclusión de que el modelo más adecuado es el mismo proceso vivo de la comunicación humana, cara a cara, dentro del cual se despliega toda la amplia y rica gama de acciones, relaciones y significaciones que son inherentes a la complejidad del propio fenómeno humano, situado cultural e históricamente. Eso nos lleva a ir más allá de los diversos reduccionismos que han pretendido limitar la comprensión del fenómeno de la comunicación a los meros aspectos instrumentales, sistémicos o meramente enunciativos, con independencia de los aspectos vivenciales y culturales concretos que son la parte sustantiva de la comunicación. Entendemos que no es posible observarla "desde fuera", desde una perspectiva epistemológica, puesto que la comunicación es lo que nos hace propiamente humanos y estamos siempre en interioridad con ella. 

BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, Roland (1993). *La aventura semiológica*, Paidós, Barcelona.
- Benveniste, Emile (1983). *Problemas de lingüística general II*, Siglo XXI Editores, Madrid.
- Birdwhistell, Ray L. (1970). *Kinesics and Context*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Cardona, Giorgio Raimondo (1994). *Los saberes del lenguaje*, Gedisa, Barcelona.
- Cassirer, Ernst (1997). *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cruz Santacruz, Luis (1999). *El comportamiento no verbal humano: una aproximación a la kinesis y la proxémica*, CONEIC, México.
- Davies, Flora (1986). *La comunicación no verbal*, Alianza Editorial, Madrid.
- Durand, Gilbert (1971). *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Barcelona.
- (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis, Figuras míticas y aspectos de la obra*, Anthropos-UAM, Barcelona.
- Eco, Umberto (1978). *Tratado de semiótica general*, Nueva Imagen-Lumen, México.
- (1994). *La estructura ausente*, Barcelona, Editorial Lumen.
- Ekman, Paul (2003), *Emotions Revealed, Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life*, Holt Paperback, Nueva York.
- Estoquera, José María G. (2006). "Símbolo", en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (Eds.) *Diccionario de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- Ferraris, Maurizio (2002). *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI Editores, México.

- Gadamer, Hans-Georg (1999). *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Garagalza, Luis (2006). "Hermenéutica filosófica", *Diccionario de Hermenéutica*, Andrés Ortiz-Oséz (comp.), Universidad de Deusto, Bilbao.
- Geertz, Clifford (1997). *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Greimas, A. J. (1976). *Semántica estructural*, Gredos, Madrid.
- Greimas, A. J. y J. Courtés (1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Editorial Gredos, Madrid.
- Gumperz, John J. (1995). *Discourse strategies (Studies in Interactional Sociolinguistics)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gumperz, John J. y Dell Hymes (eds.) (1986). *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Basil Blackwell Inc., Nueva York.
- Heidegger, Martin (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid.
- Hymes, Dell (1968). "Ethnography of speaking", en J. A. Fishman (comp.) *Readings in the sociology of Language*, Mouton, La Haya.
- (1974). *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Jakobson, Roman (1971). "Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances", *Selected Writings*, vol. 2, *Word and Language*, Mouton, The Hague.
- (1960). "Linguistics and Poetics" en, Thomas A. Sebeok (ed.), *Style in language*, M.I.T. Press, Cambridge; existe versión castellana: "Lingüística y poética" en, T. A. Sebeok (comp.), *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine (1997). *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*, Buenos Aires, Edicial.
- Knapp, Mark L. (1994). *La comunicación no verbal*, Paidós, Barcelona.
- Leroy, Maurice (1992). *Las grandes corrientes de la lingüística*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Lévi-Strauss, Claude (1970). *Antropología estructural*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Mauss, Marcel (1979). *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- Mayr, Franz K. (1994). "Hermenéutica del lenguaje y aplicación simbólica", en K. Kerenyi, E. Neumann, G. Scholem y J. Hillman, *Arquetipos y símbolos colectivos, Círculo Eranos I*, Anthropos, Barcelona.
- Ortiz-Osés, Andrés (1994). "Hermenéutica simbólica", en K. Kerenyi, E. Neumann, G. Scholem y J. Hillman, *Arquetipos y símbolos colectivos, Círculo Eranos I*, Anthropos, Barcelona.
- Ricoeur, Paul (2007). *Tiempo y narración I, Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI Editores, México.
- (2006). *Teoría de la interpretación*, Siglo XXI Editores-Universidad Iberoamericana, México.
- (2003). *El conflicto de las interpretaciones, Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires.
- (1999). *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona.
- Sapir, Edward (1949). *Selected Writings of Edward Sapir*, (ed. D. Mandelbaum), University of California Press, Berkeley.
- Saussure de, Ferdinand (1979). *Curso de lingüística general*, Editorial Losada, Buenos Aires.
- Shannon, C.E. y Warren Weaver (1949). *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois, Chicago.
- Strauss, Anselm L. (1959). *Mirrors and Masks, The Search for identity*, The Free Press of Glencloe, Illinois.
- Winkin, Yves (1984). "Presentación general", en Bateson, et. al., *La nueva comunicación*, Editorial Kairos, Barcelona, pp. 10-113.