



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Escuela Nacional de Estudios Profesionales "Acatlán"

EL GRADO CERO DEL LENGUAJE
El mito: un conflicto entre lo dado y lo posible-
inalcanzable

T E S I S

Que para obtener el título de:

LICENCIADO EN PERIODISMO Y
COMUNICACION COLECTIVA

P r e s e n t a :

LEONARDO ROSENBERG ALTSCHULER

M-0027076

México, D. F.

1982



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

EL GRADO CERO DEL LENGUAJE
El mito: un conflicto entre lo dado y lo posible-inalcanzable

La única verdad
absoluta sobre la Tierra
es aquella que niega
las verdades absolutas.

I N D I C E

PROLOGO. 6

PRIMERA PARTE: ¿ MITO Y COMUNICACION O COMUNICACION
VS. MITO ? 8

1 EL PROCESO DE LA COMUNICACION; PUNTO DE PARTIDA
PARA EL ANALISIS DEL MITO.....10

A) Aspectos filosóficos preliminares del proceso
de la comunicación.....11

1. ¿ Por qué filosofía ?.....11

2. Aproximación filosófica al término comuni-
cación.....13

3. El ser humano como ser histórico y social.....22

B) Aproximación semántica al término comunicación.....38

C) Comunicación y sociedad.....43

11 NATURALEZA DEL MITO. INTRODUCCION AL PENSAMIENTO
MITICO.....49

La búsqueda de lo divino. El mito supremo. Lo -
profano como revelación. La omnipotencia de las
ideas.....50

111 LA ESTRUCTURA DEL PENSAMIENTO MITICO.....58

A) El mito y la ciencia histórica.....59

Tiempo mítico: la eternidad presente. Devenir
del tiempo o tiempo del devenir. El mito y la
tradición. El mito y el rito.....59

B) El mito y la ciencia formal.....72

1. El mito y el lenguaje.....72

2. El mito y el problema de la significación.....89

3. El mito como sistema semiológico segundo.....101

SEGUNDA PARTE: EL MITO NUESTRO DE CADA DIA DANOSLO HOY. ECOMITOLOGIAS.	109
1 SOCIEDAD INDUSTRIAL E INDUSTRIA DEL MITO.....	111
A) Relación del hombre con la máquina: la ser- vidumbre afectiva.....	112
B) El mito de la técnica o técnica del mito: - la racionalidad de lo irracional.....	116
11 EL MITO Y LA BUENA SOCIEDAD: DONDE SE GOZA O SE SUFRE.....	124
El horizonte diario del mito: crítica del uni- verso cotidiano.....	125
111 HACIA LA CONQUISTA DE LA MENTE. TERAPIA LIN -- GUISTICA DEL DISCURSO "DEMOCRATICO".....	132
A) Democracia utópica: mitología del lenguaje político.....	135
B) Democracia pragmática: mitología del len-- guaje tecnocrático.....	147
TERCERA PARTE: CONCLUSIONES.	153
NOTAS.	158
BIBLIOGRAFIA	163

P R O L O G O

El trabajo de esta tesis se resume, más que en la invención casual de un término entre humorístico y fúnebre, en resucitar desde lo remoto de un lenguaje que sobrevive en lo oculto del conocimiento, una realidad esencial que esconde a los secretos de la conciencia, - el testimonio ideológico de una verdad a voces. El grado cero del lenguaje trata más que de un fenómeno con implicaciones meramente lingüísticas, de un problema que abarca a la cultura en su totalidad y que, por lo mismo, debe ser entendido en el conjunto de la vida social, como elemento de un profundo interés dentro del estudio de la comunicación de nuestros días.

En el grado cero, espíritu y materia conforman el devenir del lenguaje como un mito y, el mito, como un proceso: el proceso de la significación. Partimos así de una hipótesis: la forma humana incluye sin duda el discurso. Si el nivel económico es tomado como fundamento de especulaciones y base histórica para la crítica racional de los diferentes modos de producción, el mito, entonces, pasará a considerarse aquí piedra angular para el estudio de su discurso cotidiano. Por ello, el lugar teórico del contenido centra su principal tradición metodológica, entre sistematizar la evidencia de algo que por obvio deja de conocerse y el descubrir cuándo precisamente esta decisión adquiere una forma de realidad. Será pues en la búsqueda del sentido en donde la investigación, excediéndose a un movimiento de orden y dominio programado de la ciencia, determine el ritmo de su explicación y la cadencia descriptiva de sus observaciones. Debi-

do a esto, también, los autores a quienes se hace referencia en la bibliografía, nos servirán únicamente como fuente de solvencia académica para la construcción intelectual de la obra, pero nunca para clasificar una elección anticipada de definiciones y resultados; el camino de la proposición, pisará el diálogo de la aventura en un encuentro con el yo mismo. El lector, por su parte, se encontrará en la situación de un ejercicio permanente de liberación mental y síntesis de concepto, que a la larga permita la continuidad de respuesta más allá de los alcances y la inteligibilidad de las formulaciones presentadas, evitando al paso la confusión de principios y las dificultades propias a toda reflexión irresponsable, que se aparta finalmente hacia el fingido refugio de una simple e inútil palabrería.

La contemplación del tiempo y el espacio es siempre una entrevista del hombre con su pensamiento. De este modo, historia y biografía revelan aquí la mejor y la peor de sus inspiraciones, contradicen con la verdad y responden con la mentira. Lo importante es el rechazo definitivo a una universalización impostora de las leyes y a una naturalización degradada de los hechos. La disciplina anárquica de una imaginación científica, será indispensable para superar el falso prestigio de un mundo sumido en la interpretación mitológica de la sociedad. Y, sobre esto, nada más que decir, pero también nada menos.

P R I M E R A P A R T E

PRIMERA PARTE :

¿ MITO Y COMUNICACION O COMUNICACION VS. MITO ?

I El proceso de la comunicación; punto de partida para el análisis del mito

II Naturaleza del mito. Introducción al pensamiento mítico

III La estructura del pensamiento mítico

1 EL PROCESO DE LA COMUNICACION; PUNTO DE PARTIDA PARA EL
ANALISIS DEL MITO

A) ASPECTOS FILOSOFICOS PRELIMINARES
DEL PROCESO DE LA COMUNICACION:

1.- ¿Por qué filosofía?

Cada vez más la comunicación parece ser un hecho, un fenómeno científicamente comprobable; ¿para qué recurrir entonces a la filosofía cuando ésta, a diferencia del conocimiento científico, por milenios ha demostrado su incapacidad para desarrollarse en un proceso progresivo? ¿para qué detener los avances históricos del pensamiento humano sumiéndolo nuevamente en cavilaciones imperiosamente inútiles?. Para el "sentido común", lo anterior sería sin duda suficiente para negarle definitivamente a la filosofía, toda validez crítica acerca del proceso de la comunicación. Pero lo que el sentido común ignora es que aceptar los hechos tal y como se nos presentan, dejarlos ser indiferentemente, volverlos incuestionables e irreflexivos, es caer en la esencia misma de los dogmas, es deslizarse por el vecindario de los lugares comunes, aclamando con soberbia proposiciones que rompen con nuestra posibilidad de existir dentro de una realización consciente; de ser unidad indisoluble con la historia y creadores del pensamiento metódico. --

"Filosofando - para decirlo con palabras de Jaspers - me apodero de la duda, intento hacerla radical, mas, o bien gozándome en la negación mediante -- ella, que ya no respeta nada, pero que por su parte tampoco logra dar un paso más, o bien preguntándome dónde estará la certeza que escape a toda duda y -- resista ante toda crítica honrada" (1); es en esa búsqueda de la certeza a partir de la duda, de donde se origina el pensamiento científico. Tenemos, pues, que la filosofía se adelanta a la ciencia planteando las preguntas de las que ésta tendrá la última palabra.

El hombre y su filosofar no se excluyen mutuamente, marchan unidos como expresión de una misma e indivisible realidad; la del hombre y su circunstancia en diálogo permanente con la vida. "Como la filosofía es indispensable al hombre, está en todo tiempo ahí, públicamente, en los refranes tradicionales, en apotegmas filosóficos corrientes, en convicciones dominantes, como por ejemplo en el lenguaje de los espíritus ilustrados, - de las ideas y creencias políticas, pero ante todo, desde el comienzo de la - historia, en los mitos. No hay manera de escapar a la filosofía. La cuestión es tan sólo si será consciente o no, si será buena o mala, confusa o clara. - Quien rechaza la filosofía, profesa también una filosofía, pero sin ser consciente de ella" (2). Para el llamado hombre común, para el hombre de la calle, las controversias que pudiesen suscitar estas cuestiones probablemente lo tienen sin cuidado y llegado el momento, las consideraría como producto de una mal orientada aristocracia del saber, empeñada en perder el tiempo dándose a la tarea de cultivar desacuerdos. Pero para el filósofo, para el crítico de nuestra -- sociedad que bien sabe que el hombre cotidiano vive en el olvido -- de sí mismo, que confunde su mente con los procesos mentales y que lo que supone saber no son más que meras creencias que no alcanzan a afirmarse en juicio alguno, los límites del sentido común, lo son antes del lugar de donde precisamente va a surgir un nuevo e intrigante problema filosófico. Lo que para el sentido común es obvio -- e indiscutible, para la filosofía es materia de sus más profundas -- reflexiones. La filosofía arranca así del primer juicio acerca de -- la existencia y si bien son muchas y muy diversas las respuestas -- que ofrece a un mismo problema, son las preguntas lo que le importa, las que constituyen su esencia, independientemente de que éstas sean o no susceptibles de una posterior aplicación. No obstante, -- en el acto de filosofar el hombre se resuelve hacia una acción, -- más consciente y más firme, en tanto mayor haya sido el conocimiento alcanzado acerca de sus limitaciones y posibilidades de reflexión.

Así, íntimamente ligada al conocimiento, se encuentra la comunicación como propiedad inherente a toda filosofía; Jaspers nos --

dice: " La filosofía no puede luchar, no puede probarse, pero puede comunicarse" (3), y más adelante agrega: "Únicamente en la comunicación se alcanza el fin de la filosofía, en el que está fundado en último término el sentido de todos los fines: el interiorizarse del ser, la claridad del amor, la plenitud del reposo". (4) Por encima del aparente estado de comunicabilidad en el que se desenvuelven las relaciones sociales, el hecho de que reflexionemos sobre el proceso de la comunicación sólo --- cuando éste se interrumpe, cuando nos vemos forzados a admitir -- su ausencia, demuestra la forma tan natural en que suele aparecerse ante nuestros sentidos. Al mismo tiempo confirma, además, -- las hondas implicaciones que siguen al análisis filosófico de la comunicación humana, por más embarazoso que le sea aceptar esto a quienes profesan el sentido común.

2.- Aproximación filosófica al término comunicación.

La comunicación humana, por definición propia, se relaciona esencialmente con el hombre en tanto que su directo productor. El mundo de lo humano es a la vez resultado de la relación del hombre con la naturaleza, y por la transformación que de ella hace -- a través del trabajo. En ese proceso, el hombre se ve a sí mismo -- transformado y condicionado por las formas que adopta para enfrentarla. Los seres humanos, determinados por la naturaleza, empiezan así a determinarla. Se desarrollan entre sí como instancias -- ajenas en apariencia, pero no dejan de articularse. La vida social aparece, pues, como garantía de una mejor lucha en la apropiación de la naturaleza teniendo como raíz, como punto de cohesión, al proceso del trabajo encauzado inicialmente a la satisfacción común de necesidades primarias; pero, ¿qué es lo que hace posible la vida social?. Sin vacilación alguna podemos afirmar, que se debe a la comunicación el que el hombre logre entrar en contacto con otros hombres en el seno de un espacio colectivo, dándole -- el carácter de comunidad; de que sea presencia entre los otros y -- ante sí mismo por medio de la reflexión y así identificarse, en --

definitiva, como ser humano.

La comunicación, como veremos más adelante, es expresión y comprensión. Del mismo modo, la expresión y la comprensión nos -- remiten al ser, y en este ser, al centro de la problemática filosófica. De allí que no resulta extraño que la filosofía comporta junto con la ciencia, una atención especial sobre el problema de la comunicación; que las diferentes teorías, por más opuestas que parezcan, convengan finalmente en el interés básico de sus principios fundamentales. Ahora bien, representado en un concepto, el proceso de la comunicación se ve forzado a extender y limitar sus propiedades al círculo de comprensión impuesto por el propio concepto, que al constituirlo en una unidad artificial de expresión, a la vez que lo generaliza, lo abstrae. Sin embargo y fuera de la metafísica, que se plantea como propósito el sobrepasar los conceptos, trascenderlos en el sentido amplio del término, trabajar con el concepto de comunicación nos será sumamente útil para poder precisar y retener aquellos elementos que caracterizan al proceso de la comunicación en su aspecto fenoménico, entendiendo que el valor que atribuyamos a ese concepto, valor siempre arbitrario, buscará una coincidencia adecuada en función de los objetivos trazados por esta tesis. No obstante, los conceptos no sólo hacen una representación intelectual de la estructura subyacente del objeto, dividiéndola, sino que además divide a la filosofía en otras tantas escuelas. La trascendental y la naturalista son, en esencia, las dos principales en entablar aquí una controversia relativa al proceso de la comunicación. Más que adentrarnos en el análisis de sus premisas, las tomaremos de manera general para partir hacia una posterior formulación del problema, ensayando diferentes argumentos que intentarán aproximarse a una explicación más convincente de su realidad. Por lo pronto, evitando una interpretación en términos que presuponen su existencia, partamos pues del objeto mismo del problema: la comunicación.

Urban, en su libro Lenguaje y realidad, divide los actos de

comunicación en dos categorías: actos que comunican cierto comportamiento o estado emocional (comunicación conductista) y actos que comunican cierto conocimiento o estado mental (comunicación inteligible). " La manera específicamente humana de comunicación -nos advierte Adam Schaff- remite al dominio completo de la vida espiritual del hombre: tanto a la experiencia emocional como a la intelectual. Aunque estas dos esferas no pueden separarse de un modo absoluto, representan campos diferentes de la vida espiritual y, en consecuencia, están conectadas con diferentes formas de comunicación (que también pueden ser separadas de un modo rígido y absoluto)" (5) Veamos en que consisten estas formas diferentes de comunicación.

a) La comunicación de carácter emocional:

En la comunicación de estados emocionales, el contraste posible entre una comunicación humana y una típicamente animal desaparece antes de que pudiera convertirse en rasgo distintivo. Si bien no es probable establecer que los animales alcancen niveles de -- expresión similares a los del lenguaje humano, siguen siendo sorprendentes los descubrimientos realizados por naturalistas acerca de la comunicación entre algunas especies animales, principalmente la observada entre las abejas.

Las danzas que realiza la abeja recolectora, para indicar a las demás de la colonia el hallazgo de una fuente de alimentos, -- constituyen sin duda una forma de mensaje, un sistema de lenguaje que, si no deja de estar limitado en sus funciones al consistir solamente del ritual de la danza y por lo tanto versè igualmente condicionado al ambiente físico en el cual se sitúa (no -- pueden, por ejemplo, comunicarse en la oscuridad), es común a -- las demás abejas, que así lo comprenden y actúan en consecuencia.

"Las abejas se presentan como capaces de producir y comprender un verdadero -- mensaje, que encierra varios datos. Pueden, así, registrar relaciones de posición y de distancia; pueden conservarlas en "memoria"; pueden comunicarlas -- simbolizándolas por diversos comportamientos somáticos. El hecho notable es, -- ante todo, que manifiesten aptitud para simbolizar: hay ciertamente correspondencia "convencional" entre su comportamiento y el dato que traduce. Es---

ta relación es percibida por las demás abejas en los términos en que les es transmitido, y se torna motor de acción". (6) Llegamos así al punto que nos interesa. El mensaje de la abeja recolectora no despierta una respuesta, sino más bien una conducta referida a tan sólo un dato objetivo, una cosa significada, que en su inmovilidad impide a la comunicación extenderse más allá del aquí y del ahora. El signo por medio del cual se establece la comunicación, en este caso la danza, se monta como un código de señales que opera a manera de estímulo para la conducta.

Ante estas limitaciones de la comunicación animal, aquí sólo hemos descrito algunas, las posibilidades del lenguaje humano, en oposición, aparecen infinitas; sin embargo, no difieren en modo alguno de aquélla en lo que respecta a la comunicación de estados emocionales, la cual, en sentido estricto, es comunicación de conducta. Un simple gesto de temor, bastará para transmitir información acerca de una situación existente y será una comunicación de conducta, de conocimiento de un específico estado emocional, en tanto no sea traducida a la forma idiomática; a un lenguaje de palabras. La euforia incontenible que se desborda en los estadios deportivos; el pánico desatado en una ciudad amenazada por un volcán en erupción; las manifestaciones callejeras de repudio luego de una escalada de represión dirigida por el gobierno contra unos huelguistas, son actos que en su base se ven impulsados por una comunicación emocional que se prolonga a manera de contagio. La expresión artística es un ejemplo claro que define la naturaleza de la comunicación que nos ocupa. La música, la pintura, la poesía, son en sí mismos fenómenos sociales y, por lo tanto, comunicantes, pero de una comunicación que sin ser absolutamente ajena a la intelectual, tiene como función inherente de su objeto, el de comunicar sentimientos y afectos que serán experimentados, más y de manera diferente, según el contexto en que se sitúe aquello que se comunica. "En la comunicación pura de conducta no hay, sin embargo, comprensión a causa de que no hay interpretación". (7) Lo que importa, lo esencial, es suministrar material emotivo; es conmover.

b) La comunicación de carácter intelectual:

Al principio de este subtema nos referimos a la comunicación en tanto condición indispensable para el desarrollo de la vida -- social, que a su vez se estructura sobre la base del trabajo productivo. De alguna manera nos aproximamos ya a lo que en adelante entenderemos como una comunicación de estados de comprensión-intelectual. Si una diferencia del hombre con las bestias la hace su capacidad para construir herramientas y así extenderse a -- sus limitaciones físicas y multiplicar sus fuerzas, igualmente, desde un punto de vista formal, la producción de signos y símbolos y la utilización que de ellos realiza, es un aspecto meramente humano. En cierto sentido, el proceso productivo del trabajo y el proceso de emplear signos se encuentran íntimamente -- ligados en lo genético y funcional. De allí que podamos afirmar que toda pregunta acerca de qué es el hombre y qué es su sociedad, deba contener en su respuesta el elemento de la comunicación. Pero: ¿a qué comunicación nos estamos refiriendo?; a la -- comunicación en la esfera de lo intelectual, que presupone ante todo la comprensión de aquello que está siendo comunicado. Aquí la expresión no se limita únicamente a impulsar una conducta, -- sino que se continúa hacia el establecimiento de estados mentales análogos entre los implicados en el proceso de comunicación.

"En qué consiste, pues, el acto de la comunicación? - se pregunta Adam Schaff - Una persona hace una afirmación, y otra persona que la oye la entiende, esto es, experimenta estados mentales análogos (no los mismos, ya -- que eso depende del contexto individual, que varía) a los del autor de la -- afirmación. Y eso es todo". (8) Aunque reduce sensiblemente lo intrincado del problema, esta definición nos sirve para marcar los detalles indispensables que hacen la nota de distinción entre las dos naturalezas de comunicación que venimos discutiendo. Si en la comunicación de conducta se hacía referencia a un sólo objeto, en la comunicación inteligible ese objeto se sitúa en un contexto -- determinado; en un universo de discurso que condiciona mediante -- el lenguaje, lenguaje fónico (incluyendo su forma escrita), su -- sentido que, asimismo, se ve rehabilitado para trascender el aquí

y el ahora. Esto le permite afirmar a Urban: "...que la similaridad de referencia que hace posible la comunicación inteligible incluye: a) similaridad de objeto referido, pero también b) similaridad de contexto o de universo de discurso. El hablante y el oyente no pueden entenderse a menos que reconozcan el mismo universo de discurso y conozcan mutuamente las presuposiciones que constituyen o determinan ese universo". (9) Podemos decir, pues, que la comunicación se conduce como una transacción de lenguaje de palabras, lo que implica reciprocidad y diálogo, siendo esta transacción una forma de traducción; traducción del sentido del lenguaje de quien habla, a otro, el del lenguaje de aquel que escucha. Así, los contenidos intelectuales, que entiéndase, no sólo no dejan de encerrar estados emocionales sino que hasta en ocasiones estos constituyen, sin rebasar un nivel secundario, su finalidad; requieren de ser traducidos a signos lingüísticos. Es, entonces, la comunicación intelectual una comunicación de forma idiomática, lingüística por excelencia; en contraste con la emotiva, que utiliza con frecuencia recursos extralingüísticos, sin olvidar que estos recursos que motivan determinados estados de emoción, reclaman a su vez de medios lingüísticos para poder ser apreciados. Esto nos liga directamente con el problema del lenguaje-pensamiento, asunto al que nos veremos forzados tratar cuando posteriormente analicemos el aspecto formal de la estructura del pensamiento mítico. Baste por ahora decir que, un buen ejemplo que ilustra la realización evidente de la comunicación inteligible, es todo lo que hasta aquí hemos dicho. Acerca de cómo es posible la comunicación en su esfera de comprensión, dos son las principales respuestas: la teoría naturalista o behaviourista y la teoría trascendental o idealista como ya mencionamos. Lejos de desarrollar la crítica profunda de los detalles a que concluyen cada una de ellas, nos limitaremos a precisar algunos de sus rasgos generales.

La concepción trascendentalista o idealista del proceso de comunicación, se construye sobre la noción de un "yo trascendental"; esto es, la comunicación entre individualidades separadas,

que no se reduzca a una mera comunicación emotiva sino que alcance efectivamente la transmisión de estados mentales, es posible gracias a que la comunicación es directa. Nos referimos a la comunicación directa en el sentido platónico del término: el alma penetra la esencia de las cosas y la existencia de una comunidad metafísica, específicamente idiomática, dentro de la cual se establece la base del "contacto directo" de espíritu a espíritu en función de experiencias similares. Volviendo a Urban, uno de los representantes de dicha concepción, nos dice: "...no puede desarrollarse ninguna teoría coherente de la comunicación sin la noción de espíritu trascendente y de objetos trascendentes. Toda forma de realismo que niegue esto debe abandonarse". (10) Tal afirmación es suficiente para descubrir el carácter anticientífico de la teoría trascendental. De la fragilidad de sus supuestos sobrenaturales que intentan demostrarse a partir de especulaciones metafísicas, pasando por encima de los hechos, de la realidad de un fenómeno al cual se analiza fuera de un contexto histórico y en el que se implican entidades supraindividuales, individualidades eternas, espíritus, que se desvanecen finalmente ante la mirada de la ciencia y el examen de las instituciones humanas. Pero entonces, a que argumentos recurren los trascendentalistas para dar base en su teoría a ese endeble categórico del "yo trascendental". Una respuesta, llamémosla así únicamente por convención idiomática, nos la da el propio Urban: "La unidad supraempírica implicada en la comunicación inteligible es supraempírica y, por lo tanto, por definición, no es verificable como hecho empírico por la aplicación directa del "criterio empírico" ". (11) Se refugia sin duda en la tautología a falta de una mejor explicación. El lenguaje traiciona de este modo su vocación primaria de verdad y se lanza resuelto al crimen de la razón. Para Urban, lo esencial está en creer y nada más.

La concepción naturalista, que por su parte sostiene el desafío de una teoría del proceso de la comunicación desde el lado opuesto de esta controversia, ofrece la explicación más libre de complicaciones sobre el problema que nos ocupa. La comunicación,

nos dice, sólo puede darse entre dos seres aislados debido a que poseen organismos semejantes, es decir, una similar estructura -- biológica y mental, y porque además enfrentan una realidad que -- les es común a los dos. En esencia, la comunicación se ve así --- simplificada por los naturalistas a una mera transmisión de con-- tenidos análogos de experiencias por medios lingüísticos, entre-- organismos con un desarrollo físico e intelectual común, que des-- filan por un igualmente común medio existencial. Sin duda esta -- exposición resulta más verosímil que la que sostienen los trascen-- dentalistas, en tanto que sus motivos parten de la esfera terrenal y no por supuestos valorados por una fe metafísica. Esto también la sitúa en un plano más científico y próxima al sentido común.-- Sin embargo, no conformes con la crítica que los contradice, los trascendentalistas les discuten a los naturalistas el presuponer aquello que reclama de una demostración. Alegan que una comunica-- ción a partir de similitudes externas sólo puede ser posible en su nivel más ínfimo, es decir, el de la comunicación de conduc-- tas, debido a que una comunicación superior, aquella que refiere directamente a la esfera intelectual, tendría que admitir asimis-- mo una similar estructura mental en el sentido de una comunidad -- de espíritu, con el poder suficiente para incluir a los indivi-- duos en un estado de comunicación. A pesar de seguir siendo poco convincente la argumentación trascendental, la noción naturalista de la "semejanza de organismos" parece un recurso demasiado for-- zado, vacío, para reconstruirse en el plano de la realidad sin -- tener antes que hacer frente con reducido éxito, a objeciones -- hasta cierto punto parecidas a las formadas contra el "yo trascen-- dental" de los teóricos idealistas.

Nuevamente advertimos así, como la existencia de un discurs-- o trascendental o idealista nace principalmente de los alcan-- ces y limitaciones de un materialismo que deja escapar su naci-- miento teórico, paralelamente a una realidad ante la cual se -- muestra incapaz de fundirse. Aquí, por simple omisión, el factor social no existe. De igual manera, los trascendentalistas lanzan

su reprobación acerca del concepto de "realidad común", que para los naturalistas hace las veces de contexto situacional. Urban -- señala: "La comunicación en todas sus formas implica la similaridad de re-- referencia. Aun la comunicación de conducta, como en los gritos animales, implica la referencia, por lo menos en el sentido de referencia indefinida, a un - contexto o situación. Es evidente, por lo tanto, que esta referencia sería im- posible a menos que los organismos comunicantes tuvieran una realidad común. - Ahora bien, la similaridad de medio, en el sentido de similaridad de condi-- ciones de existencia física, puede muy bien ser suficiente para dar razón de - este elemento de referencia en la comunicación animal. Pero la realidad común necesaria para dar razón de la similaridad de referencia en la comunicación - idiomática va más allá del medio físico. Tal comunicación no está confinada - al aquí y al ahora -al contexto de situación-, sino que se extiende a univer- sos de discurso más allá del mero contexto físico".(12) Nos hemos exten- dido intencionalmente en esta cita, para evidenciar cómo tanto - los trascendentalistas al igual que los naturalistas, de alguna - manera, utilizan para sí los argumentos de la posición contraria, para darle por consecuencia validez a su formulación crítica. En el caso del naturalismo, sus inconsecuencias teóricas de las que da cuenta la exposición trascendental, se declaran más sobre aque- llo que no dicen que por lo que efectivamente dicen. Por lo sugeri- do más que por lo demostrado.

Para los naturalistas, la comunicación ha sido convertida por los trascendentalistas en un problema, cuando nunca ha dejado de ser un hecho. Se le ha intentado fundar un razonamiento que lo re- suelva a manera de conclusión, mientras existía siempre como dato primero. Desde luego, toda razón tiene su razón de ser, pero cual- quiera que esta sea, por más convincente y sólida que pudiera pa- recernos, estará desprovista siempre de absoluta validez teórica y práctica (y vaya lo siguiente para las dos teorías mencionadas), de seguir considerándola simplemente como producto de un ser hu- mano; un ser pensante que, además de la capacidad de pensar, tie- ne también la capacidad de manifestar sus propios pensamientos y la de captar los ajenos, en una comunidad que los constituye en

género humano y que, como tal, únicamente existen más bien en la esfera de la mente como si fuera condición esencialmente privada, natural, de su misma condición, y no, como debería, en términos de su historicidad, como naturaleza histórica.

3.- El ser humano como ser histórico y social.

De, una manera natural, no naturalista, podemos principiar diciendo que la comunicación se explica como de suyo al hombre por naturaleza. Que su carácter ontológico se expresa con su estar -- allí. Con la simple presencia que formule para los demás y para sí el acto de comunicación; que al hacerse presente, el hombre revela de inmediato su condición de ser, su pertenencia al género y su individualidad como resultado de la interacción extensiva y temporal de aquellas dos. La percepción de su presencia por otros -- hombres, la respuesta aprehendida que en ellos provoca su exposición, es el mecanismo que los une al proceso comunicativo. De esta manera tenemos que, lo que define al círculo de humanidad del hombre es su expresión. La expresión como principio de la condición humana, diferente de la no humana, así como principio de su diversidad entre los demás humanos. Por lo mismo, el principio de la expresión en el hombre se convierte en principio de su conocimiento; en la clave para la comprensión de su forma común de -- ser, de su ser hombre y no sólo de su ser cuerpo, que es expresión de parcialidad orgánica y no de totalidad humana. "Lo que el hombre es y todo lo que hace se explica por la expresión: es expresión". (13) Así, la expresión en los animales, fenómeno que se restringe al -- aspecto meramente biológico, puede presumirse únicamente en relación anatómicamente comparada con la expresividad humana, con su carácter diferencial, diferente ontológicamente de aquélla por -- ser simbólica. Razón simbólica de un ser igualmente simbólico, -- que es expresión crítica de sí misma, de su propio reconocerse -- dentro de las posibilidades de una metafísica de la expresión, en la que el hombre "es la imagen y semejanza del hombre". (14) El hombre

no sólo reproduce sino que además crea la imagen de su mundo, siendo esta creación la que convierte en contenido simbólico, lo que en un inicio era forma simple de percepción. El simbolismo del lenguaje humano termina así por situar al hombre en una dimensión más amplia de su realidad; en un universo de discurso que expresa su existencia con interpretaciones simbólicas. Que define su ser hombre como ser simbólico. La producción simbólica del hombre lo distancia por tanto de la realidad física inmediata: "Se ha envuelto -nos dice Cassirer- en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial". (15) Con la palabra, por ejemplo, nos es dada la posibilidad de hacernos presencia sin estarlo en realidad, es decir, física y orgánicamente, ante los ojos del lector de estas líneas. La palabra se constituye así en instrumento simbólico depositario de un contenido intelectual, además de constituyente del conocimiento mismo. Ahora bien, es su experiencia particular lo que expresa el hombre por conducto del símbolo. El símbolo se encarga de establecer la relación con esa experiencia que es a su vez objeto de su inteligibilidad. La expresión simbólica se presenta como actualidad creadora de un ser complejo de sentido, inmerso en un mundo que parece contener la unidad formal del "aquí" y del "ahora", indiferente al devenir del tiempo y descuidada por las condiciones del lugar. Pero una explicación total y por tanto racional del símbolo nos remite al instante a su productor, -- el hombre, y a la relación histórica que lo comporta.

Sin la consideración del pasado, no podría nuestro análisis abrirse paso por un camino de verdad o siquiera pretenderla. El presente brotaría desligado de su herencia inmediata y por lo mismo vacío de tradición y capacidad para establecer alternativas de cambio. El hombre se define por sus obras y éstas en términos de acción. Los actos del hombre son, como si dijéramos, producto del hombre y expresión específica de su modo particular de existencia; modalidad que en última instancia se ve

condicionada y dependiente de la estructura histórica en la -- que se realiza. Pero no es la historia como simple sucesión de épocas la que aquí nos interesa, sino las épocas que precisamente se van marcando en la evolución histórica de la conciencia humana. La conciencia humana surge en unidad indisoluble con el surgimiento mismo del hombre y es tan antigua como la comunicación, en tanto que práctica existencial de la conciencia. Y la conciencia es producto social y lo social es producto histórico. El problema de la fundamentación histórica queda así formulado -- como el centro del problema. El hombre no se concibe ya únicamente como creador de su mundo, de su imagen, sino a la vez como producto de ese mundo. La aplicación arbitraria de los fenómenos de la realidad, al igual que su consideración como simples fenómenos, retrocede, o mejor dicho, se derrumba ante el avance de la historia. Lejos de hacer de este trabajo un estudio histórico sobre la comunicación creemos, no obstante, la necesidad de mantener viva la reflexión histórica de su realidad, ya que comprenderla nos permitirá desarrollar una perspectiva más amplia -- para su presente, que es, al fin y al cabo, el que obliga por -- cuanto nos afecta en lo inmediato.

Para trascender, entonces, las limitaciones teóricas impu- -- estas y defendidas por un idealismo que, en el mejor de los casos, oscila entre su carácter subjetivo y objetivo, y un mate- -- rialismo mecanicista, que peca por omisión del factor histórico y social, las aportaciones hechas por la teoría marxista de la -- comunicación se descubren como las más adecuadas metodológica- -- mente para "la interpretación de la vida espiritual del hombre y del pro- -- ducto de su vida espiritual desde el punto de vista social y, en consecuencia, histórico". (16) El problema acerca de si es o no posible la comuni- -- cación, que sin haberse formulado de manera explícita ha queda- -- do resuelto favorablemente, pasa en el marxismo a un segundo pla- -- no para dejar su lugar a una nueva interrogante: ¿cómo es posible -- la comunicación?; o mejor: ¿de qué manera se realiza?. En sus tesis sobre Feuerbach (17), Marx apoya los argumentos de su crítica en --

varias premisas, de entre las cuales tres destacan en importancia para los objetivos de nuestro análisis:

- 1) La esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales.
- 2) El hombre es producto social.
- 3) La vida social es esencialmente práctica.

Las tres proposiciones se encuentran íntimamente ligadas entre sí, de suerte que la consideración científica de una de ellas, nos remite de inmediato a las demás que, a su vez, no podrían ser explicadas sin antes haber encerrado en su lógica a la primera. De hecho, estas relaciones múltiples, esta articulación de términos, nos manifiesta de entrada una de las ideas centrales del marxismo: la totalidad. La integración de las partes queda bajo el predominio del todo. Ningún fenómeno, por más autosuficiente que parezca, desdobra su existencia en el aislamiento, en la abstracción, sino como producto de las determinaciones del contexto. Y referirnos al contexto, a la totalidad, es referirnos a las determinaciones históricas y sociales que hacen del hombre su producto directo, y no un individuo lanzado por azar al mundo por la naturaleza y que marcha conforme a sus leyes. "Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida". (18) En el campo de la producción económica, por ejemplo, advertimos cómo ésta no se limita solamente a producir un objeto para el sujeto, sino que aún más, produce también un sujeto para el objeto, al determinarlo en su forma de consumo. Esta indeterminación, esta relación de alguna manera simbiótica entre constituyentes determinados de una totalidad y en la que en ocasiones el sujeto pasa a ser objeto y el objeto se subjetiviza, no podría distinguirse sin la previa comprensión del nivel histórico concreto del proceso de la producción. Producción que a su vez es social, independientemente de la apropiación individualizada del producto. "Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, --unidad de lo diverso". (19) De esta manera, las mutuas determinaciones entre factores diversos de un mismo proceso evolutivo, se --

resuelven en su concreción, es decir, en la existencia objetiva - del mismo proceso.

El proceso de la comunicación puede ser así materia de un estudio objetivo, por cuanto es siempre objeto en algún contexto que lo carga de significado y que le da plena existencia, y no sólo - objeto de un universo de discurso, que confunde al propio objeto con la palabra que lo designa. Los hombres con su práctica actúan sobre el objeto y al hacerlo les va toda la existencia al convertirse, a sí mismos, en objetos de su propia transformación. La -- praxis social queda entonces ligada a la teoría en un sólo movi- - miento, en dos expresiones irreductibles de una sóla realidad. La explicación histórica y social del hombre, al igual que la de todas sus manifestaciones vitales, nos permite aclarar ahora y de -- manera más amplia, la posibilidad de la comunicación sin necesi- - dad de recurrir a "misteriosas" interpretaciones metafísicas y a inacabadas abstracciones materialistas. Sin duda la comunicación es un proceso real, distinto al proceso de conocimiento, que la -- convierte en un intrincado desafío epistemológico que nos ha o- - bligado a la depuración de sus diferentes interpretaciones teóri- - cas. Si bien de manera superficial, hemos expuesto de ellas al- -- gunos de los caracteres que las definen. Es nuestra intención tenerlos presentes para su posterior ordenación selectiva dentro de una comunidad conceptual, que servirá para aproximarnos a la co- -- rrespondencia existente entre la palabra del conocimiento, en --- este caso el concepto de comunicación y los principios formales, - constitutivos, del objeto mismo de ese conocimiento: el fenómeno - de la comunicación en sí, lo que además nos permitirá recobrar la unidad necesaria para la comprensión del problema.

Un conocimiento seguro acerca del proceso de la comunicación, así como el de cualquier otro objeto de estudio, se nos dice, sólo podrá consolidarse al ser adecuado y rígidamente sometido a un modelo determinado de objetividad. La objetividad es aquella cualidad propia de todo lo que es objetivo; de todo lo que existe in-

dependientemente de nosotros y a pesar de nuestra propia existencia. Es la realidad anárquica del fenómeno. Es él mismo y su propia realidad fuera de la influencia del pensamiento humano y del orden que éste intenta dar a la naturaleza. Al referirnos a la -- comunicación nos encontramos frente a un término que es precedido por la realidad que designa; por un concepto que comprende la tarea de acercar la mente del hombre a esa realidad, recogiendo de ella sus rasgos distintivos, las notas definitorias que posibilitarán su interpretación más o menos inequívoca. Pero hablar de -- objetividad en materia de conceptos nos lleva de principio a reflexionar sobre la objetividad en materia de lenguaje. El lenguaje del concepto, digámoslo de una vez, no contradice al lenguaje de nuestro pensamiento, antes bien es resultado de su articulación -- delante de aquello que es ajeno a sus variaciones. Si como ya decíamos el hombre crea la imagen del mundo en que vive, la pluralidad de sentidos y por consecuencia, el establecimiento de ambigüedades que se derivan de esta operación, limitan el campo de batalla donde el concepto busca su claridad frente al símbolo; su concreción. Lo concreto suele identificarse también con lo objetivo, -- pero lo que para la mayoría significa "lo concreto", no alcanza -- a ser otra cosa que aquello que les parece habitual; es decir, --- una mera apariencia que reduce su explicación a un juego sofis- -- ticado, a veces, y generalmente vulgar de valores. Sin embargo la -- objetividad implica mucho más que esto. Es el compromiso inicial -- que el crítico de la realidad asume consigo mismo y con su pro -- pio lenguaje. Es la responsabilidad ejercida sobre ese compromi- -- so y su método para reemplazar lo simplemente verosímil, lo que -- puede creerse posible, por lo posible científico; lo verdadero -- en aspecto, por la verdad en sí.

Se nos podrá alegar, sin duda, que el lenguaje del crítico -- a su vez puede y debe ser criticado desde el ángulo de su objeti- -- vidad. Que su certidumbre tiene que ser unificada. Se creará en- -- tonces un segundo lenguaje crítico, destinado únicamente a la -- crítica de un primer lenguaje sobre el que deja caer su juicio. --

La discusión puede así extenderse con peligro de convertirse en regresiva. Para nosotros, bastará el hablar de la realidad o de aquello que se supone es lo real, con el rigor del lenguaje que se ha considerado conveniente utilizar como modelo. Por lo tanto, para comprender el término comunicación, por un lado y el proceso de la comunicación por el otro, para finalmente encerrarlos a ambos en una sola unidad de conocimiento, nos será sumamente ventajoso el aplicarnos en un ejercicio de relación alternante y ascendente entre lo abstracto y lo concreto: "El método de ascenso de lo abstracto a lo concreto es el método del pensamiento; con otras palabras, esto significa que es un movimiento que se opera en los conceptos, en el elemento de la abstracción. El ascenso de lo abstracto a lo concreto no es el paso de un plano (sensible) a otro (racional), sino un movimiento del pensamiento y en el pensamiento. Para que éste pueda avanzar de lo abstracto a lo concreto, debe moverse en su propio elemento, es decir, en el plano abstracto, que es la negación de lo inmediato, de la evidencia y de lo concreto sensible. El ascenso de lo abstracto a lo concreto es un movimiento en el que cada comienzo es abstracto, y cuya dialéctica consiste en la superación de esta abstracción. Dicho ascenso es, pues, en general, un movimiento de la parte al todo y del todo a la parte, del fenómeno a la esencia y de la esencia al fenómeno, de la totalidad a la contradicción y de la contradicción a la totalidad, del objeto al sujeto y del sujeto al objeto". (20)

En este sentido es en la esfera de la vida social, de esa enorme maquinaria productora de cotidianidades y de estructuras de adaptación a conductas y comportamientos mecánicos e irreflexivos, estereotipados y superficiales, donde el proceso de la comunicación encuentra su nivel concreto; donde la dimensión de sus efectos puede observarse y reconocerse como forma social caracterizada por la penetración recíproca del hombre y la realidad. Es allí donde el ser que se comunica pasa por alto el problema de la comunicación, conformándose tan sólo con poder comunicarse. Pero es también dentro de ese mundo homogéneo de formas transitorias, donde una lectura profunda de la comunicación puede dar lugar a una conciencia crítica. Por lo mismo, la pregunta por la comunicación

debe ser formulada a partir de una perspectiva total, de otro modo se corre el riesgo de obtener, en el mejor de los casos, una respuesta fragmentada y por lo mismo de intención parcializadora. Sin embargo, aquellos elementos que hacen posible esa comunicación podrán ser considerados únicamente después de su manejo abstracto, es decir, luego de haber sido colocados en un ámbito puro, artificial y fuera de todo contexto, que permitirá su entendimiento más allá de las siempre presentes implicaciones económicas, políticas y sociales que los enmarcan. De esta manera, en el proceso de la comunicación, ya sea interpersonal o en su caso de distribución tecnológica observamos, desde un principio, los siguientes elementos:

Emisor. Es quien elabora y/o transmite un mensaje por mediación de sus códigos. Puede ser un individuo, un grupo, una empresa o un país. El emisor es el que expresa.

Mensaje. Es lo que el emisor desea intercambiar con un receptor determinado. Es lo objetivo dentro del proceso de la comunicación, desde donde puede hallarse el desempeño social de quien lo enuncia, además de poder precisar las alternativas de conducta que de su recepción se deriven. En el mensaje se expresa la voluntad del emisor, que en última instancia será el que condicione su mayor o menor carácter participatorio. El mensaje es la intención del emisor inscrita en un discurso.

Código. Para elaborar un mensaje, el emisor debe atenerse a las condiciones de un sistema convencional de reglas de selección y combinación de un lenguaje, que permitirá que éste pueda ser así entendido, ya que, de otra manera, la motivación arbitraria de su estructura lo haría prácticamente ininteligible. El código son esas reglas sociales que se adquieren mediante el aprendizaje y la experiencia. Es el elemento del proceso de la comunicación que establece una correspondencia entre el mensaje y la lengua en que éste se expresa.

Perceptor. Es el destinatario del mensaje. Quien lo recibe e interpreta, luego de su desciframiento. En un sentido literal --mente abstracto, el receptor puede significar la conclusión del proceso comunicativo, o bien, el punto de partida de uno nuevo, --posterior a la organización de su respuesta. El perceptor es el propósito final de la expresión.

Medios. Es el vehículo no natural por el cual se transmite el mensaje. Siendo los mensajes lingüísticos (orales y escritos) y los audiovisuales (imágenes, sonidos, gestos y posturas), los fundamentales en nuestra sociedad, los medios impresos y audiovisuales, por lo tanto, representarán el apoyo tecnológico más --importante de su difusión. El medio, contra todo razonamiento --generalizado, no es el mensaje, tan sólo su condicionador físico.

Referente. El referente es aquello que se dice de la realidad. Aquello a lo que directamente se refiere el mensaje. Es el objeto intencional, el dato que confirma su ordenación concreta. El referente, en resumidas cuentas, es la inscripción de una porción de la realidad, ya sea ésta falsa o verdadera, en el mensaje.

Marco de referencia. Para que un determinado contenido al -- que se refiere el mensaje, pueda ser factible de comprensión recíproca por parte tanto de quien lo enuncia como de quien lo recibe, deberá manifestarse dentro de una unidad global de sentido que le sea común a los dos. El marco de referencia es esa área --o espacio común de expresión y conocimiento, que hace posible -- que la realidad capturada por el referente, adquiera en el mensaje un valor comunicable. (21)

Así presentados, los elementos estructurales del proceso de comunicación parecen no responder a las necesidades de ningún organismo. Miembros desarticulados y nunca interdependientes que --nos hacen dudar de hasta la noción misma de proceso. Sólo el entendimiento de la comunicación como un fenómeno que encuentra su

explicación más allá de sus propios límites, es decir, formando -- parte de una realidad más amplia que lo determina y le confiere -- significado, los recursos de que dispone empezarán a tener movi- -- miento dentro de niveles dinámicos de concreción. Para que la -- comunicación, por lo tanto, deje de ser un hecho simple de obser- vación y se incluya en un proceso que de cuenta de sus condiciones reales de existencia, debe asignársele un lugar específico dentro del marco de una formación social. En la formación social se re- -- suelve la coherencia relacional conjunta de los diversos modos de producción que confluyen y se superponen unos sobre otros, en un - lugar y momento histórico determinados. El modo de producción, por su parte, es aquella unidad existente entre las fuerzas produc- -- tivas de la sociedad, es decir, de su fuerza humana de trabajo, de la energía en sí del hombre y de sus condiciones objetivas de tra- bajo; esto es, los medios de producción creados por el hombre al - transformar la naturaleza como producto de su trabajo y para el - propio trabajo, integrados ambos dialécticamente con las relacio- nes de producción que han de establecer la forma social y econó- -- mica que adquirirán las fuerzas productivas como resultado de su - combinación constante. Unicamente si y sólo si consideramos al fe- nómeno de la comunicación desde una perspectiva total de la socie- dad, nos será posible sacarlo, por así decirlo, de su incomunica- ción interpretativa y descubrir en él los motivos esenciales que - lo constituyen. Sin embargo una reflexión resulta aquí decisiva: - el desarrollo social de las diferentes sociedades que conforman -- nuestro mundo, no es ni por mucho homogéneo a todas ellas. Las -- formaciones sociales en su generalidad, expresan un pronuncia- -- miento dinámico hacia el interior de sus propias estructuras, al - tiempo que mantienen una similar relación dinámica con las demás - formaciones sociales. Esto es base para la comprensión de las de- -- semejanzas históricas sustanciales entre país y país, a la vez -- que su correspondencia contradictoria, a veces y siempre depen- -- diente, que se reflejará en las condiciones mismas, universaliza- doras y monopólicas, de los mensajes que allí circulan.

Ligado, pues, el fenómeno de la comunicación a una realidad de carácter capitalista, en que los productos situándose por encima del productor se contraen en forma de mercancía, y en que a la producción misma que es acto social, le sigue la apropiación individual del producto, los elementos que relacionados entre sí constituyen a la comunicación en un proceso, muestran aquí una particularidad fundamental, diferente de la que se distinguía desde su contorno abstracto. Veamos:

Emisor. En la sociedad de corte capitalista, en términos generales, cualquier actividad con intención creadora se resuelve en mercancía. La mercancía en sí es un acto de intercambio y en la noción de intercambio nos hallamos frente al factor mismo de la comunicación. Producir comunicaciones, producir una cultura que en su interior somete un estilo peculiar de vida, aquella que precisamente responde a los intereses del grupo dominante, es la función principal del emisor integrado al sistema. Este, paralelamente a la circulación de capitales, administrará la puesta en circulación de mensajes que aseguren el mecanismo de acumulación, base de la moderna sociedad burguesa. El emisor se convierte así en vocero de la superestructura del modo capitalista de producción; de las instituciones sociales y de las representaciones y concepciones que le son propias. El lugar que ocupe dentro del aparato productivo, determinará su mayor o menor capacidad de incidencia en los demás grupos sociales y en el suyo propio. Le sea conocida o no al nivel de la conciencia, su función influenciadora hará que todo mensaje que de él provenga, se vea fuertemente cargado de una dosis específica de intencionalidad. Intencionalidad que unida al cierre de alternativas, motivará la cohesión de las clases y grupos dominados en torno al proyecto histórico de aquellas que se encuentran compartiendo el poder. Motivará, en fin, su persuasión.

Por emisor entenderemos, además, no sólo al que transmite un mensaje, sino principalmente a la fuente de su elaboración. No sólo

lo al periodista o agencia de publicidad, sino también y sobre todo el grupo social al que pertenecen o al menos representan. Se podrá argumentar, sin embargo, la posibilidad de producir comunicaciones que antes que ser fieles seguidoras de una lógica mercantil atenten, por medio del análisis crítico, contra la estabilidad funcional de la organización capitalista lo que, si bien es cierto, dejamos fuera de nuestra consideración ya que lo que por el momento nos interesa es, sin caer en generalizaciones, acentuar el desempeño social de aquel emisor o productor capitalista de mensajes, cuya participación en la sociedad actual es la que alcanza un carácter determinante.

Mensaje. Es el producto intencional de intercambio; la inteligencia mercantil, el cerebro que habla de sus propias bondades y que intenta dar sentido a la realidad que lo ha engendrado. El mensaje no se propone, se impone bajo la forma simulada de participación democrática en la mente de sus consumidores. Oculto por una racionalidad burocrática y paternalista, es la conciencia del grupo social al cual va aparejado; su práctica social y sus intereses. Se trata de la mercancía que niega al concepto de la comunicación haciéndolo autoritario. Despojándolo de su valor comunicable y sugiriéndose como voz única, que en caso de no ser aceptada o bien verse en abierto desafío, alterará sensiblemente su estructura en un esfuerzo por hacerse flexible, por extender su capacidad de adecuación al cambio. El mensaje es así el cuerpo programado de ideas dominantes que desplazan y reducen las contradicciones de la sociedad, hacia un mero problema al nivel del sujeto. De acuerdo al sector social sobre el que inciden, los mensajes podrán tener una función dominadora o de reafirmación. Será, de una u otra manera, el tratamiento terapéutico que el sistema prescribe a quienes voluntaria o involuntariamente le tributan sumisión. Si pensamos en la relación existente entre concepción del mundo y conducta, tanto más cerca estaremos de entender la gravedad del asunto.

Código. Decíamos que para elaborar un mensaje, el emisor atiende a las condiciones de un código, de unas reglas convencionales que hacían del mensaje objeto de comunicación. Ahora bien, si el código por lo mismo forma parte de un patrimonio común, lo determinante para nuestro estudio será descubrir quién decide acerca del empleo de un código en particular; por qué este código y no otro. Sin duda esta decisión, que en nada supone una intencionalidad inocente, recae en el emisor. Este, al poner en contacto al mensaje con la lengua, dispone de una multiplicidad de recursos retóricos, recursos de persuasión en última instancia, para garantizar la recepción conveniente del mismo. Con la utilización del código se establece la manera en que ha de cumplir con la tarea social que se le ha confiado. No por esto hablamos de forma, sino de combinación selectiva y por ende intencional de signos; de la sustancia orgánica que resulta de esa operación.

Perceptor. El perceptor es el depositario de la racionalidad propagada por la dominación social. Es quien internaliza las estructuras de esa dominación; las fórmulas institucionales que definen y justifican lo que son simples apariencias empíricas, como algo estrictamente natural. El perceptor puede clasificarse siguiendo diferentes criterios: sexo, edad, ingreso, profesión, etc., todos tendientes a su identificación y distinción comparativa, sin embargo nuestra atención, más general, se concentra de acuerdo a la función que sobre él ejerce el mensaje. Si anteriormente hablábamos de mensajes con una función reafirmadora y de mensajes con una función dominadora, tendremos, pues, un perceptor al que se le reafirma y uno al que se le domina. El primero, que él mismo puede ser la fuente transmisora de mensajes, por el lugar que ocupa en el proceso de la producción, tiene la oportunidad de compartir los beneficios que la sociedad le ofrece. Es la "conciencia" incondicional al sistema, que apunta a su reproducción invariable. El cambio le atemoriza. Su situación la considera privilegiada y, en cierto sentido, su juicio no escapa del todo a la verdad. El segundo, al contrario, se experimenta a sí -

mismo como la imagen reducida de aquello que quisiera ser; de aquello que se ha mostrado como fuerza factible y que no obstante le es inalcanzable. Se siente perseguido por un sueño de inmortalidad, mientras su experiencia cotidiana lo apura sin reposo en su arrastre diario por la vida. La opción limitada que le resta para enfrentar críticamente el refinamiento metódico de los mensajes que recibe desaparece, en la mayoría de los casos, ante su conocimiento parcial y fragmentado de la realidad. Su realidad es aquella que la clase que detenta el poder le ha impuesto como única y verdadera, y ésta, en consecuencia, lejos de comprometer su condición material de existencia, es apenas un viso ligero de falsa conciencia en su preocupación. Insistimos, la imposición del mensaje sobre un perceptor en un principio indiferenciado no es absoluta ni homogénea; la posibilidad de tornar una respuesta alternativa no es por lo tanto improbable. Lo que por ahora nos interesa enfatizar es que, en las sociedades organizadas alrededor de la mercancía, la relación directa entre emisor y perceptor se establece, fundamentalmente, como réplica de vinculación entre un productor y un consumidor.

Medios. Creación del aparato productivo, los medios de comunicación representan la racionalidad tecnológica del sistema. Son el vehículo por el que se prolonga y refuerza a nivel masivo, la organización económica y política dominante de la sociedad. Son parte de su infraestructura de dominación, que tiende a una imposición y a una aceptación menos brutal y más placentera de las concepciones dominantes, por parte de los diversos sectores sociales que la conforman. La tecnología en sí no es algo neutro, autónomo. Su razón de ser, razón siempre política, no puede separarse del centro de las decisiones del grupo que la emplea. Su lenguaje, es el lenguaje de la mercancía. El medio de comunicación, por lo tanto, se convierte en activo y eficaz instrumento de control social que "...tiene una función esencialmente desorganizadora y desmovilizadora de las clases dominadas. Neutraliza y desorganiza dichas clases en tanto clases (y, en cambio, afianza la solidaridad en torno a la clase do-

minante y sus intereses). Los modelos de aspiraciones y de comportamientos - que vehiculizan, aíslan a los individuos unos de otros, los atomizan. Es la - ley de competencia o la ley de la jungla". (22)

De la exclusiva concentración del poder económico depende, - directamente, el que la propiedad del medio de comunicación y por consecuencia su utilización, recaiga bajo la responsabilidad, o - mejor, la irresponsabilidad de una minoría. Posesión monopólica - del mismo que no solamente se da en un plano nacional, sino aún - más grave, se extiende fuera de las propias fronteras en forma de imperialismo y dominación cultural. ¿Cómo apuntar, por ejemplo, -- hacia un equilibrio informativo mundial, un libre y democrático - flujo de informaciones, cuando la producción mayoritaria de no - ticias proviene de los países llamados centrales?. El medio de -- comunicación favorece así el ritmo de asimilación al aparato do - minante que, en sus diarios mensajes, genera y distribuye una -- constante ofensiva vertical de ideologías.

Referente. En el referente se recoge la intención comuni - cativa del emisor. Si bien el referente encierra una determinada porción de la realidad, su inscripción elaborada en el mensaje -- no responde a una explicación sin causa por parte del emisor; an - tes es la motivación propia de su visión particular del mundo, de su interés específico de clase, que eventualmente viene a resol - verse en una versión parcial e intencionada de esa misma reali - dad. El referente, una vez incorporado al discurso, conserva las cualidades del objeto como representación, como prejuicio y no -- como copia fiel de su naturaleza. Tenemos, entonces, que lo que - hace diferente al objeto expuesto en el mensaje con lo que es en sí mismo, exactamente, no es ni podrá ser nada que tenga relación con su forma constitutiva, sino más bien se determinará por la -- compleja organización intelectual de aquellos que lo interpretan y que de esta manera contribuyen en definitiva a la alteración -- irremediable de su realidad. "Así - por tomar un ejemplo lo sufi - cientemente claro como para debilitar desde su origen cualquier -

posible equívoco - la fotografía es como un sirviente no muy digno de --
confianza; un sirviente más dispuesto a seguir los caprichos, y aun los vi- --
cios, del operador-crítico que a rectificarlos. La fotografía, en el mejor --
de los casos, es un instrumento del manipulador, un instrumento inseguro". (23)

Marco de referencia. Es el universo inmediato del espacio- --
tiempo, donde la expresión y el conocimiento adquieren caracterís- --
ticas más bien antagónicas. Si el referente toma en el discurso --
la forma de representación, esa representación implicada en el --
discurso, distorsión al fin y al cabo de la realidad, determina --
por sí misma un máximo de conciencia posible por parte de quien --
enfrenta su contenido, reforzando los límites distintivos del mar-
co de referencia y reproduciendo finalmente los esquemas cotidia-
nos de conducta. Es precisamente allí, en el marco de referencia,
donde tanto el que enuncia como el que recibe están expuestos a --
adoptar "voluntariamente" la imposición del sentido; donde adque-
ren la capacidad de acomodarse de manera inconsciente a la confor-
mación sustancial de los valores contenidos en el mensaje, como --
si estos fueran verdaderamente reales. Pero también es, sin embar-
go, dentro del marco de referencia nuevamente, que la opción de --
profundizar en una actitud cada vez más crítica de nuestra diaria
experiencia se acentúa, y esto, extendiendo las raíces causales --
del problema hasta el ámbito dialéctico de la formación social. --
Así, únicamente sumiendo nuestro juicio en un proceso histórico --
de argumentación, el inconsciente alcanzará una conciencia refle-
xiva de su propia inconciencia, como acto imprescindible para el
avance no circunstancial del conocimiento humano. Pasaremos, en --
ese caso, de una simple comprensión de la realidad a la realidad
misma.

B) APROXIMACION SEMANTICA AL TERMINO
COMUNICACION.

Luego de las consideraciones anteriormente enunciadas, de este ir y venir de lo abstracto a lo concreto observamos que, lo que caracteriza a la comunicación como proceso, como fenómeno dinámico de sucesiones alternativas, es la relacionalidad que entre sí guardan los elementos teóricos que lo componen (su aplicación más bien práctica y ejemplificada será el ejercicio principal en la segunda parte del trabajo), sin olvidar, asimismo, que la posibilidad de una mayor o menor comunicabilidad, que no en pocas ocasiones termina por ser nula, se produce directamente a partir de las condiciones sociales dentro de las cuales este proceso de comunicación queda inscrito; ya sea que hablemos de una comunicación a nivel interpersonal o grupal, donde la probabilidad de participación activa gana importancia, o una de distribución masiva de mensajes, por lo general ligada a una racionalidad informativa de regulación tecnológica que, en última instancia, refleja claramente una relación de intercambio mercantil entre productores y consumidores. Podría con razón argüirse, no obstante, que en nuestra labor sobre todo informativa que hasta ahora desarrollamos en torno del proceso de comunicación, hemos finalmente caído en un mercado contrasentido, puesto que si bien la intención que nos motiva es la de comunicarnos con base en la propia comunicación, terminamos por disminuir el coeficiente de comunicabilidad de este pretendido esfuerzo de comunicar, al convertirlo en una inconsecuente y mera comunicación de informaciones que harían, cuando más, las veces de una simple información de comunicados.

Siguiendo fieles al propósito inicial de continuar elevando la altura de concreción de nuestro estudio, dirimir aquí identidades y diferencias entre lo que es comunicación y lo que es información, no solamente no es un reclamo ocioso o un punto ingenuo en el presente trabajo, sino ante todo surge como una inquietante deuda metodológica que tan pronto dejemos solucionada, nos rescatará a cambio el sentido potencial de la palabra comunicación, delimitada por un juego mental de simplificación y ordenación interpretativa, que a la vez de salvar ambigüedades, dará oportunidad de profundizar y precisar el valor lingüístico depositado en el concepto. "Las palabras nos dice entonces Guiraudson creaciones humanas y, al mismo tiempo, como la mayoría de las creaciones del hombre, tienen vida propia. Nosotros las creamos y ellas se crean" (24); y si creamos palabras, es para nombrar cosas e impedir así que todo en la naturaleza sea para nosotros indistintamente, lo que supone, por consecuencia, que las cualidades semánticas de cualquier término, que tiene como función principal su inconfundible reconocimiento dentro de un sistema interdependiente de significaciones, quedan siempre sujetas a relación. La palabra comunicación no existe, por consecuencia, en forma aislada y su significado primario se proyecta desde el centro mismo de la comunidad analógica de interpretación a la que pertenece. Más allá del aspecto morfológico y fónico, y esto es lo que importa, nos interesa por el momento descubrir en la palabra comunicación las conexiones y diferencias que le son propias; que la caracterizan como un cuerpo tangible, consciente, dentro de la estructura de la lengua que, al no ser por otro lado, producto instintivo sino exclusivamente humano y social, tolera con respetable objetividad la organización de este proceso sumario de asociación terminológica, como recurso adecuado para definir un tanto lo que desde aquí y en adelante deberemos entender cuando traigamos a reflexión el acto de comunicar.

Nos colocamos, pues, a nivel del habla donde la experiencia de la lengua se personaliza. Descongelemos, en ese caso, el carácter indefinido de la palabra comunicación, su acepción adquirida

por el uso cotidiano más que por sentido "propio" y desdoblemos su identidad conceptual a partir de su oposición lógica con el término información. Al decir informar, pensamos automáticamente en:

- Información.....Transferencia (de quien da algo)

- Información.....Sujeto pasivo (por la descalificación de quien recibe como un ente de relaciones y producción, incapaz de transformarse y sí de ser transformado).

- Información.....Mecanicismo (de quien informa y de qui en recibe la información irreflexivamente).

- Información.....Unilateralidad (de la única parte que expresa).

- Información.....Verticalidad (de la superioridad de quien informa y de la inferioridad de quien es informado).

- Información.....Autoritarismo (en la imposición del mensaje que se transmite; manipulación y regulación de la conciencia).

- Información.....Mistificación (como invasión cultural; deformación y conformación de la verdad a través del contenido).

Apuntando aquello sobre lo que es la información, intencionalmente hemos comenzado a sugerir el trazo indispensable que con figura el perfil significativo de la palabra comunicación. Al pensar en la comunicación, consideramos que;

- Comunicación.....Diálogo (que se motiva por un encuentro basado en el conocimiento y la actuación).
- Comunicación.....Participación (de algo que es común; cooperación productiva en torno de ese algo).
- Comunicación.....Dialéctica (por la consideración crítica de la espacialidad y temporalidad del contenido del mensaje).
- Comunicación.....Reciprocidad (en la situación activa de intercambio de proposiciones de uno frente al otro).
- Comunicación.....Horizontalidad (en la relación simétrica de concordancia, que da origen a la síntesis cultural y posibilita la superación de las contradicciones).
- Comunicación.....Autonomía (como práctica fundamental de la libertad).
- Comunicación.....Educación (en el proceso pedagógico de comprensión de la realidad y liberación de las conciencias).

El lenguaje es invención del hombre, pero el desconocimiento práctico de su creación consciente, inconscientemente lo vuelve contra su propio creador. Por eso, el lenguaje de la definición es el lenguaje de la comprensión del lenguaje y, sobre todo, decir lenguaje es tanto como decir acción. Antes de normar un criterio común de interpretación de acuerdo al significado; de construir una definición táctica sobre la dimensión semántica de la

palabra comunicación, la distinción terminológica enunciada, como dificultad que se presenta por el uso y abuso institucionalizado del lenguaje, únicamente aspira dar luz a los aspectos imprescindibles de análisis que interesan directamente en la reflexión de nuestro estudio. De allí que el comportamiento lingüístico de la palabra comunicación dentro de un sistema social teóricamente homogéneo, se relacione concretamente con la acción de dialogar, participar, educar, etc., siendo estas acciones específicas, la confirmación inmensurable del hombre en su capacidad de transformación de la naturaleza. Además, todo proceso comunicativo para resolverse en línea significativa de acción, implicará necesariamente los factores de inteligibilidad y retorno.

En contra de la evidencia, sin embargo, no todo es negativo con respecto de la información. La ordenación sistemática de datos es vital para el funcionamiento de la sociedad, sin duda, lo mismo que para la estructuración de la realidad por medio del pensamiento. De hecho, la información siempre está presente en la comunicación, pero no toda información y tómesese esto en sentido estrictamente cualitativo y no de cantidad de gente que la enfrenta, es comunicación. El problema surge cuando la información supone la comunicación, abarcándola con firmeza en su totalidad: la información, entonces, es el poder que "da forma", persuade y domestica. Sólo cuando a una información le sigue otra, independientemente que la reafirme o contradiga, y así en lo sucesivo hasta que cualquier emisor se vaya convirtiendo virtualmente en cualquier receptor, podremos responder afirmativamente por el quehacer verdadero de la comunicación; antes nada.

C) COMUNICACION Y SOCIEDAD.

El asunto que importa en esta parte final del tema, parecería por su nombre admitir la realización aislada de dos instancias conceptuales, que en realidad son incomprensibles de no considerarse íntimamente ligadas entre sí cuando, de hecho, la naturaleza de una depende vitalmente de la naturaleza de la otra. Hablar pues de comunicación y sociedad antes que de sociedad y comunicación, no implica ningún riesgo metodológico. Partir, en ese caso, de A hacia B o de B hacia A, da enteramente lo mismo. Es la relación entre lo manifiesto y lo manifestado; su unión incestuosa e interdependiente dentro de la síntesis existencial, lo que aquí nos interesa destacar como prefacio teórico al desarrollo de los temas subsiguientes.

La sociedad, decimos entonces, es factible en tanto que responde como un proceso de comunicación y, afirmar lo anterior, sin duda nos conduce a percibir la complejidad de la acción propia - en que deviene la vida social, como un sistema de comunicación preferentemente significativo, lo que es igual a ser comprendida mediante un conjunto interactuante de signos socialmente regulados. Umberto Eco nos resume esto en un principio: "Comunicarse es usar el mundo entero como un aparato semiótico. Efectivamente, yo creo que la cultura no es más que esto", para concluir posteriormente en que: "Dentro de la cultura cualquier entidad se convierte en un fenómeno semiótico y las leyes de la comunicación son las leyes de la cultura. Así, la cultura puede estudiarse por completo desde un ángulo semiótico y a su vez la semiótica es una disciplina que debe ocuparse de la totalidad de la vida social". (25)

Queda, de tal suerte, resaltada la enorme fuerza social de los signos. Sin embargo, si bien reconocemos el enlace temático del lenguaje y la acción, no por ello debemos pensar que toda estructura significativa se abastece exclusiva e ilimitadamente de signos. La posibilidad referencial es una alternativa demasiado realista como para ser puesta del lado. Los objetos, presencias materiales de la condición objetiva, dan forma significativa a los signos; concebir lo contrario, es encontrar en la base de las tradiciones sociales, endebles antagonismos de carácter semántico. Las relaciones conflictivas de clase, explotadora y explotada, por ejemplo, en nada parecerían dispares a las existentes entre dos voces antónimas tomadas al azar, de las que seguramente descubrimos su opuesto significado con ayuda del Diccionario de la Real Academia de la Lengua, para que, inmediatamente después y haciéndole a éste una serie de modificaciones oportunas, pasemos por línea directa a la transformación radical de la sociedad. La sociedad sí es un proceso de comunicación, pero esto no es lo mismo que aceptar a la sociedad como un proceso de lenguaje, ya que éste, instrumento de aprehensión del mundo que nos circunda, a pesar de ello es insuficiente para la comunicación. Comunico, de así quererlo, todo sobre lo que me es posible pensar, pero: ¿acaso toda mi experiencia puede ser abarcada por el arreglo mental de mi pensamiento?, entonces; ¿lo que comunico es todo lo que realmente deseaba comunicar, o, simplemente, lo que es comunicable en términos de entendimiento para los otros?. Y si comunicación presupone comunidad de aspiraciones e intereses; ¿cómo pretender, finalmente, incluir a todos los miembros de una sociedad en un mismo nivel participatorio de comunicación, cuando de hecho el comportamiento lingüístico de los diversos estratos sociales que componen la comunidad, son esencialmente distintos?.

Nos situamos frente a la función comunicativa del lenguaje como función social de ese propio lenguaje. El empleo constante como permanente de ciertas conductas representadas, adquiere su unidad a partir de las más variadas estructuras sociales de ex-

presión. El lenguaje, al tiempo de hacer depender la acción social de su textura lógica, desdoblado un aparato semiótico que sin alterar sustancialmente los objetos de los que se nutre, les da significación, se vuelve asimismo en su inmediato producto. - Empieza consecuentemente a operarse el proceso de la socialización lingüística del individuo, que ve de esta manera reducidas desde el inicio, sus posibilidades comunicativas dentro de la - sociedad. La comunicación, no nos cansaremos de repetirlo, es - un fenómeno humano y por tanto social e histórico, y si cada época escolta una necesidad particular de comunicación, ésta se internaliza de acuerdo a las expectativas marcadas concretamente por la división del trabajo y la diferenciación de roles que la caracterizan distinguiéndola. Los así llamados "lenguajes de clase", creados sobre el orden socio-político-económico de la - desigualdad, son un ejemplo aplastante de esto. La creación semántica como institución social y sistema de valores, es aquí - incuestionable.

La referencia implícita entre la comunicación y la sociedad, nos seduciría pues a buscar su correspondencia estructural, en aquello que siendo común a ambas les concede la gracia de -- sobrevivir solidariamente; pero, por más paradójico que resulte, el avance social y su inherente desarrollo lingüístico, no siempre ponen la vista para su estudio en estados manifiestos de -- comunicación, antes bien y cada vez con mayor actualidad, dan - cuenta triste de un mundo fatalmente sumido en la más profunda incomunicación y aislamiento. La incomunicación, contraria a - la no comunicación por lo general libre de culpas, considera al hombre parcialmente; lo fracciona parte por parte con puntualidad, descubriendo principalmente aquello que proporciona un -- servicio lucrativo al sistema. Las relaciones humanas se vuelven entonces unidimensionales, ya que sólo adquieren la dimensión - utilitaria de su función social. Para el sistema, lo humano no es lo más importante que posee el hombre; todo lo que éste no - logra traducir a términos rentables, sale sobrando. Los indivi-

duos, sin excepción, se constituyen de acuerdo a determinados contenidos sociales. Estos contenidos fortalecen a su vez la condición anómica de la sociedad contemporánea y el enviciado conjunto de principios que giran en torno a la competencia y la posesión. El enfrentamiento obligado que esta situación produce entre unos y otros, genera una trama de situaciones límite hacia el interior del universo dialéctico de la existencia humana, que se manifiestan alternativamente como soledad y extrañamiento de la conciencia de sí. El individuo se incluye en la sociedad en forma epidérmica, ficticia y, principalmente, como reflejo no de su posibilidad de "ser más", sino de "ser" únicamente aquello que lo continúa a través de un modelo más o menos invariable de respuesta social, dándose por enterado de que nada fuera de lo común y ordinario entraña el sentirse solo, increíblemente solo, así sea estando en medio de una repentina multitud aglomerada. Como resultado, la sociedad camina así sobre la incertidumbre de un tiempo que marca sus pasos sin dejar huella; sobre palabras que desatienden su exigencia formal de unir indoblegablemente la acción y la reflexión y, sobre todo, entre una confusión en desorden, poblada de silencios afines. "El lenguaje nos reafirma en este sentido Hans Freyer se vuelve incoloro, incapaz de vincular, superficial y también ágil y pragmático; se vuelve extremadamente selectivo para las diferencias de situación y también vacío y exclusivo". (26)

Sin embargo, este hecho parecería no incomodar al hombre, a no saberse, pensaríamos que es él mismo quien se impone semejante suerte de destino, según elección libre y voluntaria. Aquí, en resumidas cuentas, afrontamos uno de los rasgos patológicos por excelencia de la época actual; ya no es precisamente hablar de alienación humana durante el trabajo y el consumo, antes bien anulación total de su propia humanidad, por "creencia" y "deseo" de adaptación a lo establecido. La nota imaginaria a que nos atiende el entrecomillado, se explica fácilmente al señalar que la incomunicación real se vive, entonces, como falsa comunicación de una aparente realidad, objetivada racionalmente a nivel de la inconciencia. La imposibilidad de todos los días para co-

municarnos, no encierra pues anormalidad alguna. Vernos impedidos para hablar de aquello que no puede mencionarse, es simplemente factor colindante de lo usual.

Así, el hermetismo de la incomunicación comprende hacia su interior una doble naturaleza: por un lado, la necesidad del hombre de comunicarse; de no estar solamente junto a los demás, sino, según indica la amplitud denotativa del adverbio, de estar también con los demás, y, por otro lado, la incomunicación en calidad de norma constructiva del sistema, que se recluye terapéuticamente por anticipado, en la frágil y desleal seguridad del dogmatismo en presencia del peligro constante de cambio. Es ésta una terrible batalla entre la falsa conciencia y la conciencia de sí, por alcanzar su ulterior supremacía en la manera de proceder del hombre. Mientras tanto, se vive con los otros pero sin vivirlos realmente; como una simple contradicción disociativa, que a la vez de individualizarnos en nuestra propia particularidad, nos devuelve seguidamente a la sociedad, integrados a ella bajo la propiedad conversiva de la masa. Una comunicación insatisfecha, niega consecuentemente la acción superada del individuo y reproduce los esquemas tradicionales de alienación social. La angustia y la frustración que esta crisis provoca, detonador en potencia de una posible transformación radical, obliga entonces al sistema a negociar el cambio sustituyéndolo por mecanismos prácticos de protesta, tales como el consumo del alcohol y de las drogas, cuyo demencial empleo nos introduce en un espacio ahistórico que malogra toda opción revolucionaria; la "cura" psiquiátrica, técnica violenta de amansamiento y "normalización" ante los embates represivos del mundo; así como la tan en moda militancia izquierdista y rebelde de extremismo meramente verbal, al igual que el acto mismo de quitarse la vida, como última ocasión de ejercer en el suicidio, la práctica voluntaria de tomarse el derecho de ser libre para no vivir. En este sentido, la comunicación verdadera será siempre subversión y, la protesta colectiva, en un activar crítico de conciencia de la realidad, su autora indispen-

sable.

No obstante la comunicación exige, y esto no debe dar lugar a equívocos, realizar primeramente la intracomunicación personal, como condición urgente para el virtual establecimiento de una -- intercomunicación posterior. La comunicación lo es ciertamente -- respecto de algo; para comunicar ese algo a los demás, antes debemos de ser capaces de comunicarnos con nosotros mismos. Capaces de distinguir lo que es una estructura autoritaria de incomunicación inducida, de lo que es otra con caracteres alternativos de comunicación. La incomunicación plantea la verdad en sus propios términos, al igual que un vector rígidamente incorporado a la sustancia inerte de algún hecho. La comunicación, -- por su parte, plantea su verdad en forma de versión histórica -- y de historia de causas, encadenadas cronológicamente a una realidad por esencia cambiante.

Reconocemos pues, a estas alturas, haber ocupado la parte -- final del capítulo en apuntes demasiado repletos de cosas, esto, con el fin preciso de atender a un conocimiento convergente de -- experimentación e hipótesis, que anticipando respuestas a pre -- guntas no formuladas, abre el camino hacia un primer encuentro -- metafísico de los distintos significados y funciones de la ex -- presión mítica.

11 NATURALEZA DEL MITO. INTRODUCCION AL PENSAMIENTO MITICO

LA BUSQUEDA DE LO DIVINO. EL MITO SUPREMO.
LO PROFANO COMO REVELACION. LA OMNIPOTENCIA
DE LAS IDEAS.

El estudio científico de un fenómeno cualquiera, modifica sustancialmente la impresión inicial que de él teníamos antes de lanzarnos a la tarea de su análisis profundo. La opinión especializada de una minoría estudiosa diferirá, entonces, de aquella - publicada a voces por la mayoría de la gente. Por lo mismo, las ideas que por costumbre han sido frecuentemente aceptadas, pasan con regularidad a formar parte de un sentido común generalizado, ajeno a toda posible legitimidad de interpretación rigurosa. El propósito final de todo saber metódicamente estructurado, no dará lugar aquí a ningún reclamo incierto; su urgente intención universalizadora queda pues plenamente justificada. Sin embargo: ¿cómo explicar un fenómeno que no se prevé; de hacer observable a la conciencia aquello que por naturaleza es inobservable? ¿es acaso posible realizar una investigación sin tener primero un objeto al cual referirnos?.

Este es el caso del mito, y es precisamente allí, donde el conocimiento falla o al menos es insuficiente, que su eventual influencia deja sentir su más grande peso. Pero el fundamento popular del mito, de la misteriosa ignorancia que a nivel social lo rodea, no niega su existencia incontrovertible como acto reflejo de la realidad. Es en este punto cuando el establecimiento de una ciencia de la imaginación, que nos permita solucionar la hipotética unión de los mundos subjetivo y objetivo, cobrará importancia al experimentar su contraste teórico con la fórmula razón =

verdad, demostrable en su realización empírica. Será necesario, en adelante, no admitir apariencias y en un principio aceptar al mundo tal cual es, para luego pretender su cambio; y es que hablar de la naturaleza del mito, por sus características, es hacer lo más bien sobre su condición no-natural, y si entendemos al mito como una falsa naturaleza o una verdad sobrenatural, tendremos por consecuencia que definirlo en términos de su contradicción directa con una naturaleza real o verdadera. Nos hallamos, como si se dijera, frente a un problema descrito con letras mayúsculas en la esencia de lo impredecible. Las formulaciones cifradas de las ciencias exactas y naturales, nada tienen que ver con lo que ahora ocupa nuestro interés. Conservar la base de un "descuido" metodológico intencionalmente preconcebido, nos llevará, en ese caso, a superar los límites impuestos por el sistema tradicional de pensamiento inteligible. "Si algo hay que puede caracterizar al mito-nos dice Ernst Cassirer -es el hecho de que está 'desprovisto de rima y de razón'" (27). Si alguna ley gobierna al mito, decimos nosotros, es la de una constante rebeldía a su descomposición causal meramente lógica. De allí que un desarrollo especulativo con severidad racional sobre el mito, además de complicarnos el arribo a conclusiones interesantes, presente un conocimiento vanamente retirado de toda aplicación. Por lo tanto, invirtiendo la secuencia de reflexión de nuestras premisas, partiremos de aquello que el hombre hace con respecto del mito, para entender, seguidamente, el por qué de lo que de él piensa. En este orden de ideas, la unidad de composición del mito se descubre así en el interior de un cuerpo histórico de representaciones, de un sistema por último filosófico, que contiene tanto una teoría, la creencia en él, como una práctica, su culto, dependientes desde su origen a un sentimiento potencialmente religioso.

Dictar un examen acerca del simbolismo sagrado de los mitos, cuidando de no caer en un mero estudio teológico, no solamente implica considerar, según el caso, la noción de Dios y de divinidad, sino también las distintas modalidades de la experiencia religio-

sa. En la vivencia cósmica, todo lo que por naturaleza es profano, puede llegar a ser, con ayuda del hombre, "naturalmente" sacralizado. Lo sagrado y lo profano son pues, para el hombre, dos formas alternativas y complementarias de estar en el mundo. Sus funciones sociales y actividades fisiológicas, hablese de alimentación, trabajo o sexualidad, en mayor o menor grado se encontrarán siempre impregnadas por una de estas opciones. (28) Sin embargo, la reacción espiritual del hombre frente a los fenómenos naturales, además de someterse fielmente al decreto de la historia, no será la misma según quede por determinar el espacio y el tiempo. No es difícil comprender entonces por qué, por ejemplo, las sociedades primitivas no reconocieron ningún valor sagrado en la tierra, hasta descubrir en la agricultura un medio de subsistencia más libre de riesgos. A este respecto se nos podrá alegar con cierta razón, que desde hace relativamente poco tiempo el hombre, sobre un presente que devora insaciable las distancias, se encamina con seguridad hacia el futuro sin la necesaria confirmación moral de un apoyo divino, a lo que a continuación se agregaría que el mundo, finalmente, es en definitiva otro por haberse desmitificado mediante su desacralización. Pero: ¿qué es lo otro? ¿es acaso Dios, cualquier dios entendido a la manera tradicional, necesario para la existencia de la religión, cualquiera religión de la que se trate? ¿no fue con Nietzsche que el hombre se emancipa de los poderes santificados del exterior, para volverse esclavo de su propia acción divinizadora?.

En verdad, la complejidad morfológica del mito queda de hecho manifiesta en la constante visión mistificada del hombre actual, en una época singularmente declarada como profundamente científica. Lo divino, como bocado filosófico preliminar, es aquella realidad que a partir de lo humano, se sitúa por encima de la realidad del hombre, en virtud de un estado de incomprensión y anhelo de creencia de lo que para él no tiene cabida en una expresión consciente. De allí el carácter poético de las diferentes explicaciones subjetivas, contenidas en la literatura sagrada. Es la divini

dad, volviendo al punto, depositaria absoluta del desamparo existencial del hombre. Este, desde su nacimiento, se encuentra rodeado por un mundo demasiado lleno de "cosas" ajenas a su entendimiento. Transcurre en la inmediatez de la vida, en la ignorante actitud de no saber la razón por la cual es diferente de aquello que no es él mismo, suspirando, por así decir, en la intemporalidad de su propia historia. El temor al futuro y a la muerte, dos fuerzas que se niegan a su voluntad, le agobia con decisión incansable. Y es que el hombre, como arrojado violentamente sin previo aviso en el conjunto de la Creación, se siente al acecho a cada instante y distante, asimismo, de precisar la identidad de quien lo mira y el sitio donde se oculta. Es por eso que la divinidad, y más específicamente Dios, aparece como la imagen a través de la cual el hombre, impulsado por la necesidad de calificar los principios universales que gobiernan todas esas "cosas" que antes simplemente significaban para él, cuando más un peligro y cuando menos un misterio, alcanza un conocimiento incipiente acerca de las propiedades esenciales de la naturaleza que lo circunda. En tal suerte, el hombre descubre en Dios, por fin, a un ser capaz de ofrecer una explicación paciente y tranquilizadora, a lo que por principio no tiene respuesta y que sin embargo es constante motivo de su aflicción. Cuando el hombre pregunta, a no dudarlo, pone el primer cimiento para la construcción de su conciencia. Si antes no hallaba situación alguna, que le indicara por dónde apresurar la salida de su virtual desconocimiento de la realidad ahora, mediante la representación de lo divino, la religión le traduce en lenguaje sobrenaturalizado la incomprendibilidad de la vida. Ya nada escapa a la integración de una idea. Todo ha vuelto a la normalidad desde el momento mismo en que, poéticamente dicho, las sombras encogidas por la oscuridad de las tinieblas, retroceden dando paso a la luminosa sabiduría del hombre. Así, todo lo expresa entre una reflexión originalmente automática e instintiva y otra posterior más bien lógica, de manera simbólicamente estructurada; a nivel subconsciente, preconceptual, pero desde aquí y en adelante, responsable como sujeto de sus acciones y sentimientos. El hombre, nunca despreocupado y siempre atento a la casual

lidad, establece entonces el sacrificio como una forma de pactar con los dioses; de asegurarse su benevolencia y compasión eternas.

De este modo, lo que no era más que un mero sistema de símbolos, de expresiones sensibles al interior del alma, se convierte a estas alturas imperceptiblemente en mito, y éste, a su vez, en el lenguaje de la sublimación del hombre. Pero: ¿dónde termina la religión y comienza el mito? ¿es el mito una condición preliminar de la religión, o quizá más bien una concepción animista diferente de aquélla? ¿son acaso, tanto el mito como la religión, componentes indisolubles de lo que podría darse en llamar una filosofía de la naturaleza?. Cada interrogante, claro está, es en sí misma punto de arranque hacia una infinidad de interminables discusiones y controversias que nos lanzarían, para pronto, más allá de los límites recomendados por el deseo analítico de esta disertación escrita. Lo que a nosotros debe importar es que el sentimiento, antes que el pensamiento, construye originalmente la arquitectura mítica. Que los mitos permiten la creencia en las divinidades, al manifestar sus relaciones con respecto del hombre; que en Dios encontramos al mito supremo por excelencia y que, de una u otra manera, modalidad y forma, todos los demás símbolos están a él vinculados significativamente. Lo que nos interesa es, en definitiva, decir junto con Paul Diel que: "...la vida cultural de todos los pueblos comienza por la creación de los mitos. Son éstos el origen común de la religión, del arte, de la filosofía y de la ciencia". (29) Aceptamos entonces, por demás, que no es la naturaleza sino la sociedad quien conforma al mito. Que si bien es posible aceptar que el hombre profano desciende por línea genealógica del hombre religioso, para el mito resulta indiferente considerar la autenticidad o no de una implícita posición sagrada o antirreligiosa; ante hechos similares, simplemente ofrece una experiencia diferente de la vida. En lo sagrado, serán las normas religiosas las que expliquen al mito. En lo profano, por su parte, será en cambio la tradición popular quien le haga declararse.

Como hemos venido sugiriendo, no es el aspecto mitológico como tal lo que nos preocupa, sino aquello que en un momento específico

provoca las fuentes de su formulación. Desde muy variadas y opuestas probabilidades científicas, se ha intentado relacionar al mito con el individuo que es parte integral de una sociedad primitiva; de trazar su significado en la región inconsciente de su motivación y, más recientemente, descubrir su anatomía funcional a partir de una metodología estructuralista. A todo lo anterior vale disolver equívocos con lo siguiente: a) La conexión original de imágenes y aspiraciones que edifican al mito, dramatizan inquebrantablemente una similitud de base entre el hombre primitivo y el hombre moderno. Al igual que en el pasado, hoy en día los procesos psíquicos del hombre se sitúan de alguna manera por encima de los hechos de la vida. Lo ideal es tomado por lo real, confundiéndose el orden de las ideas con el orden de la naturaleza y el control del pensamiento como control de las cosas. El que antes se hablara más bien de un tiempo mítico y ahora de una historia universal, no interrumpe la sucesión cronológica de acontecimientos humanos, que en la esfera externa de su realización existencial, conserva y transforma los efectos causados por la infraestructura de un mito representado particularmente. Nuestro estudio, hagamos de una vez la aclaración, se dirige preferentemente al análisis de los mitos occidentales contemporáneos, que sin renegar de la influencia que subyace desde lo tribal y primitivo, se abstiene de pronunciar teorías generalizadoras que sólo traducen con inmutabilidad a lo largo de las épocas, formas repetitivas de interpretación simbólica; b) El mito es aquello que expresa lo que en un principio es mera impresión. Siendo así, lo imaginativo que contiene, producto de un movimiento extraño de elucidación, al igual que el sueño, no está desligado del inconsciente. El mito, como un complejo sistema de símbolos pertenece, entonces, a la etapa prelógica del individuo, en la que un registro progresivo y conceptual de las imágenes no es aún alcanzado con precisión definitiva. De cualquier manera, persiste en el mito una gradual presencia de componentes intelectuales que lo refieren con eficacia a la realidad en que actúa. Que le confieren, por así decirlo, la confiable categoría de verdad, y, c) Para nosotros, lo simbólico del lenguaje mítico siempre irá delante de su estruc-

tura; de no ser así: ¿en dónde radica, pues, la estructura de los mitos, en el propio mito, o en la mente de quien los interpreta y hace?. Las estructuras internas, cualesquiera de las que se trate, pueden o no permanecer invariablemente iguales, después de todo el significado no se transmite por su estructura, aunque en última instancia sea la que acabe por determinarlo. La estructura, a no dudarlo, permite la continuidad de la substancia mítica; su inmortalidad como material simbólico. Pero un mito nunca es el mismo mito, y si nuestra intención es la de distinguir aquí la naturaleza de los mitos, será a condición de relacionarlos temporalmente con su situación de origen y la evolución que éste ha seguido por los diversos niveles en que según Lévi-Strauss evoluciona todo mito, a saber:-- geográfico, económico, sociológico y cosmológico.(30)

Obviamente, el concepto de mito ha finalmente acogido el más variado acervo de valores semánticos, según la oportunidad del momento y de quien se trate al sostener una observación rigurosa de su disposición corporal; ya estemos hablando de concepciones animistas, religiosas o científicas, ya lo sea sobre de estudios realizados por etnólogos, antropólogos, filósofos, teólogos e historiadores. Sin embargo, cuando al ver un montón de significados divertidamente entretenidos en confundir los alcances de una noción específica, surge como prueba irrefutable del análisis la síntesis, que llega, a pesar de la imperfección de su natural estrechez, con buen juicio a la amplitud explicativa de los términos generalizados. Por esta razón y contraído el compromiso de argumentar lo citado con el ejemplo, todo mito, especie de álgebra existencial que nunca nada deja a la casualidad en el exacto producto de los hechos que obtiene, es, en resumidas cuentas, una unidad significativa que cumple con determinadas funciones que persiguen ciertos fines y, en este sentido, nada más que decir. Sólo queda atender con especial cuidado, alguna que otra conclusión que ha sido incluida al paso de otras reflexiones, durante el desarrollo de este apartado.

El mito, sin dar espacio a incertidumbres, es un producto psicológico del hombre en devenir activo por un proceso social de identificación; refleja, en ese caso, la tensión que surge entre su pensamiento y la realidad que lo circunda. Es más que una simple respuesta contra la ansiedad y a favor de la obtención de deseos y aspiraciones. Proyecta la preocupación existencial del hombre, abriendo bajo sus pies, un camino por el cual echar de su mente los temores que expresa ante la vida. No es que el mito aparezca allí donde se alienta una situación conflictiva, ni que tampoco propicie la superación de las contradicciones por medio de la confirmación histórica de las instituciones sociales, pero sí, que el mito demuestra tácticamente, la manera como piensa el hombre. En su aparente irrealdad de formas fijas, de construcciones destinadas a la consagración de lo absurdo, es el mito la historia verdadera de lo humano y de la sociedad sin centro, sin esencia, que corren en busca de su reconocimiento substancial, con la naturaleza escondida de su realidad misteriosa y cambiante.

III LA ESTRUCTURA DEL PENSAMIENTO MITICO

A) EL MITO Y LA CIENCIA HISTÓRICA

Tiempo mítico: la eternidad presente. Devenir del tiempo o tiempo del devenir. El mito y la tradición. El mito y el rito.

Al sentar algunas proposiciones de raíz para un primer acercamiento teórico hacia la naturaleza del mito, hemos venido pasando de lo que en un principio era una simple cuestión ontológica, a un problema esencialmente metodológico que, en sí mismo, encierra el compromiso propio de una fenomenología del conocimiento. - Pero el hombre, productor y consumidor de mitos no tiene, en un sentido estricto, naturaleza alguna que conceda la oportunidad de practicarle un examen absoluto de su condición, que no termine por ser un esfuerzo del cerebro inútilmente desaprovechado y en extremo superficial. El hombre no es tan sólo una cosa distinta de entre las demás cosas, por un mero principio de diferenciación; es mucho más que eso, que un simple fenómeno de la materia. El hombre es ante todo historia y su estudio, por esa razón, obliga a la estratificación categórica de su situación existencial.

La inteligencia del hombre, al operar como un mecanismo sistematizador de experiencias, hace que su pensamiento no se limite a expresar únicamente un conjunto de ideas, sino los hechos que va creando al contacto simultáneo con la realidad en torno, que serán los que finalmente le coloquen en una determinada dimensión histórica. Somos los hombres, por así decirlo, conjunción de circunstancias que surgen de nuestra formación histórica, mas sin embargo, - el que hablemos de la historicidad de la existencia humana no implica, en modo alguno, afirmar la existencia autónoma de la historia frente al hombre. En el acontecer cotidiano, lo definitivo es

que el hombre crea situaciones y éstas, a su vez, van creando la historia. La historia, en este sentido, es el camino sobre el cual el hombre alcanza una meta en su vida; se impone un destino y una hazaña. Es un movimiento cíclico y progresivo, que semejando un furgón de cola que se resiste a los cambios últimos del hombre y la sociedad, se lanza desde un pasado que se continúa en el recuerdo, como una herencia que se manifiesta en el presente, proyectándose violentamente al futuro con renovada forma y significado. Es la historia, como si dijéramos, testimonio existencial del hombre; supremo tribunal de los hechos de la humanidad, lo que no impide, y esto dará ocasión más adelante para con este motivo extendernos, la legitimación arbitraria y política de la historia y la historización de la herencia por el hombre, que al someterla al dominio de su voluntad, la conduce con pie firme hacia la implantación agresiva de sistemas totalitarios. Y aquí, nuevamente, un elemento prioritario en la síntesis intelectual: una cosa es la historia y otra, muy distinta, la conciencia histórica; el pensamiento que se arroja precipitadamente contra el proceso histórico de la realidad. La historia, siguiendo un encadenamiento de sucesos, construye siempre una realidad, mientras que el pensamiento humano por su parte, es la reconstrucción a nivel de la conciencia de esa historia que virtualmente se hace verdadera. Sin entrar en honduras, vale decir que lo significativo para nosotros es aquello que genera consecuencias; las consecuencias indican una migración histórica de resultados, y es entonces cuando el mito, objeto de todas nuestras reflexiones, en tanto que representación continua de un presente transitorio, que marca espacialmente la distancia cronológica entre un hecho y otro, reclama, sin excusa posible, la interpretación histórica de su confesada trayectoria ascendente. (31)

Las concepciones filosóficas encierran con frecuencia una metafísica, un abstracto sistema de relación con el mundo que, a pesar de la profundidad necesariamente poderosa de su vocabulario, no logra escapar al vértigo de un desenlace moral. Su habitual re

ducción a género literario, a un orden insoluble de ideas artificiales las sitúa, en no pocas ocasiones, más cerca de la región emocional de la poesía que de un conocimiento riguroso. Le parecerá al lector, posiblemente, que hemos venido afirmando en la práctica lo que ahora negamos en teoría, pero, lejos de cualquier desmentido que sugiriera un ocaso eventual de la filosofía, tan sólo aceptamos encontrarla insuficiente de no incorporar a la generalidad de las acciones humanas, los hechos de la realidad que hacen más comprensible al entendimiento el problema que nos ocupa. De allí que un acercamiento de lo real a lo imaginario, de lo histórico a lo sentimentalmente platónico, no sea de ninguna manera un recurso para prescindir de la filosofía, sino antes un método para dilatar sus alcances. Después de todo, el trabajo del crítico está en buscar instrumentos de juicio que le permitan aventurar certezas lo más irrefutables posible como una conclusión universal. Es por esto que no debemos pasar por alto la importancia científica de sistematizar en la esfera del pensamiento, una nueva forma de observación deductiva y síntesis intelectual. De cualquier modo, tenemos que permanecer atentos a un peligro intrínseco al propio desarrollo de la ciencia, que mientras más eficaz, un cuanto más inútiles pueden terminar por ser en la práctica -- sus decisiones propuestas y, principalmente, al derivar premisas sobre el asunto del mito.

La ciencia, apoyada en una selección de causas, procura llevar hacia el consciente la expresión inconsciente del lenguaje común, pero, si lo que es válido para el lenguaje lo es también para el pensamiento, ¿cómo saber si la misma ciencia, que en el análisis recurre al lenguaje en su esfuerzo por descubrir al mito, - mistifica igualmente el contenido de sus propias investigaciones?. El mito, a menos de estructurarse fuera del proceso de conocimiento, cuestión que será abordada posteriormente desde la probabilidad metodológica de una semántica histórica, en una primera explicación intuitiva se piensa irracional, y desde un punto de vista científico, lo irracional siempre denotaría un contrasentido; pe-

ro lo irracional del mito es irracional, no por una aparente falta de razón, sino por lo simbólico, y esto jamás impide la formación de un lenguaje inteligible. Hechas estas anotaciones y sin pretender apartarnos demasiado de lo que nos interesa, falta únicamente señalar que es en el horizonte lingüístico de nuestra percepción, donde lo simbólico mantendrá vivas de continuo las propiedades significativas del mito, y en el que lo manifiesto de una duración ordinaria de eventos se vuelve presencia, en tanto -- que vinculado íntimamente a la recuperación semántica del movimiento existencial.

El tiempo y el lenguaje quedan, entonces, comprometidos desde su origen en lo que podría darse en llamar, sin mayor atrevimiento científico, una antropología lingüística de la conducta humana. Sin embargo, no tratamos aquí de un tiempo matemático descrito en forma lineal, que reduce a un control absoluto y avasallador las fuerzas expresivas del ambiente físico. La precisión numérica puede finalmente significar, en este lugar, estrechez de concepto al confundir, invariablemente, lo que es una diferencia de grado de lo que es otra de naturaleza. A efectos meramente individuales, el tiempo, sinónimo de aquello que transcurre, contradice en el hombre una especie de degradación; mas en el resuelto correr de los fenómenos sociales, es la manera como las leyes de la civilización se ordenan sistemáticamente con arreglo a la realidad. Advertimos, pues, una complicación de método al interior del tiempo histórico en oposición a un tiempo más bien de carácter científico. Parafraseando a Bergson en una reflexión que además sirve, como compendio analítico de la dualidad simultánea que perfila al hombre a través de la historia, diremos que el tiempo existe como conciencia de mi propio cuerpo, en tanto que el espacio, a su vez, en la extensión corporal de mi conciencia en movimientos y sensaciones. (32)

Si anteriormente hablábamos de una cristalización existencial del hombre en el mundo; de un estar alternativamente dentro

de lo sagrado y de lo profano, ahora se torna ostensible la necesidad de apuntar primero la presencia en lo humano de un tiempo - sagrado, litúrgico en su modalidad y de otro profano, de inclinación mas bien secular y mundana. El devenir de lo sagrado conlleva hacia sus adentros, un casi natural ajuste evocativo de aspiración cosmogónica y escatológica(33); una historia tanto prospectiva como retrospectiva, que le permite al hombre asistir al espectáculo de los acontecimientos, con un aparente dominio del ritmo temporal. Es la posibilidad de aproximarse a lo divino, de santificar la existencia a manera de un procedimiento terapéutico destinado a curar al hombre del avance incoercible del tiempo. Es, finalmente, la narración cognoscitiva de los propios orígenes y búsqueda de la eternidad a través de la recuperación constante de lo vivido, ya como representación circular de la historia, o bien, como irreversibilidad histórica del tiempo (caso concreto - el cristianismo al personificar a Dios en una existencia humana), por medio de un desdoblamiento ritual de lo festivo. Detengamos nuestra investigación, entonces, al inicio de lo que sería una -- historia de las religiones o una filosofía de la historia y dejemos para después no la meditación cuidadosa sobre la forma del ritmo, sino la manera como el tiempo se va logrando estructuralmente en su interior. Lo que por el momento nos urge reiterar es, que - si el tiempo implica la noción de transcurso, el tiempo mitológico niega la existencia de la nada otorgándole pleno significado y creando para sí la reactualización de su propio presente. Lo que hace real al mito, y he aquí el dato fundamental, es el hecho de que invoca la realidad como si ésta fuese realmente verdadera. Pero el mito es, también, afirmación del tiempo en su inexistencia histórica, como sistemática duración sucesiva de eventos profanos. El paralelismo teórico entre un retorno divino al conocimiento -- del origen y un análisis psicoanalítico desprendido de las circunstanancias sobrenaturales, no es por tanto, simplemente, una mera casualidad. (34) Ante la conmoción existencial del hombre frente a - la estructura inconquistable del tiempo, será común, en cualquier caso, advertir en el mito una posibilidad abierta para que éste se

sustraiga, aparentemente, a la eventual influencia del concepto de la temporalidad viviendo en la atemporalidad de su presencia inmóvil, intraducible en términos de un registro consciente del elemento histórico. No obstante, la concepción del tiempo nunca es ni será la misma a la distancia de una época y otra; aún más, si casi - hemos tomado por natural certeza la relación existente entre el tiempo y el lenguaje, un conjunto de hechos acontecidos en un mismo instante, según nuestra mayor o menor limitación semántica, según dominemos una o más lenguas, la percepción que tengamos del mundo exterior diferirá inexorablemente. Una pregunta se nos interpone otra vez delante de estas palabras: ¿acaso todas las lenguas presentan entre sí un idéntico potencial mítico, es decir, una igual capacidad de producir una misma riqueza mitológica?. Si bien nos asomamos aquí a un círculo más amplio de estudio, esto no supone decir que vivamos el mundo tal y como quiere el lenguaje, lo que sería punto menos que desligarlo de la actividad mental del individuo y reducirlo simplemente a un objeto. Las características del mito, su temporalización sistemática en el espacio, se distinguirá inevitablemente de lengua a lengua; lo que a nosotros debe preocupar es, pues, su estructura general y no sus particularidades lingüísticas.

Como si no estando del todo convencidos empezáramos nuevamente, diremos que: al descomponer en sus partes la unidad integral del mito, en sí mismo un fenómeno que se ordena a partir de un determinado material lingüístico y deseamos por mediación de su examen, la descripción común y esencial de aquellos rasgos que lo distinguen, su adaptación a nuestra forma simple de pensamiento, en este caso, la propia lengua en la cual realizamos el avance de la investigación, se convierte de golpe en un impedimento para la comprensión de sus resultados. El tiempo, por su parte, cabalgando -- por la espesura de la representación significativa termina, finalmente, por objetivarse en el mito y hundir raíces en el sólido cimiento de la historia, de la que jamás se ha apartado y en la que encuentra la realidad profunda de su composición expresiva. Pero,

este suceso nada imprevisto de historización del mito, no le despojará quizá progresivamente de su carácter simbólico, orillándolo lentamente hacia su muerte futura?. El mito sobrepasa las necesidades que reprimen la libertad del hombre, sin liberarlo, pero estas necesidades, penetradas por una realidad terrible de obscena producción y destrucción inmediata, siguen una adopción lógica de aspectos históricamente determinados por los motivos ideológicos de las instituciones sociales. Lo simbólico, antes de oponer cualquier comparación con la historia, acaba por nutrirse desde ella y para ella, haciendo del mito una especie de gramática existencial, que explica la categoría del ser en su propia sustancia de manera verbalmente tautológica, realizando un relato autorreferencial acerca de sí mismo. El mito, a través de los medios actuales de difusión tecnológica reproduce, en su interior, un modo específico de mitología; el cine, por ejemplo, creador de una temporalidad artificial de sucesos, de una obliteración intencionada del tiempo que, al objetualizarlo en las márgenes de un espacio que sirve para asegurarle su movimiento, se atribuye su posesión simbólica, poniéndola enteramente bajo su control. Otro caso, el crédito, que con intimidad encadenado a las notas distintivas de la moderna civilización del consumo, permite tanto el disfrute de los objetos en el tiempo como hacer del tiempo un objeto para disfrutarse, al mostrarnos, como nuestro, aquello que todavía no nos pertenece. El crédito, a manera de un contrato económico de intercambio, es en sí mismo un mito, ya que nos concede adquirir la completa propiedad de un objeto por tan sólo una porción de su valor real; es decir, como un anticipo simbólico de lo que es su costo absoluto. La sociedad nos da el crédito y nosotros, a cambio, ofrecemos entonces en hipoteca nuestro porvenir. (35) Vayan así estas dos breves referencias para dejarnos adivinar cómo el mito, al proponerse inconsumible en su aparente y disimulada atemporalidad, se consume y consume flemáticamente en la experiencia cotidiana. Sin embargo, no es el propio tiempo lo que facilita al hombre la vivencia de una eternidad presente por conducto del mito, sino la recuperación lingüística en el tiempo de su simbolismo histórico transferido, semán

tica y ontológicamente, al rito y la tradición.

La tradición, por su parte, encadena el presente al pasado en una situación de tránsito que se desliza, permanentemente, en un continuo histórico que se lanza hacia su consumación artificial; es, de alguna manera, consecuencia acumulada de un tiempo que se hereda. Sin embargo, la tradición con frecuencia apunta más a lo temático - que a lo sistemático, aspecto este último que principalmente se resuelve por conducto de la expresión ritual. La tradición, entonces, se nos mostrará inicialmente como un presente en apariencia muerto, carente de un discurso aplicable operativamente a una realidad con sentido, volviéndose tan sólo una recuperación nostálgica de memorias vividas, que no encuentran acomodo existencial en el momento - en que se les piensa. De no adquirir una exteriorización particularmente activa y motriz, la tradición se agota y queda pues así relegada a un tiempo ficticio, sin avance ni retroceso, que si bien pudo ser trayecto privilegiado de una carga mitológica de simbolismo viviente, ahora se transforma en una defeción inerte de la historia, que la aparta de su movimiento natural destinándola a una muerte inmediata. Pero la tradición no es únicamente el cuerpo interpretativo de un tiempo que transcurre, al que fácilmente se le pueda o cular la oportunidad de ejercer una mínima porción de principio a su derecho de sobrevivencia; su naturaleza no es ajena a nuestro pensamiento y negar el cambio forzoso de sus contracciones internas, es tanto como negar el progreso mental del hombre a través de las épocas en que se escalona su desarrollo evolutivo. Por eso, una determinada tradición asumida no responde, necesariamente, a la idéntica actitud tradicionalmente puesta en práctica con anterioridad y que le dio origen. ¿Cómo es aquéllo posible?, nos preguntamos; la respuesta es bastante sencilla, si reconocemos que la base de toda construcción tradicional radica en su posibilidad de ser transmitida, y esto, solamente, por una estructura semántica de asimilación histórica de eventos, siempre en firme disposición de mudanza. (36)

La tradición, pues, tiende como referencia un lazo de unión ---

consciente de un grupo con su origen en el tiempo y en el espacio, que anclado sobre un armazón lingüístico de razonamiento asegura, además, un sistema fundamental de comunicación entre los hombres. Su manifestación significativa, tiene la virtud de descubrirnos entre las raíces históricas de nuestra herencia cultural; nos permite ser incuestionablemente y no ser, por así decirlo, un simple -- proceder de acontecimientos accidentalmente representados. De hecho, la tradición hace las veces de un mito de origen, que colecciona durante el tiempo una serie de explicaciones causales particularmente embalsamadas, hasta el instante mismo de su resucitación futura. Esto nos permite afirmar que, la tradición, es una -- forma de vivir la creación actual de un momento, sustituyendo la -- autenticidad de ese momento vivido por una falsa realidad, que no es aquella misma en tanto que es otra. Con nuevas palabras: por medio de la tradición rebasamos, o al menos podemos rebasar, simbólicamente, la angustia generada por la problemática existencial de la naturaleza humana; de ser portadores de una contradicción cumplida por ambigüedades que circulan viciosamente alrededor de lo muerto y lo vivo, y que confunden la ruta que sigue un avance decidido hacia lo inmediato, de la que revierte directamente hacia un progresivo olvido en el espacio llano e indiferente de la cotidianidad. La tradición, como si dijéramos, es un filtro regulador de las interpretaciones que se suceden en lo histórico; un sueño bajo conciencia, lo que no la exime de elementos distintos al del conocimiento, que nos tolera una aparente y disimulada tranquilidad.

El hombre sobrevive y se extiende históricamente a lo largo de la tradición; sustituye el tiempo presente y se refugia en la naturaleza de los orígenes, como un mecanismo nada diferente al de una regresión psicológica a los inicios de la etapa fetal. La tradición, como restauración y por tanto como evasión regresiva hacia los orígenes, se sitúa entonces por encima de las categorías históricas: de lo sincrónico y lo diacrónico; más allá, también, de lo falso y lo verdadero. Admiramos en la tradición una cierta virtud para sobrevivir; un valor plenamente reconocido de trascendencia --

y aparente inmortalidad, que nos sugiere finalmente la posibilidad de heredarlo. He aquí, en resumidas cuentas donde, por principio, radica el poder fundamental de la tradición, como fuerza contraria a la que irreversible, por naturaleza, lleva hacia adelante el incierto continuo temporal de lo histórico por entre la sociedad de los hombres, abandonando al paso el influjo de un sentir no sólo moral sino sobre todo político de pensamiento.

Portadora, en ese caso, de un potencial somático de principios energéticos, dentro de la corriente interna de la tradición gravita y se reproduce algo semejante a una historia dispersa de acontecimientos, que sintetizados en un simbolismo de corte mitológico, se representan tangiblemente por mediación de la práctica ritual. El rito, según Dorflès, es: "...una actividad motriz que se exterioriza a través de recursos particulares (que pueden hallarse a veces cabalmente institucionalizados), tendientes casi siempre al logro de una determinada función (y de un determinado objetivo, fin, telos) que podrá tener carácter sagrado, bélico, político... pero que podrá ser también alegre, lúdico, artístico, psicopatológico, tecnológico, etc." (37) (el subrayado es nuestro). Es entonces el rito, un desplazamiento corporal; una ordenación cinética de los factores semánticos del discurso cotidiano, que al instrumentalizar al hombre dentro de una serie de actitudes automáticas de constante repetición, le garantizan consecuentemente la posibilidad de obtener un aparente y sofisticado dominio sobre las fuerzas de la naturaleza. Es un pretender anticiparse a lo impredecible. Un algo oportuno en nuestras diarias dramatizaciones colectivas, que con el carácter de realidad más absoluto, nos confirme la auxiliar certeza de un próximo destino favorable y lleno de esperanza.

La siempre conmovedora escenografía ritual, que generalmente rodea la función socialmente institucionalizada del matrimonio y en la que simplemente se hace pública la iniciación legítima de relaciones sexuales entre un hombre y una mujer que, a no dudarlo, confían y temen no ser más que un mecanismo reproductor de la especie (y de fuerza productiva de trabajo), es tan sólo uno de los aspectos más comu-

nes donde el elemento ritual puede encontrarse descifrando la esencia del comportamiento humano. El juego, otro aspecto, o mejor, la actividad o inactividad desdoblada en un tiempo arteramente llamado de ocio, representa asimismo un ejemplo particularmente significativo que hoy por hoy forma parte del panorama ritual del hombre de -- nuestros días. Algo con toda seguridad también bastante importante tendrían que decir aquí los estudiosos de la mente, acerca de las -- reglas ceremoniales de un actuar patológico, llevado a la práctica por neuróticos y psicópatas. Descubrimos así, en la expresión ritual del acto mítico, la operacionalización y la identificación de la cosa que designan los conceptos, que de origen emanan como síntomas carentes de evidencia palpable, por una fuente simbólica de propo -- siciones mitológicas.

Lo anterior, sin embargo, no quiere decir que todo mito se encuentra indisolublemente asociado a un cierto ritual definido. Tanto el mito como el rito son sistemas históricamente determinados; -- son producto social, no únicamente como factores de un proceso de -- producción, sino como producción en sí, que aparecen conforme a la específica modalidad económica y política en que se suceden. Qué o -- curriría, podríamos ponernos a pensar, cuando un mito llega a separarse finalmente de su práctica ritual correspondiente?. Sobre esto es demasiado lo que puede decirse. Según Propp (38), en dicha separación localizamos el nacimiento histórico del cuento maravilloso. ¿Es acaso el mito una forma de cuento maravilloso?. En tales cir -- cunstancias nos restaría proponer entonces dos categorías: 1) La mí -- tico-mágica: en la que el mito conserva una relación permanente y -- directa de absoluto sincretismo con el rito; una relación que más -- bien terminaría fundándose en caracteres de índole religioso, y 2) La mítico-maravillosa: en la que el vínculo inicial entre el mito y el rito se rompe, simplificándose el mito a una simbolización mera -- mente colectiva; de más de pensar que de hacer. Ahora bien: ¿es in -- herente a la aparición de un mito su conformidad recíproca con un -- rito en lo particular, aunque estos posteriormente se separen? ¿es imprescindible acaso que el mito encarne su íntima visión del mundo

en un acto ritual, como condición primera de su nacimiento? ¿es quizá el rito simplemente una técnica del pensamiento mítico, su lenguaje corporal, y, de así serlo, con quién es que más se relaciona, con la estructura del mito o con su contenido? ¿qué es entonces primero: la mitología o el ritual?

La "irreverencia" del asunto podría fácilmente llevarnos más allá del cerco estimado en un inicio para esta tesis, y así perdernos luego en la región oscura de la desorientación hipotética. Sin duda existe una profunda tensión valorativa de sustancia entre estas dos realidades conceptuales, que debe por necesidad tomarse con extremas precauciones metodológicas. El panorama de la crítica no es el mismo que el de la ciencia, y si bien esta última deriva su ordenación analítica de principios a partir de la primera, mejor aventurarnos en la tarea intelectual de hacer más una crítica de la ciencia que una ciencia de la crítica, aun corriendo el riesgo de la inexactitud reflexiva. Siendo de alguna manera la explicación del mito y del rito nuestra propia explicación final, lanzarnos pues hacia la abstracción, resulta aquí una caída afortunada e inevitable, de no querer obstruir nuestro estudio haciendo de un despropósito epistemológico su tema central y no sólo un problema más a resolver a lo largo de su desarrollo. El juicio absoluto desde la situación objetiva del ahora es sencillamente imposible. Las determinaciones circunstanciales que caracterizan a cada época, siempre cargan a su lado serias transformaciones de sentido en los fenómenos que en ellas se manifiestan. Tanto el mito como el rito no escapan tampoco a esta indefinición metódica del tiempo, sin embargo, esta ausencia interpretativa de génesis nos inserta no obstante en un conjunto de relaciones etiológicas, que más por diferencia que por repetición, dejan ver con menor desconcierto la dimensión significativa en base a la cual estas nociones estructuran su ejercicio histórico dentro de la sociedad. Es por esto que, a pesar de lo refractario de la cuestión, en sí misma incapaz de someterse a un régimen preciso de coordenadas de observación, en la segunda parte de este trabajo dirigiremos nuestro mejor esfuerzo intelectual, ha-

cia el examen recíproco de sus diversas y muy variadas implicaciones colectivas, explorando las actitudes y comportamientos del hombre contemporáneo, haciendo constar la presencia vital del objeto - de su pasado; pero esto no sin primero pasar sobre de una clarificación esquemática del fenómeno mitológico, que a su vez nos proporcionará una interesante alternativa complementaria de conocimiento, acerca de su existencia formal frente al campo del saber humano.

B) EL MITO Y LA CIENCIA FORMAL

1.- El mito y el lenguaje.

"Qué método debe seguirse para aprender o descubrir la naturaleza de los seres, es una cuestión que quizá es superior a mis alcances y a los tuyos. Lo importante es reconocer que no es en los nombres, sino en las cosas mismas, donde es preciso buscar y estudiar las cosas"; estas palabras, que Platón ha puesto en boca de Sócrates hacia la parte final de su Cratilo encierran, con aparente sencillez, una trama infinita de complejas interrogaciones epistemológicas, de las que el análisis filosófico hace punto nodal para la realización de su conocimiento. Cuestiones como el lenguaje, la verdad y la lógica son aquí fundamentales. ¿Existe el conocimiento directo? ¿Cómo evitar el confundir lo característico del nombre con la esencia de aquello que designa? ¿No acaso los nombres antes que representarnos el valor del objeto nombrado, reflejan más bien la forma de pensamiento que los nombra?.

Nuestro contacto teórico con el fenómeno del mito, ha sido posible en todo momento gracias a la intervención de la palabra, como célula reproductora de una serie de datos que nos aproximan a un saber más o menos estructurado, más o menos objetivo. Pero si las palabras, en un sentido estricto, no existen en la naturaleza sino como creación del hombre, qué nos garantiza entonces que lo que hemos dicho hasta ahora no haya sido nada distinto que una simple palabrería, que un montón de voces desparramadas concierto orden, y que en su intento por descubrir en el mito aquello que precisamente lo oculta, terminan finalmente por mistificarlo?. La palabra se convierte en pensamiento que se expresa; el lenguaje, a no dudarlo, se inserta pues como articulación orgánica del propio desarrollo de las

cosas y los procesos. Establecemos de este modo a la vista del lector, el rumbo que se pretende seguir para nuestro estudio y, a manera de entrada en la tarea de precisar resultados, anticipamos una conclusión sobre la que al volver nuevamente en forma reflexiva, dará más luz acerca del problema que aquí nos interesa permitiéndonos, a la vez, un mejor reconocimiento de sus causas. Diremos en consecuencia que, si hemos a estas alturas introducido en nuestras consideraciones al factor lingüístico, es por la razón sencilla de que en su significación el mito mismo es lenguaje. Siendo así, valgámonos del lenguaje para hablar de él.

Primeramente: qué es el lenguaje? Son muchas las explicaciones que a este respecto se producen tanto desde un nivel científico como filosófico. Todos en cierta medida tenemos algo que decir en relación con el lenguaje, quizá algo diferente a lo que otros dicen, pero, acaso es necesidad forzosa responder siempre a la incógnita de un concepto en términos de su definición más inmediata? De proponérselo, sería bastante fácil enlistar una tipología incontable de afirmaciones acerca del lenguaje, que se ha vertido incidiosamente a lo largo de la historia del pensamiento humano. Sin embargo, no es nuestra intención dedicar esfuerzos a una tarea tan pesada, pero principalmente y sobre todo inútil. Una descripción semejante serviría sólo para distraernos del espacio medular de nuestro tema, por lo que, advertimos, cualquier afirmación de su naturaleza se resolverá dentro de un marco previamente delimitado de interpretación analítica, en el que únicamente aquellos aspectos que interesan directamente al estudio que en estos instantes nos ocupa, cobrarán -- con detalle un significado lo más completo posible. El lenguaje, de hecho, es una abstracción y el dominio empírico de su realidad puede alcanzarse a partir del conocimiento de las lenguas. Una diferenciación nocional entre lenguaje y lengua nos lanzaría aquí sin embargo, hacia dos alternativas metodológicas: a) La opción, más claramente científica, de una perspectiva de análisis formal o, b) La filosofía del lenguaje, participando activamente en el proceso de su propia comprensión. Sin ser idénticos, ambos son recursos comple

mentarios que se reclaman entre sí, por lo que siguiendo una secuencia lógica de exposición, partiremos inicialmente de una descomposición filosófica-antropológica del problema, para de allí pasar después al recuento semiológico de aquellas determinaciones que caracterizan propiamente al lenguaje.

"El lenguaje -nos dice Edward Sapir en su ya clásica definición- es un método exclusivamente humano, y no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada". (39) Esta definición excluye definitivamente muchos elementos - a los cuales deberemos acudir posteriormente, no obstante, destaca - otros que pueden favorecer un recorrido menos accidentado y más preciso de tolerancia inteligible. El lenguaje, pongámoslo desde ya como imperativo categórico, es un acto puramente humano. La expresión instintiva de los animales se reduce, como ya vimos al principio de este trabajo, a un plano meramente biológico, maquinal e impulsivo, de una exclamación que hace, cuando mejor, las veces de una simple señal. El verdadero lenguaje, el único que reconoceremos como tal, no puede entenderse como profusión articulada de sonidos o su imitación a partir de la naturaleza. La función primaria del lenguaje jamás encontrará su origen en una teoría interjeccional de asociaciones emotivas, o en otra más bien onomatopéyica de semejanza. Su esencia es la representación simbólica de la realidad; facultad, por otro lado, exclusiva del hombre. El lenguaje, además, es acción en tanto se manifiesta como expresión de sentimientos y pensamientos, - es decir, como presencia del hombre ante los demás. El papel activo que Sapir atribuye al lenguaje en la concepción del mundo lo sitúa, sin embargo, en una posición en ocasiones metafísica y en otras quizá absurdas, al considerar implícitamente en su definición una posible autonomía lingüística. Aquí, una doble cuestión sumamente importante, se revela como fundamental para el desarrollo futuro de nuestras premisas: 1) Si el lenguaje es ante todo expresión, nos remitirá inmediatamente al aspecto del sentido; es portador de sentido y, por lo mismo, apto para comunicar, y, 2) La realidad del sentido existe únicamente dentro de una comunidad lingüística, y es allí, ba-

jo el condicionamiento preciso de esa comunidad, donde adquirimos el lenguaje mediante un proceso, ajeno sin duda a nosotros, de socialización. En el primer nivel es donde oponemos el sentido del nombre al sentido de la cosa que es nombrada, mientras que, en el segundo, diferenciamos el sentido de aquello que es lenguaje con aquella otra separación dicotómica de significado entre lengua y habla.

Es oportuno observar aquí lo siguiente a manera de legitimación de principios: el que nos hayamos decidido a tomar a la palabra como objeto central de reflexiones sobre el lenguaje, establece de antemano un ordenamiento metodológico particular que supedita la estructura fenomenológica del lenguaje a su aspecto puramente fónico, es decir, como sistema de comunicación idiomático. Esto no pretende negar en modo alguno la existencia de lenguajes no idiomáticos tales como el gestual, el artístico, el cifrado, etc., cargados igualmente de elementos significativos de gran importancia, pero estos sistemas de comunicación son secundarios al del lenguaje verbal; de hecho y como veremos más adelante, terminan generalmente por desentrañar su valor expresivo en formulaciones de índole gramatical. Son los signos verbales los que en realidad y a título de mayor distinción, favorecen el establecimiento del proceso de comunicación humana así como el de la elaboración de pensamientos. Esta es pues nuestra razón: el lenguaje idiomático en esencia es, sobre cualquier otro, el lenguaje en sí. Adam Schaff defiende esta tesis con una justa formalización teórica; para él, el lenguaje fónico no es más que: "...un sistema de signos verbales que sirven para formular pensamientos en el proceso de reflejar la realidad objetiva por el conocimiento subjetivo, y para comunicar socialmente los pensamientos acerca de la realidad, como también las experiencias emocionales, estéticas, volitivas, concomitantes"(40) Con esto, de paso, hemos asimismo enriquecido además la noción que inicialmente teníamos acerca del lenguaje, incluyendo de inmediato la relación que guarda con el pensamiento y la propiedad social que adquiere a través de su utilización.

Es cierto que en asuntos de lenguaje no es fácil trazar un camino recto que distinga con exactitud lo científico de lo filosófico, -

sin embargo, es fundamental que toda proposición filosófica, que a su vez puede ser científica, traslade al campo de la experimentación aquellos supuestos teóricos que formula. No es intención nuestra, vale decirlo ahora, levantar sobre el lenguaje un conjunto de resultados en base a los procesos fisiológicos que lo posibilitan. No la causa biológica (naturaleza de los sonidos), orgánica del lenguaje, es lo que debe interesarnos, sino ante todo la dimensión - - práctica de sus funciones. La capacidad de comunicar es un fenómeno natural; hasta aquí lo referente al motivo fisiológico, pero el acto en sí de estar en comunicación, el trabajo a que obliga para realizarse es meramente humano y en nada análogo al de ninguna especie animal. Entonces la lingüística descubre la espiral de su conocimiento; la razón de su existencia. Tampoco haremos por lo mismo - filología, con el objeto de encontrar únicamente el sentido literal de una proposición determinada. En resumidas cuentas, no nos importa finalmente el qué es el lenguaje, sino más bien sus implicaciones a todos los niveles en donde actúa como principio lógico en la mente del hombre. La causa de nuestro discurso es un concepto: el lenguaje; sus particularidades se ingieren como materia de estudio en muy diversas disciplinas, que buscan nutrir el valor de sus investigaciones con los aportes que de él se derivan y que al tiempo sirven para la construcción de las nuevas hipótesis. El lenguaje, entonces, deja de pertenecerse a sí mismo. Una multiplicidad enorme de posibles conclusiones deterministas, amenaza con arrojarle a cada momento de su devenir condenándolo, en su aislamiento, a los límites de su indefinición. Para nosotros, la verdad de su ser será, simple y llanamente, la verdad de su propio conocer, verificable en uso en cuanto aquello que hace. Este último señalamiento nos sitúa de lleno en el centro mismo de la discusión. Primero: cualquier - - forma de conocimiento requiere para su realización inteligible, de una descripción conceptual del fenómeno en estudio. ¿Podemos acaso pensar sobre un problema para el cual no tenemos manera alguna de describirlo?. ¿Podemos siquiera suponer que existe pasando por encima de su desconocimiento?. ¿Cómo obtener un saber acerca de la forma en que conocemos?. ¿No implicaría esto ya un conocimiento previo;

un estado de conciencia sobre el propio acto de conocer?.

Hablar de lenguaje y conocimiento(41), es hacerlo con respecto a su cualidad aprehensiva de la realidad por mediación de supuestos idiomáticos. El hombre, en tanto que no adquiere un conocimiento conceptual de la realidad, vive una especie de mimetismo que lo asimila indistintamente a la naturaleza, que lo hace uno con ella misma, hasta el preciso instante en que adquiere como respuesta consciente a su involución autónoma, elementos de representación signica que le permiten su distanciamiento lógico y la consecuente observación reflexiva acerca del lugar que ocupa dentro del mundo, pasando de su condición de ser en sí a la de ser para sí. El mundo es presencia y por tanto expresión de un sentido; su estar allí es un estar pre-idiomático que recibe un ordenamiento en la mente del hombre a partir de su estructuración lingüística. Si entendemos entonces al lenguaje, como un sistema de selección y ordenación de signos, reconoceremos, asimismo, la importancia fundamental que en este proceso de conocimiento de la realidad alcanza la actividad del pensamiento. La realidad se manifiesta independientemente de nosotros, esto queda ya como algo incontrovertible, pero también es cierto que el lenguaje es nuestra condición indispensable para su conocimiento; ¿Cómo se da ese conocimiento?

Urban nos trae a juicio una noción triádica de modos diferentes de conocer: a). El conocimiento por contacto. Concepción que nos afirma la posibilidad de conocer en forma previa al propio surgimiento del lenguaje; de manera inmediata, con una percepción valorativa de la realidad que encierra un cierto oscurantismo lógico que excluye los procesos mentales del pensamiento. Más que conocer, tenemos aquí una impresión y el movimiento a nivel de los sentidos de estar conociendo sin en verdad conocer nada. Lo anterior puede y debe ser trascendental para el desarrollo futuro de nuestro estudio, de considerar en su momento al mito, como una fase regresiva de pensamiento pre-lógico. Dejemos así, sólo por ahora, esta importante reflexión como hipótesis y pasemos al siguiente tipo de conocimiento mencionado por -

Urban. b) El conocimiento por descripción. Aquí, los elementos derivados del lenguaje se implican en una estructura formalizada de representación. Esta puede darse como simple imitación o copia; en un sentido analógico, o bien, en otro simbólico. Se establece una combinación discursiva entre la expresión y lo expresado. En oposición a la situación primeramente expuesta, el sentimiento aquí no es mera fuerza de lo indefinible; no es simplemente lo que es por el hecho de serlo, sino que llega incluso a una máxima sublimación de sentido, haciendo de la materia del lenguaje, abstracción de sus propiedades y límites de referencia. La representación poética del entorno es un buen ejemplo de esto. También ha de serlo la pictórica, como -definición espacial y de concepto sobre lo objetivo; y c) El conocimiento por interpretación. Nos situamos a estas alturas en el plano de la consumación dialéctica, que considera hacia su interior las -proposiciones relativas a un conocimiento por contacto y otro por -descripción, pero trascendiéndolos, finalmente, como un posible trabajo positivo de verificación del objeto que se conoce. En un sentido estricto el conocimiento será, entonces, conocimiento por interpretación. (42)

En el campo metalógico del lenguaje, la noción triádica de Urban tiene sin duda largos alcances en el problema del conocimiento y la realidad. De lo ininteligible a lo inteligible; de lo ilógico a lo más puramente lógico, la realidad del lenguaje se comprueba a sí misma en su propio discurso y en la realidad misma sobre la que habla. Nos balanceamos pues alrededor de un punto, acercándonos y alejándonos, según sea nuestro mayor o menor roce de conciencia -- con el tiempo y el espacio. Una definición metódica del conocimiento supondría por adelantado formas iguales de conocer; de allí que nos inclináramos por una explicación teórica que más bien diera cuenta de las formas en que conocemos y llegar, de este modo, a la -conclusión de que: "...el lenguaje y la realidad son inseparables, y que el modo de conocer la realidad no es negar los sentidos del lenguaje sino desarrollarlos e interpretarlos" (43); inseparables sí, agregamos nosotros, -pero no idénticos. La incierta relación existente desde el inicio -

entre lenguaje y conocimiento, al parecer comienza a extenderse con mayor claridad de concepto sobre una doble alternativa de método; - suponer que la experiencia de la realidad en el hombre, es producto de la creación del lenguaje y de la imagen articulada que hace de esa misma realidad, o que la realidad simplemente le es representada por el lenguaje, siendo éste su mero reflejo. Entonces: la realidad se conoce por el lenguaje, o bien, el lenguaje es reconocimiento de la realidad de la que reproduce mentalmente su naturaleza? - ¿El lenguaje crea o es creado por la realidad? El conocimiento tiene como fin el establecer, de la manera más precisa posible, la dirección sobre la que se proyectarán las fuerzas transformadoras del hombre en la realidad. Esto es un hecho empírico, plenamente reconocido por todos. Ahora bien, lo único objetivo de cualquier conocimiento es su carácter de subjetividad. Lo único objetivo de toda objetividad es el reconocimiento de su subjetivismo. Este aparentemente disparatado juego de palabras encierra un sentido que lo disculpa, a saber, el que desde la misma formulación hipotética de un determinado problema, se pueden contradecir con suma facilidad los fundamentos epistemológicos, históricos y ontológicos de su contenido, encaminando a las diversas operaciones del conocimiento hacia una falsa verdad. La interacción entre lo objetivo y lo subjetivo es aquí inescusable, o, de qué otro modo podríamos resumir las consecuencias de un planteamiento como el anterior que no afirme algo diferente a: una creación subjetiva de la imagen objetiva que se nos representa como reflejo de la realidad. Subjetiva, en tanto que el lenguaje como creación de la realidad es, al mismo tiempo, creación del hombre, mientras que el hombre, independientemente del lenguaje, es parte de esa realidad. Representación objetiva y expresión subjetiva; sin que la representación deje de ser expresión y la expresión, representación de lo expresado.

En asuntos de lenguaje, moderar un juicio sin duda se vuelve síntoma de virtud. Sobre la base de un mismo principio advertimos, pues, la posibilidad de inferir una enorme variedad de supuestos teóricos. Nuestra búsqueda, sin embargo, no es la de lo absoluto,

de hecho, la cuestión del lenguaje es un problema a la vez que absoluto, relativo; relativo en las múltiples determinaciones que lo sustentan y, absoluto, en su relatividad. La conceptualización de la realidad, es producto de un complejo número de operaciones según el nivel de conocimiento en que se realiza pero, en el fondo, producto tan sólo de un único proceso: el proceso de pensamiento. Hasta el momento no hemos hecho ciertamente otra cosa, que pensar acerca del conocimiento y el lenguaje, sin llegar a conocer finalmente nada. Reformulemos entonces, el orden y la secuencia del principio, definiéndonos por un esclarecimiento de la relación entre lenguaje y pensamiento, en base al desarrollo original de una teoría relativista sobre la síntesis de cognición humana. Sobre esta perspectiva observamos que, la utilización misma de la palabra como expresión anatómica de todas las ideas vertidas desde el comienzo de nuestro examen, de hecho concurre virtualmente en un primer resultado: el lenguaje lleva en sí el contenido del pensamiento; lo implica necesariamente. (44) El lenguaje viene a ser la expresión activa del pensamiento, sin él la comunicación no solamente no sería fácil de expresar, sino que se volvería incomunicable, y, tan así son de imprescindibles las palabras en sus funciones, que para la aprehensión inteligible de una noción en extremo imprecisa como lo es la de incomunicación, no tenemos mejor refugio que acudir a ellas. El lenguaje es fundamento para la intracomunicación y la intercomunicación, es decir, para la formulación de pensamientos por un lado y, por el otro, para su transmisión. Esto significaría de paso, la consideración inmediata de la profundidad lingüística que en sí encierra la doble unidad de concepto de lengua y habla. Son, la lengua y el habla, la naturaleza activa del lenguaje en la realidad; la lengua como institución social de un discurso establecido bajo la rigidez esquemática de un conjunto de reglas y normas gramaticales, y el habla, como selección y combinación de esas normas y reglas en un acto individual. (45) Sin embargo, no concederemos por el momento realce alguno a esta distinción; nos bastará por ahora con proponer su existencia simplemente para efectos de su crítica ulterior y, esto, con la finali-

dad de no hacernos cómplices de una traición metodológica, que con tradice el modo adecuado de entender una cosa de acuerdo a una pre via y admitida clasificación de problemas.

Entonces, continuamos, el lenguaje nunca se encuentra aislado a las consecuencias del pensamiento; las lleva en sí como un depó- sito, como una memoria histórica de la actividad humana. Hemos rei teradamente afirmado con insistencia a lo largo del presente estu- dio, que el hombre es lo que hace y que el acto de hacer no es - - más que trabajo, producto éste de su participación directa en el - proceso histórico de su propia formación. Si aceptamos la tesis de que el hombre piensa más por necesidad que por naturaleza, tendre- mos por resultado que así como produce herramientas, produce pala- bras. El trabajo, en general, aparece siempre como respuesta a una necesidad; aquí, el lenguaje, no es ni por mucho la excepción. El lenguaje es resultado del trabajo del hombre inserto en la natura- leza, lo que en nada equivale a sugerir que sus propiedades sean - naturales, aunque el manejo prácticamente irreflexivo que de él ha cemos, no en su aprendizaje sino en su producción, nos intente per- suadir de lo contrario. El lenguaje, las palabras, no existen en - la naturaleza, en realidad es el hombre quien a través del pensa- miento, crea al lenguaje como un instrumento para su posible apro- piación. (46) Entre pensamiento y lenguaje se establece, pues, una íntima correspondencia lógica de la estructura del primero con la forma en esencia gramatical del segundo. El lenguaje es, en este sentido, pensamiento. Ahora bien y pasando a una siguiente cues- - tión: ¿se puede acaso pensar sin lenguaje?.

Hemos visto que el lenguaje, de alguna manera, es plataforma de creación y perfeccionamiento del pensamiento humano; pero del mismo modo que es su instrumento es, además, objeto de su inves- tigación. Siendo así, el entender críticamente al pensamiento es - tarea que, entre otras, nos obligaría inevitablemente a cercar un juicio con intervención del lenguaje, que a su vez también es pen- samiento, en torno del propio esquema lingüístico que condiciona -

directamente a ese pensamiento. ¿Es esto acaso posible?. ¿Podemos casualmente pensar sobre el pensamiento sin recurrir al lenguaje? ¿Qué decir de la objetividad?. Se excluye generalmente como un problema el hecho de que el lenguaje, al ser abstracción, se convierte exclusivamente en facultad del hombre; sin embargo, decir -- que el lenguaje es sólo abstracción, nos arriesga a reducir peligrosamente su trascendental función activa a un simple comportamiento simbólico desligado, totalmente, de las situaciones concretas de la realidad, de las que, y en consecuencia, hace motivo de una pérdida semántica para el hombre de su conocimiento. Afirmar, entonces, que el lenguaje es instrumento del pensamiento es una verdad a medias, ya que si las necesidades de una sociedad determinada son las que condicionan su riqueza de lenguaje, el lenguaje, por tanto, se reproduce constantemente a sí mismo junto con la realidad en la que se inserta. Cuando esa realidad lo supera -- y hace que su potencia de expresión se vuelva insuficiente, engendra otras palabras que le permiten extenderse con mayor amplitud hasta la nueva dimensión de entendimiento que precisa. El caso -- particular de que los esquimales posean un gran número de palabras para denominar a la nieve, nos confirma, sin réplica alguna, el hecho de que el lenguaje deriva de una praxis social; de una necesidad imperiosa por sobrevivir.

Pero esta cualidad de autogestión del lenguaje, como podríamos llamarle, en nada se atribuye a una situación azarosa ni del destino. El hombre, por ejemplo, crea una técnica específica para dar respuesta a ciertas necesidades; necesidades de las que ha cobrado conciencia solamente después de un complicado proceso de -- pensamiento ejercido sobre de ellas, y, pensamiento que, finalmente, toma como medida de formación al propio lenguaje. Por lo mismo, el lenguaje no es convencional en tanto del hombre que lo crea, sino que más bien lo es en función de la realidad sobre la cual ha sido creado. El estado de transmisibilidad hacia la mente -- del hombre de sus necesidades inmediatas, se asienta, ciertamente, en el marco formal del lenguaje. Si reconocemos al lenguaje como

instrumento creado por el hombre, reconoceremos también que es - producto a la vez de un trabajo previo de reflexión, que forzosa - mente provocó la intervención activa y directa del pensamiento - humano, y, el pensamiento en sí no puede construirse sin algún - apoyo lingüístico, ya que, como afirma Benveniste: "...la posibili - dad del pensamiento está vinculada a la facultad de lenguaje, pues la lengua es una estructura informada de significación, y pensar es manejar los signos de la lengua". (47) Aquí nada alcanza, entonces, a significarse como resultado de un antes o un después. Cualquier consideración -- cronológica o dualista del proceso , oculta una falsa dialéctica del desarrollo del conocimiento en general. Pero son acaso, el -- lenguaje y el pensamiento, la cara opuesta de un mismo molde perfectamente delimitado?. Hablar tanto del uno como del otro, no es quizá caer virtualmente en el vicio tautológico del sin sentido?. Es el lenguaje, en calidad de convención alternante entre la reali - dad del afuera y el adentro de su propia producción significativa, que configura aquí semejante ambigüedad de variaciones inciertas del problema; pero que en verdad lo es menos en importancia por la incomprensión de su contenido, que por una sordera en la lectura de un planteamiento poco afortunado. El lenguaje no es ni puramente abstracción ni puramente reflejo. La lingüística deviene así in - verosímil ante su aparente suficiencia. Una crítica consistente de - berá, entonces, sustraerse a toda impostura vanidosa y darse al en - riquecimiento de una concepción filosófica del lenguaje, teniendo como fuente las múltiples aportaciones que sobre el tema en es - tudio han realizado con mayor o menor éxito otras ciencias. El centro del lenguaje está en el afuera, ese mundo externo no puede ser desligado jamás, de su relación orgánica que ha contr - to con la mente del individuo, en una definición en prin - cipio bólica desde el punto de vista psicológico.

El pensamiento humano se proyecta en acciones que - mas adquieren una cierta capacidad de expresión; que - guna manera, tal y como piensa el hombre del que pr - ocesamiento de los valores lingüísticos sigue un

prendizaje que, una vez iniciado, se prolonga incansablemente durante toda la existencia como profusión de pensamientos; ahora bien, quiere esto acaso decir que una persona, que por un género diverso de circunstancias, desde su nacimiento ha crecido alejada de cualquier contacto con la civilización, digamos un Tarzán que no sea de historieta, está condenada a no ser tan sólo menos inteligente, sino además inútil también para la construcción de pensamientos?. De no morir en el curso de los primeros años, la orientación que dé a su vida, el arreglo con que aventure sus energías frente a la exigencia de necesidades, no es todavía -- una forma de pensar?. En este sentido, los animales sin duda -- piensan y piensan lo mismo que el hombre; la habilidad en cada uno para resolver ciertos problemas singulares, es natural a -- los dos. Los reflejos condicionados pueden en ocasiones percibirse como pensamientos, al igual que aquellos que genera como respuesta biológica un niño que aún no alcanza una etapa verbal de desarrollo; pero nunca como explicación abstracta de la realidad, es decir, a manera de representación simbólica. Reformulemos, entonces, así como hicimos en su momento con la noción -- de lenguaje, una distinción de fondo en base a la idea que ahora hemos de sostener acerca del pensamiento: una cosa es el pensamiento en sí, y otra, muy distinta, el pensamiento conceptual.

(48) El primero sigue la ontogénesis del comportamiento prelógico mientras que, el segundo, por su parte, aparece en unión del habla como expresión lógica de las funciones del conocimiento. Aunque da lugar a un buen número de dudas, sirvan pues estas reflexiones para no olvidar al menos un aspecto: la presencia genética en la evolución del hombre, de etapas anteriores a su -- desarrollo lingüístico.

Pero si bien la perspectiva de una psicología del desarrollo como enfoque de estudio, nos aproxima en cierta medida a una respuesta sobre la relación entre pensamiento verbal y lenguaje verbal, no obstante y lejos de una comodidad teórica sino más -- bien por convicción metodológica, la solución más completa y de

finitiva a esta interrogante, creemos puede descubrirse mejor, en tanto que desarrollo anormal de las funciones lógicas y fisiológicas de aquello que no es diferente por ser común; en otras palabras, desde el punto de vista patológico, que descubre en la esencia del no ser el axioma de su contradicción. Podemos afirmar, -- que el manejo de los signos lingüísticos es el manejo de la cultura; que los cambios semánticos, morfológicos y fonéticos siguen a las mutaciones que se producen dentro de la sociedad. Una ausencia absoluta de habla, o bien, la pérdida de comprensión de sus reglas, sentencia al hombre a una involución de su pensamiento; a un estado mental de idiotismo que cierra toda posibilidad de comportamiento inteligente. El desarrollo anormal del pensamiento, en seres -- que por cualquier cantidad de razones, carecen de alguna facultad neurofisiológica que les limita experimentar la interpretación abstracta de un contacto sensible con el mundo, caso de la persona -- sordomuda, muestra con claridad extraordinaria la relación entre pensamiento y lenguaje, en la misma restricción directa de que si no es a través de un sistema adecuado de representación, de apropiación simbólica de los hechos, su situación general de incom -- comprensión de lo concreto, reflejada en la incapacidad de estructurar un conocimiento equilibrado de lo contingente, se extenderá en forma indefinida. De no ser así: ¿por qué las personas sordas de nacimiento también son mudas, a pesar de que fisiológicamente cuentan con aquellos órganos de expresión necesarios para poder hablar? No decimos que la persona afectada no tenga entonces sentimientos, nada más absurdo, simplemente que la experiencia particular de ciertas situaciones se hallarán fuera de toda reflexión, en tanto -- que no alcancen una determinada definición dialógica de su contenido. Por lo mismo, cualquier transmisión no lingüística de significados cobrará, valga la redundancia, realmente un significado a nivel del pensamiento, sólo hasta verse traducida a un plano lingüístico de significación, es decir, donde podamos "pensar en términos de lenguaje"; lenguaje verbal, por supuesto.

El desarrollo deficiente del lenguaje implicará, pues, un de-

ficiente desarrollo del pensamiento; de hecho, nos dice Schaff: "... se puede afirmar que la percepción no sólo va ligada al lenguaje, que es pensamiento, sino que también es dirigida en cierto modo por el lenguaje y, en este sentido, depende de él".(49) La creación de lenguajes formalizados, lenguaje gestual o del tacto por ejemplo, buscan así compensar la falta de un repertorio verbal de signos, con el remplazo de otros sistemas que sirvan como medios de interacción entre el hombre y la -- realidad, a ser traducidos, finalmente, a un lenguaje natural no arbitrario. Ahora bien, y aquí iniciamos el retorno hacia una cuestión sumamente esclarecedora, el que toda experiencia sensible de la realidad, requiera para su comprensión el ser traducida en la mente del hombre a términos de lenguaje, no quiere decir de ninguna manera, que su naturaleza de conocimiento sea meramente lingüística. Re conocemos la existencia de un mundo extralingüístico, que de no hacerlo así, aceptaríamos implícitamente una falsa identidad entre -- pensamiento y lenguaje. No podemos a estas alturas negar, luego de todo lo dicho, una naturaleza de expresión del hombre en la que sub yace una estructura de información preverbal, así como tampoco la - de un pensamiento que, al postular categorías universales, trasciende definitivamente al propio lenguaje, determinado por las normas y reglas de la lengua en la que se particulariza. Lenguaje y pensamiento se constituyen recíprocamente, son inseparables; son, dialécti camente hablando, una coexistencia unida por su diversidad. Volviendo a Schaff: "...defiendo la tesis de que el lenguaje, inseparablemente vinculado al pensamiento, y que conjuntamente con éste desempeña una y la misma función, sobre la cual se basa la naturaleza específica de la cognición humana, se forma en el proceso de la experiencia humana y es él mismo un hecho empírico, y no producto de una convención arbitraria" (50). Sobre lo anterior vemos, -- también, cómo en forma acumulativa de valores teóricos, nuestro -- análisis rehusa la investigación parcial y extiende sus formulaciones al ámbito de la experiencia en general, dentro de la que en su totalidad se mueve el proceso de conocimiento humano como secuencia histórica de hechos comprobables. La relación lenguaje-pensamiento tiene, entonces, un significado objetivante: su desarrollo se define por el desarrollo mismo de la sociedad. Lo humano, tanto como lo social, se forman en el proceso de trabajo. Damos paso de

este modo a una nueva cuestión teórica, si bien planteando por el momento tan sólo argumentos y no pruebas, que proporciona una base estable de apertura entre un nominalismo discursivo, recurrente y finito, y el mundo restituido de las situaciones concretas. A saber: una crítica del sistema nos revelará, por un lado, una sociedad de intercambio y consumo. Una temática de la producción, por el otro, presupone siempre un lenguaje. Es así que el lenguaje, a la manera como lo entiende Rossi-Landi(51), adquiere la forma de trabajo y comercio. El nudo de la discusión queda pues establecido.

Se producen instrumentos y herramientas con el mismo sentido con que se producen las palabras; son resultado inequívoco de las relaciones sociales y poseen un valor económico. Como producto humano, el lenguaje tiende al cumplimiento de esa necesidad del hombre por expresarse y comunicarse, tiene, por esta razón, un valor de uso equiparable al de cualquier otro objeto de naturaleza no lingüística. Lo mismo ocurre cuando al entrar en circulación dentro de una comunidad lingüística de mensajes, incorpora un valor de intercambio cualitativamente distinto al anterior, que se orienta conforme a las leyes de un mercado social de significados; es decir, el intercambio como parte del proceso de producción, --transfiere al lenguaje su carácter de mercancía. "En el mercado lingüístico-afirma Rossi-Landi-, toda palabra, expresión o mensaje, se presenta como unidad del valor de uso y del valor de intercambio. En efecto, --para poder tomar un valor de intercambio, ellos deben poseer un valor de uso, es decir, una capacidad de satisfacer una necesidad de comunicación; pero, inversamente, para que se pueda alcanzar su valor de uso y gozar del mismo, debe presentarse como valor de intercambio" (52). Ahora bien, observando la fórmula de una producción de capital lingüístico, es precisamente el valor de intercambio el que nos sitúa en la dimensión de los fenómenos sociales, que deberán dirigir nuestro debate durante el desarrollo ulterior de este trabajo. Las operaciones que se invierten en el lenguaje en su calidad de mercancía, hacen que la palabra trascienda los límites primarios de referencia de ciertos

significados específicos, perdiendo así su valor meramente utilitario, de justa correspondencia, diríamos, con la necesidad de expresión de "un algo" de la realidad, y adquiriendo, de inmediato, un valor de intercambio que la proyecta más allá del simple objetivo de comunicación y expresión que supuestamente ha tenido por origen. El lenguaje, entonces, cumple con una función social que rebasa por mucho los propósitos comunicativos; crea su propio universo de sustituciones, universo en nada incidental, y establece una lógica particular del tiempo. El concepto de enajenación, en su caso, se descubrirá además frente a nosotros como un problema a nivel de la conciencia.

Todos hacemos uso de las palabras como si fueran naturales - al pensamiento, es verdad, pero también es cierto que lo hacemos desconociendo los aspectos fundamentales de las operaciones de -- producción lingüística de las que han surgido. Esta pérdida del - sentido de las causas, ocasiona un distanciamiento genealógico de los hechos que se traduce en negación de la historia o deforma- - ción de ella misma, como fenómeno histórico en sí. No es que el - lenguaje deje de decir, no , simplemente que dice aquello que en realidad no dice y que sin embargo es posible decirse, pero sin - decirlo, en ocasiones y diciéndolo en otras. Si entendemos el va- - lor del lenguaje y al lenguaje como valorización de las cosas; si a pesar de todas las dificultades, logramos demostrar hacia el fi- - nal de nuestra investigación, que la 'institucionalización de com- - portamientos sociales se ejerce en gran medida sobre la base de - una estructura de lenguaje(53); que cualquier género de revolu - - ción, implica una revolución lingüística como parte de un proceso histórico de socialización, y que la propia historia, sin lengua- - je, pierde su conciencia de temporalidad sobre lo concreto en tan- - to que reconstrucción del pasado, construcción del presente y for- - mulación de un futuro al que se anticipa, nos daremos cuenta que todo lo que se ha dicho hasta aquí, está sobrado de numerosas hi- - pótesis plenamente justificadas, como elementos imprescindibles - de una reflexión filosófica previa a todo examen de la sociedad.

Si entendemos que en su significación, el mito mismo es lenguaje y que el contrasentido aparente de su estructura antilógica, manifiesta en el fondo una comunión que en forma latente se oculta, que puede ser literalmente falso pero simbólicamente verdadero, nuestro largo discurrir en este sentido, acusa en respuesta una suerte teórica de importancia: el conocimiento del mito es -- inexplicable sin un conocimiento del lenguaje. La crítica de una filosofía del lenguaje que ha venido oscilando de lo epistemológico a lo metodológico, nos conduce ahora hacia una filosofía del simbolismo, o mejor, a un análisis lingüístico de la creación -- simbólica, que en definitiva propone enmarcar al estudio del mito, como un problema formal a resolverse dentro del propio proceso de significación.

2.- El mito y el problema de la significación.

El universo del hombre es el universo de la expresión. Hablo luego existo. Mi existencia me pertenece más si ha de ser también la de los otros; los otros que reconocen plenamente que yo existo. Palabras, gestos, postura corporal, situación de espacio y tiempo, dan cuenta de mí frente al mundo como un mecanismo semiótico de origen orgánico que trasciende lo meramente biológico. Soy todo lenguaje. En el trabajo, en la calle, en los momentos de ocio, me expreso y comunico. Vivo en tanto que condición y reflexión, objeto y medio de la propia cultura. Vivo, en cierta forma, una gramática de la vida.

Este monólogo acerca de mi experiencia social sólo es posible, sólo puede volverse conversación conmigo mismo y con los demás, comprensión entre unos y otros, entre usted y yo, cuando de manera conjunta participamos de la utilización de unos signos. En tonces, todo se transfigura y toma significado. Todo, simplemente, comienza a ser. El conocimiento de mí mismo como diferente a los otros se establece a partir del lenguaje y es, el lenguaje, un --

sistema de signos. Si como hemos de determinar más adelante, el signo es siempre representación de algo, hablar, por consecuencia, es comunicar representaciones. Si el lenguaje, como sistema y como manifestación en sí de representaciones de lo social, distingue -- las condiciones de la sociedad bajo el principio de un sistema, -- del Sistema, entonces, todas las esferas de la cultura pueden ser estudiadas desde el punto de vista de su significación, ya que los sistemas de signos en tanto que procesos de comunicación configuran, en el conjunto interno de sus relaciones, la estructuración significativa del sistema de la cultura en su totalidad. (54) Rápidamente esto nos enlaza a la materia central del debate, a saber: la vida de los signos en el seno de la vida social. La vida social como un proceso a su vez también de comunicación y, el único proceso de comunicación que conocemos a nivel humano, es aquel que tiene por asiento un sistema de signos. La sociedad descubre así, en el lenguaje, la explicación de sí misma.

El lenguaje es signo, lo que no quiere por demás decir que - cualquier signo, sin dejar de serlo, sea naturalmente lenguaje. Lo anterior no implicaría para nosotros confusión alguna, de limitarnos estrictamente al signo lingüístico, a las palabras, pero - la sociedad no solamente es articulación verbal de situaciones - signo; objetos, comportamientos y actitudes, imágenes y creencias, son fenómenos entre otros que se agitan dentro de su complicada - atmósfera, y si acaso no muestran literalmente su carácter fónico de signo, no por eso dejan de significar, de ser signos, pero siendo en un sentido más bien semiológico, es decir, cumpliendo - una función específica de uso que va más allá de las que se reducen puramente a una significación que es nombrada. Cómo esto es - posible? La respuesta ya se dio virtualmente cuando referimos el análisis a la cuestión del lenguaje y el pensamiento, y por eso - no contiene una verdad a ciegas, que nos obligue a saltar juicios sobre un trapecio en movimiento: todo lo que significa expresa potencialmente un sentido; no hay sentido que no sea traducido por último en la mente del hombre a términos de alfabeto, y esto, a -

no dudarlo, tiene que ver siempre con el lenguaje. Por lo mismo, -- así como es imposible pensar en el volumen y el peso sin la materia, de igual forma es imposible pensar en "algo" que signifique y que no sea a la vez signo y se encuentre fuera del lenguaje humano. Estamos en el mundo de las significaciones. Más que una filosofía del lenguaje o una lingüística histórica, es la realidad del hecho lingüístico como relación de elementos integrados a un sistema, a un discurso compuesto por unidades de significación, que le confieren a éste un sitio privilegiado dentro del sistema de la sociedad. Es el Sistema de los sistemas. Es como tomar al pie de la letra al propio lenguaje y plantear luego una terminología que en su definición, construya simultáneamente la fundamentación teórica necesaria para el ulterior esclarecimiento de aquellos elementos que en sí componen esas unidades y que en su desarrollo conceptual dejan abierto ante nuestros ojos el proceso del sentido. Es hacer del estudio de los signos una ciencia. Es hacer, según lo presentaba Saussure en 1916 en su Curso de Lingüística General, semiología.

Desde luego y después de más de medio siglo, las transformaciones en la investigación semiológica en lo particular y de la lingüística en lo general, avanzan según capricho de las diferentes escuelas que, planteando y desplantando un problema fundamentalmente lógico, contribuyen al desarrollo de la conciencia del hombre sobre el fenómeno del lenguaje. (55) Sin embargo, de ellas podemos conservar un principio común que para nosotros viene a cobrar una importancia determinante y, éste es que, en cuestiones de lenguaje, el signo es materia esencial de análisis; como si se dijera, punto de partida para la elaboración teórica de un discurso reflexivo que nos revele un camino seguro hacia su realidad. Nuestra intención no es la de participar aquí de un estudio taxonómico sobre el asunto, sino ante todo explicativo de aquellas nociones que comparten un lugar dentro del proceso de significación. Nos proponemos, en ese caso, demarcar en lo posible un modelo riguroso de indicaciones pertinentes que tengan para nosotros una aplicación ventajosa de sus contenidos. Se busca, en

una primera idea, la significación del lenguaje como objeto; el lenguaje como referente de sí mismo, sin considerar en forma preliminar otro tipo de determinantes. El rigor en la ciencia no quiere decir, a pesar de sus graves pero necesarios inconvenientes, rigidez científica. El formular un orden epistemológico en términos de un metalenguaje es crear siempre un sistema. Una sobrevaloración inexacta de los sistemas, no obstante, hacen aparecerlos fácilmente como portadores de un significado inmóvil, a semejanza de una rueda que gira incesantemente sin tocar el suelo. (56) Pero el que los fenómenos adquieran sólo significado dentro de un sistema, no incluye que el sistema, al incorporar una cadena de dichos fenómenos a sus estructuras, termine finalmente por identificarlos. Esta es una falsa generalización que no es por demás hacerla aquí valer, ya que en su crítica demuestra la inoperancia de un pensamiento anquilosado que se desdobra en círculos sobre un charco pantanoso. La recurrencia no es el camino a seguir. Entre lo funcional, elegiremos la función y no el funcionalismo. La sistematización del sistema y no la dogmatización de sus estructuras. Para eso, el analista cuenta con la libertad de decidir inevitablemente y hasta de manera arbitraria, una colección diversa de asertos metodológicos que le permiten proyectar un sentido apropiado a su investigación. No es dar por supuesto aquello que aún queda por demostrar. Lejos de eso, una clasificación antes que restringir los fines de nuestro campo de estudio, es puerta de acceso hacia el interior del propio fenómeno que se investiga el cual, una vez sorprendido en los límites de sus implicaciones teóricas y conceptuales, estalla violentamente con nuevo y más amplio significado. Libertad que debe ser puesta en práctica sin vacilación alguna. Libertad, simplemente, de la imaginación intelectual y creadora.

En forma provisoria reconoceremos, pues, cuatro operaciones binarias que introducen formalmente aquellos elementos que se integran a los hechos significantes y que distinguen, en el desarrollo de la lingüística estructural, una serie de articulaciones llingüísticas de múltiples posibilidades. De lo que comúnmente se entiende -

por lenguaje, surge de inmediato la extensión dicotómica del concepto Lengua/Habla. En la lengua, la facultad humana de comunicación - se abstrae dentro de un sistema lingüístico; de un código que establece las reglas de selección y combinación de signos en forma convencional y absoluta. Por su parte, el habla es el proceso de realización del mensaje de acuerdo a esas reglas; su selección y combinación concretas en el campo del discurso cotidiano. La lengua equivale así a lo teórico-funcional del lenguaje, mientras que el habla - considera principalmente su aspecto práctico-utilitario. La lengua es el pedestal sobre el que se posa el habla y adquiere movimiento. El primero es la conciencia social de las instituciones, en tanto - que el segundo representa la valorización de esta conciencia en el sujeto objetivo. En cierta medida podemos afirmar que la lengua es un lenguaje en sí y, el habla, el lenguaje para sí, o mejor, como quiere Roland Barthes: "...la Lengua es, pues, el lenguaje menos el Habla" (57). De cualquier manera, el uno al igual que el otro antes que - excluirse de una misma definición, se comprenden simultáneamente - dentro de una relación dialéctica que sin identificarlos los complementa. El habla, entonces, es producto de la lengua, pero la -- lengua, a su vez, se reproduce y constituye a partir del habla, -- que asimismo se convierte en la fuente de su constante actualización. Podemos aquí sugerir por lo mismo la competencia de un nivel lengua/habla, como resultado de un sistema coherente que se aproxima al dominio de la lengua y una dimensión lengua/habla, que expresa un proceso de consumo de signos que alcanza sobre todo el dominio del habla. Lengua y habla; producto y creación alternantes - que se unen y distinguen. Origen y desarrollo de una misma totalidad en sus contradicciones: "...la lengua-para seguir con Barthes-no existe perfectamente sino en la 'masa hablante'. Puede utilizarse un habla sólo si se la obtiene de la lengua. Por otra parte, la Lengua es posible tan solo a a partir del habla: históricamente, los hechos del habla preceden siempre a los hechos de la lengua (el habla es quien hace evolucionar la lengua) y desde el punto de vista genético la lengua se constituye en el individuo mediante el proceso de aprendizaje del habla que le circunda (a los niños pequeños no se les enseña ni gramática ni vocabulario, es decir, en términos generales, la lengua).

En definitiva: la lengua es a la vez el producto y el instrumento del habla: nos encontramos ante una verdadera dialéctica" (58).

La realidad de la lengua, siendo así, es la legalidad de los usos; la función del habla, es la combinación de esos usos en la apropiación de la realidad, es, de alguna manera, un acto que termina por individualizarse y que sin perder la base de un origen social, expresa un comportamiento propio. La lengua, puede entonces decirse, es finalmente hablada. Si bien esto no implica confusión vista dentro de un marco de experiencia lingüística, salvo aquellos casos de excepción como el de un afásico o un loco, en que el habla se particulariza en extremo llegando inclusive a la situación de un sujeto prácticamente sin discurso, en el plano semiológico ciertos fenómenos corresponderán, sin duda, a las nociones idiomáticas de lengua y habla. La sociedad, por ejemplo, como un conjunto de reglas y normas institucionales, como acción histórica bajo contrato, es lengua a nivel de la formación social a diferencia de lo social, que en su significado refiere fundamentalmente a la cotidianidad y a las relaciones sociales, como un habla que se desgarrar por el mundo de los hombres. Aquél proyecta el horizonte puro de la realidad, éste, en cambio, las contradicciones objetivas de esta realidad. La moda, instituyendo una costumbre en el vestido (lengua), y el vestir (habla), como el toque de distinción, la variación sutil, el detalle que nos hace parecer diferentes, es otro caso que también podemos tomar entre muchos como ejemplo.

Antes de concluir observaremos, sin que esto sirva de obstáculo, que si bien la lengua no existe sino en la masa hablante, esto no quiere ni por mucho indicar que sea la masa hablante la que siempre elabora un sistema semiológico, es decir, la lengua. El que estos sistemas no sean producto de aquellos que van a utilizarlos, si no de grupos de decisión que en un momento dado comparten las ventajas del poder, los hace víctimas de un proceso de socialización y aprendizaje ajeno a su realidad cultural inmediata, que portador a su vez de un sentido estratégico de dominación, termina por integrarlos definitivamente a un orden esquemático de valores, actitu-

des y comportamientos, que por último son aceptados sin resistencia como "naturales". El universo del lenguaje se cierra, entonces, en torno a una lógica social que se mistifica inconscientemente. Se llega, de este modo, a una política del signo que monopoliza los códigos del sistema de la comunicación. Reservamos hasta aquí esta importante afirmación que luego nos merecerá un mayor análisis. Queda pues preparada en la mente del lector, una idea a ser juzgada en reflexiones subsiguientes.

Una segunda dicotomía se desprende de la definición de signo, -noción vital en la teoría lingüística que ha sido y no deja de ser motivo de innumerables controversias. El signo, por todo lo visto - hasta ahora, podría distinguirse como la unificación de una estructura de intercambio entre sujetos que se comunican; función mediadora de representación de la realidad y realidad representada. En este sentido, los signos son el resultado de la relación existente entre un plano de expresión y otro plano de contenido(59). Al plano de la expresión corresponde la naturaleza de los significantes, mientras que la del contenido se compone de significados. El significante es la articulación fonológica de un fragmento de la realidad, el significado, por su parte, es la aprehensión mental, psicológica de ese significante. No es de la relación de una cosa y el nombre que la designa, sino de la que existe entre una imagen acústica y un concepto, de lo que en este momento hablamos. "El significante y el significado, la representación mental y la imagen acústica, son pues en realidad las dos caras de una misma noción y se componen como incorporante e incorporado. El significante es la traducción fónica de un concepto; el significado es el correlato mental del significante. Esta consustancialidad del significante y el significado asegura la unidad estructural del signo lingüístico" (60). Esta cita de Benveniste, nos confirma al signo como un proceso de --vinculación que une la forma a la sustancia, no obstante, faltaría por determinar el origen de este nexo que establece teóricamente -- una preocupación epistemológica fundamental. Para Saussure esta relación es arbitraria, es decir, que presenta un carácter inmotivado que no refiere a la realidad de manera natural. Saussure mani -

fiesta aquí una contradicción, ya que la arbitrariedad del signo no puede establecerse entre dos elementos que se favorecen conjuntamente en un mismo principio indivisible de comprensión. Podría interpretarse como un simple capricho, el que una cosa se llame de forma diferente a como se le acostumbra nombrar en cualquier otro sitio. La arbitrariedad, en este caso, existe, pero no de manera contingente. La significación no se encierra en los marcos de la propia lengua. La arbitrariedad se descubre sobre todo como una simbiosis necesaria que sanciona no hacia el interior de la estructura del signo, sino por aquello que existe fuera de él; en otras palabras, la materia del fenómeno, la realidad misma: "Lo que es arbitrario es que tal signo, y no tal otro, sea aplicado a tal elemento de la realidad, y no a tal otro" (61). Esta consideración adquiere un carácter crucial para nuestro estudio, debido a que sitúa más claramente la unidad triádica Sujeto-Signo-Objeto en el proceso de significación, de sentido y referencia, permitiéndonos además ir distinguiendo con mejor precisión el valor lingüístico del signo de su valor semiológico, en el que cualquier función social, por el simple hecho de serlo, se convierte en signo de sí misma en la forma de circulación e intercambio generalizado.

Debemos prever aquí, nuevamente, que más allá de la lengua, la naturaleza del signo se excluye como inmotivada, cuando su arbitrariedad proviene de una decisión unilateral y no de una convención colectiva. Una sobredeterminación inducida entonces a nivel de los significantes, traerá por consecuencia el que la realidad de los signos se transforme en la realidad en sí; los signos de la sociedad serán la sociedad misma. Tenemos así como ejemplo, al mecanismo psicológico de la sublimación que, a manera de respuesta social a una situación particularmente represiva (significado), encuentra una solución parcial a través de la transferencia de un --significante a otro (deporte, arte, etc.); una fetichización del --signo que genera, pues, un rompimiento entre la conciencia y la --realidad del individuo. Resumiendo: la relación existente entre un significante y un significado, únicamente es posible conservarla -

por una abstracción mental. El significante puntualiza siempre - la materialidad a la que refiere (sonidos, objetos, imágenes), como sustancia de conocimiento inmaterial de un significado al - cual responde como mediador. El significado, por su parte, es lo que se entiende de aquello a lo que remite el significante; es - la valoración que queda en el sujeto acerca de esa materialidad. Los significantes pueden o no ser meramente semiológicos según - la circunstancia, los significados, en tanto, se inscriben final - mente en el ámbito de la lengua. El producto de este proceso de significación es el signo.

La relación que liga a los signos entre sí, suele fundarse sobre la base de una estructura bidimensional de pensamiento. - Esto nos lleva a una tercera dicotomía: el sintagma y el para - digma. En el sintagma, los rasgos de oposición entre términos lin - güísticos (incluyendo desde luego a los no lingüísticos, siempre traducibles en términos de los primeros), son los que en última instancia les confiere valor. Una combinación de unidades de la lengua se sucede aquí significativamente por aquellas que las - preceden o las siguen. Su importancia se define en tanto que - discurso. En el plano paradigmático, la relación de elementos - tiene por soporte un principio más bien de asociación, que se - lecciona a dichos elementos fuera de la cadena hablada (plano - sintagmático); uno en lugar de otro, por una clasificación sus - titutiva de ausencia/presencia: "La cuestión fundamental -dice J. Lyons- desde el punto de vista teórico es que la estructura del lenguaje, a todos los niveles, se apoya en los principios complementarios de selección y combinación" (62). Sintagma y paradigma son, por consecuencia, - los dos ejes sobre los que gira el lenguaje. La descomposición del primero y la clasificación en el segundo, serán los tipos - de actividad de análisis lingüístico y semiológico que deberá - aplicárseles, para hacerlos susceptibles de una inteligibilidad más transparente; es decir: descomposición de las unidades del discurso, clasificación de esas unidades. Se busca así la crea - ción de un metalenguaje que determine una jerarquización de ni -

veles, donde nuestro estudio pueda depositar un conjunto más representativo de conclusiones. Al descomponer el sintagma, descubrimos las sustancias paradigmáticas que en un inicio la constituían de manera articulada. En el sintagma lingüístico encontramos pues, como ejemplo, a la frase, nivel superior de sentido y referencia de las palabras. Las palabras, a su vez, ocupan antes un lugar intermedio y autónomo entre niveles mínimos y máximos. El nivel máximo es el de la frase, del que obtiene asimismo su significación ulterior y el nivel mínimo, el de los fonemas, partículas sonoras sin significado que, elevadas por una operación integradora de sus rasgos segmentables y sustituibles (nivel fonemático), y de sus rasgos distintivos: oclusión, dentalidad, sonoridad, aspiración (nivel merismático), configuran al signo, o sea, la palabra. (63) La sintaxis regula, de tal suerte, la construcción del sintagma. De igual manera en los sistemas semiológicos, como el del vestido, podemos delimitar un eje sintagmático y otro paradigmático; así, en el plano de la selección tenemos una serie alternativa de prendas que, según restricciones de la moda, bien pueden elegirse con preferencia sobre las otras y combinarse luego con un sentido particular -- del vestir. La variante paradigmática se actualiza entonces en el sintagma:

P A R A D I G M A	S I N T A G M A
saco/chamarra/sweater	chamarra-pantalón- camisa con pechera.
falda/pantalón/vestido	
camiseta/blusa/camisa de mujer con pechera, etc...	

De hecho, tanto cualquier sintagma como cualquier paradigma se encuentran siempre presentes en interdependencia complementaria, diríase nuevamente, dialéctica, como parte de un mismo fenómeno estableciéndose, cuando más, la preeminencia de uno sobre el otro según el caso y pudiéndose incluso observar un paradigma sin

tagmatizado en relaciones de contigüidad (la metáfora) y un sin tagma que se relaciona con un paradigma en su campo de selección (la metonimia). (64)

Sin pretender abarcarlo todo y desplazar por lo mismo la es pecificidad de un tema, por el cuestionamiento general de una te mática que se aparta de nuestros objetivos, las consideraciones anteriores sobre esta doble dimensión del lenguaje y sus modalidades de análisis, nos avanza una serie de asertos decisivos -- que se extenderán significativamente en reflexiones futuras. Si reconocemos al mito como un habla que significa en su ausencia, de acuerdo a la condición particular en que se descifra su encadenamiento de significantes y significados, el paso de una descomposición del discurso mítico a la clasificación paradigmática posterior de las unidades que lo componen, para de allí seguirnos después hacia la construcción inmediata de un nuevo discurso, o mejor, un antidiscurso desmitificador que denuncie aquello que existía antes bajo un silencio a voces, nos definirá pues, uno de los caminos más interesantes para responder con mayor certeza, al desafío de una problemática que se ordena lógicamente sobre una base formal de pensamiento. Otro camino para tomarse a cuenta podría bien serlo el de la conmutación, en el que el contexto de significación permanece siendo el mismo y bastará en un principio con el simple cambio de un término por otro dentro de la estructura en su conjunto, para que salte por sí solo el valor significativo de las unidades.

Llegamos de este modo a la última de las clasificaciones dicotómicas: la denotación y la connotación. Su importancia es principalmente de método, en la cuestión de investigar al lenguaje en su campo semiológico de significación. (65) La semiología, como ciencia de los signos, es un metalenguaje que habla de un lenguaje que es a la vez objeto de su estudio. Su función es la de hacer inteligibles a la conciencia, lectura y desciframiento, las normas que regulan todo sistema de significación, es decir, indi

ca la forma en que se adquiere el sentido dentro de un sistema - que se reproduce sobre sus propias estructuras. Con otras pala - bras, en la relación significante-significado, elementos que --- constituyen en su asociación equivalente al signo, el metalengua je es un sistema de denotación que se construye a sí mismo como un segundo esquema tridimensional: significante-significado-sig - no, que se sitúa al nivel del significado de un primer sistema - o cadena semiológica; por lo tanto, en el plano de su contenido:

s i g n o	
Ste	Sdo
signo	
Ste	Sdo

M E T A L E N G U A J E

La determinación metodológica para aplicar ya sea un análisis sin crónico o uno diacrónico es aquí fundamental. El análisis sincrónico inquiriere sobre la estructura de una lengua previamente fijada en el tiempo, como si se dijera, en su involución. El análisis diacrónico, por su parte, delimita los hechos de la lengua a partir de su examen comparativo entre períodos de tiempo diferentes. Ahora bien, cuando el segundo sistema de significación se coloca a la altura del significante, en el plano de la expresión del pri mer sistema, hablamos entonces de la edificación de un sistema -- connotado:

s i g n o	
Ste	Sdo
signo	
Ste	Sdo

C O N N O T A C I O N

Llamaremos connotadores a los significantes de connotación, los que también se nutren de los signos del primer sistema denotado y cumplen una función retórica. Los significados de connotación, en tanto, refieren al mundo histórico y social del hombre; son - la visión de aquello que el sujeto conoce y acepta como realidad, en este sentido: ideología. "Podría decirse -siguiendo con Barthes- que la sociedad, detentadora del plano de la connotación, habla los signifi -- cantes del sistema considerado, mientras que el semiólogo habla sus signifi -- cados" (66). A todo esto no queda únicamente agregar otra cosa -- que, un metalenguaje puede ser asimismo objeto-lenguaje de un nue vo metalenguaje que se le superpone, y así sucesivamente, en un - infinito discurrir de la ciencia por hacer justicia de sus pro -- pias causas, o bien, objeto de un intrincado proceso de connota - ción, que trasciende y lleva al signo más allá de los límites de aquel discurso que se condiciona a un pensamiento puramente epis - temológico.

3.- El mito como sistema semiológico segundo.

"De ahora en adelante nos bastará entonces con saber que el - mito existe, simplemente, por definición. Y esto es así porque así es. Eso es todo". Si ya cansados de la efusión hemorrágica de ide - as y pensamientos que hemos vertido alrededor del problema del mi - to, nos decidiéramos de una vez resumir y dar por concluido el a - asunto, la sentencia anterior bien podría cumplir la función defini - tiva de una respuesta determinante. Pero esta es una respuesta de - masiado fácil y que en su simplicidad, simplicidad que nada tiene que ver con su inocencia, constituye un claro ejemplo de la retó - rica mitologizante, que atribuye al lenguaje una virtud deformato - ra de su realidad primaria. Parecería que se intenta ocultarnos - algo; que el sentido, si es que lo hay, se significa como una au - sencia aparente de sentido. La economía de lenguaje es, aquí, mi - seria de lenguaje. Sin embargo, este desgarramiento del lenguaje en una danza ritual de signos tautológicos presenta, no obstante,

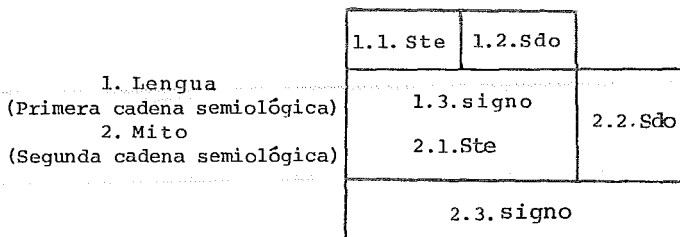
una relación formal de términos que se organizan dentro de un esquema de significación; de alguna manera, como el "más allá" de una desinencia gramatical que se resuelve a nivel del pensamiento.

Otro caso: conduzco el automóvil hacia mi oficina a la hora de siempre; después de atravesar una ancha avenida y antes de doblar al final de la siguiente cuadra, detengo la máquina obedeciendo a la señal de alto del semáforo. Mientras espero el cambio de luces, distraigo mi atención con un anuncio sumamente atractivo instalado en lo más alto de un edificio del gobierno. En el centro, una botella del mejor vino francés, refrescante a la vista por lo humedecido de sus bordes congelados. En un segundo plano, el espacio termina por multiplicarse con la imagen de una impresionante chimenea, en cuya garganta se consume lentamente abrasado por el fuego de la leña, un viejo pergamino extendido que deja al descubierto en su parte superior izquierda, aún no alcanzada por la lumbre, un timbre representativo de la realeza medieval. Nadie dudaría que en ese anuncio se muestran una botella de vino, una chimenea, algunos leños ardiendo y un viejo pergamino. Pero esto no es todo. Involuntariamente he percibido la explicación anecdótica de una situación mítica. Entre otras cosas, recojo el sentir de un ambiente que es el corazón mismo de la intimidad; el calor de las flamas que es un calor que me abriga confianza, familiaridad, una sensación orgánica casi maternal, que nada tiene en común con el calor que se produce eléctricamente y, toda esta buena acogida, a mi entero alcance con tan sólo el consumo de este noble líquido, abierto además significativamente, a la cualidad de justo añejamiento por la transmisión metafórica del pergamino con su sello inveterado.

En estos dos ejemplos, todo un sistema de signos se sobrenaturaliza funcionalmente en el horizonte de un lenguaje que separa el sentido de la forma; el decir las cosas del decir de las cosas; lo real del realismo. Más claramente: cuando dejamos de referirnos

a la síntesis tridimensional, significante-significado-signo, como una mera representación y pasamos más bien a su esencia de propiedad como un proceso de significación más amplio y espinoso, hablamos entonces de mitos. La transubstanciación del lenguaje en mito sólo es posible bajo condiciones específicas y son esas particularidades las que, precisamente, lo caracterizan haciéndolo diferente de cualquier otro lenguaje. En tanto que un modo de significación, el mito, en este sentido, es un habla y su conocimiento a nivel de investigación formal se inscribe, por consecuencia, en el campo de estudio de la semiología. Favoreciendo nuestro análisis con las brillantes y sugerentes afirmaciones de Roland Barthes en su Mitologías (67), damos pues lugar a una descripción estructural del proceso de autorregulación de los signos míticos, que si bien puede excederse en la delimitación de sus resultados ofrece aquí, a pesar de su insuficiencia, un instrumento de crítica profundo y sumamente valioso, para someter al pensamiento a una opción metodológica que lo aproxima, de tal suerte, al examen del mito como materia de una ciencia general de las formas.

Hemos visto en los dos ejemplos citados, que el desdoblamiento de una inteligencia mitológica se construye sobre la anatomía de un primer lenguaje. ¿Estará acaso por demás recordar ahora, --nuevamente, que un lenguaje que se establece sobre los signos de otro lenguaje, constituye finalmente un metalenguaje? El mito es un metalenguaje; un sistema semiológico segundo, que levanta su arquitectura desde la base misma de un lenguaje-objeto en el que se desborda significativamente. Para la única intención de iluminar mayormente el asunto, representamos arbitrariamente esta operación de la siguiente manera:



Tenemos así que, la función global de un primer sistema pasa a ser el término inicial de un segundo sistema. La variabilidad -- del mito se juega entonces al nivel de los significantes y, por consecuencia, la forma del mito es el signo lingüístico en su totalidad. A la asociación significativa que resulta de la primera cadena semiológica se le llama sentido, en tanto que a la segunda resultante, significación. Encontrar, en ese caso, el sentido de cualquier mito, es tarea que nos devuelve al estudio de su -- signifiante como signo a la vez de la lengua, es decir, como -- forma. No existe contradicción alguna de coexistencia entre el -- sentido signifiante y la forma signifiante. Se extienden en un movimiento de presencias y ausencias en cuanto a su sentido y en cuanto a su forma, como signos lingüísticos y como vacío de esos signos; se combinan y seleccionan por último en dirección de un significado mitológico, al que se le dará el nombre de concepto, para así diferenciarlo del significado puramente verbal de un -- primer sistema. (68)

sentido 2.1. <hr style="width: 50px; margin: 0 auto;"/> forma	2.2. concepto
2.3. significación	

El sentido, por sí mismo, consume ya un cierto conocimiento; es una representación acabada. Que aceptemos, como queríamos al principio, la existencia del mito por su sola definición, es al menos, lingüísticamente hablando, una proposición que lleva gramatical y significativamente una historia. Lo mismo ocurre con la botella de vino francés, que significa un sentido con el simple hecho de estar allí; cuenta con un valor que le es natural, no oculta nada y se nos define espontáneamente sin equívocos. Pero este carácter inmotivado del sentido, se vuelve presa de la forma -- del mito que en un mismo plano lo desgasta y reconstruye intencionalmente, reservándose antes para sí una cierta dosis de verosimilitud denotativa, que le permite marchar hasta lo increíble absol

viendo de dudas su propia certidumbre. Que el mito es así porque por definición así es, me dice todo y me dice nada, tanto como - si yo quisiera acercarme a un principio metafísico sobre la problemática existencial del hombre, declarando que: en este mundo - cualquiera es ninguno, menos uno, que nunca es alguien, hasta que deja finalmente de ser. Existe aquí un lenguaje de lo real, es cierto, pero nunca realidad del lenguaje, es decir, únicamente realismo. De igual manera tenemos con la botella de vino, que penetrada por un ambiente semiótico altamente connotado, se atribuye un conjunto de bondades que la rebasan; es la botella de vino, pero también la intimidad, el calor, la confianza, etc. "Parece que el sentido -dice Barthes- va a morir, pero se trata de una muerte en suspenso: el sentido pierde su valor pero mantiene la vida, y de esa vida va a alimentarse la forma del mito. El sentido será para la forma como una reserva instantánea de historia, como una riqueza sometida, factible de acercar o alejar en -- una especie de alternancia veloz: es necesario que la forma pueda volver permanentemente a echar raíces en el sentido y alimentarse naturalmente de él; sobre todo es necesario que en él pueda ocultarse" (69).

En el mito, el sentido común se confirma siendo, virtualmente, el menos común de los sentidos. Esta virtualidad de significantes es capturada pues por el concepto (significado de la segunda cadena semiológica), dentro del cual se imprime la versión de una entidad concreta o lingüística de significación, que se ejemplifica universalmente en términos de valoración cualitativa. La historia del mito será, entonces, la historia de una historia que se naturaliza fuera de su propio tiempo y que, al naturalizarse, se racionaliza y por tanto también es creída. Es la corrupción de un lenguaje desnudado por un proceso de reducción y discriminación semiológica; por una función fetichista de los signos, que termina por disolver lo contingente en una intencionada eternalización. Nada es suficiente obstáculo frente al mito para impedir que cualquier sentido no le sea insignificante, de hecho, en el mito, todo significa por sí mismo. El mito abstrae la realidad de aquello sobre lo que habla, después se hace responsable de un mun

do que se inscribe y actualiza en lo inamovible de un lenguaje sin contradicciones, en esencia purificado. Al aprisionar al mundo en la simplicidad del sobrentendido, deja que éste sea cada vez menos lo que es, primordialmente dialéctica y lo despolitiza, digamos, al reinventar sobre sus escombros un lenguaje político sumamente peligroso. Entonces todo existe porque existe; la explicación se rechaza siempre, ya que no queda desconfianza alguna de lo que se comprueba por evidencia, sin verificar. No es nunca un principio de juicio, sino el juicio sobre algunos principios que delimitan la reflexión crítica de sus postulados. En el mito, el concepto es una bomba expansiva de significaciones mientras que el significante, por su lado, es la cuerda combustible que prepara la explosión.

Ahora bien, así como en la relación lingüística el enlace de un significante y un significado no corresponde a un evento proporcional de uno a uno, igualmente, en el mito, un concepto puede motivarse por la presencia de varios significantes. En esta apropiación que hace el concepto de un volumen prácticamente sin límite de formas, se tiende a un equilibrio de movimiento de significación, que parte como una luminosidad espectral a nivel cuantitativo (chimenea, fuego, botella, pergamino), para de allí depositarse posteriormente, en una síntesis inagotable y cualitativamente superior de abigarramiento histórico que nos relata inclusive su futuro (incitación provocativa a un ambiente exclusivo). Son los significantes quienes por consecuencia determinan al mito. Es la forma la que sustrae al sentido de su sistema lingüístico y lo traslada a uno semiológico. Este avance entre códigos que efectúan los significantes hacia el concepto cumplen, además, con la asonada estratégica de alojarse en él con insistencia, de asegurarlo con la retórica redundancia del bombardeo repetitivo. Por lo tanto, si pretendemos un cambio de significado tendremos que producir antes un cambio en los significantes que lo expresan, es decir, identificarlos y desmontarlos desde un punto de vista del sentido y no de la definición. Pero si para -

comprender un concepto tengo primero que poderlo nombrar y los nombres a su vez se definen por diccionario en términos transparentes y alfabéticos de dicción, el neologismo, aunque su carácter en ocasiones fungible lo hace insostenible históricamente hablando, es aquí una creación necesariamente obligatoria.

Resumiendo, analógicamente, podemos hacer sustituir un tanto superficialmente la relación mítica de elementos significante-significado-signo, por otra de información-deformación-conformación. Deformación de una forma y un sentido que no se pierden. Conformación en base a un concepto cómplice que se ostenta sobre el botín de un saqueo: "Es que el mito es una palabra robada y devuelta. Solamente la palabra que se restituye deja de ser la que se había hurtado: al restituirla, no se la ha colocado exactamente en su lugar. Esta pequeña ratearía, este momento furtivo de un truco, constituye el aspecto transido del habla mítica" (70). Vemos así también que, la "naturalidad" del mito no le pertenece, entonces, "naturalmente". Como signo arbitrario, sólo detiene aquello que en su arrastre conserva del sentido, lo que sigue, se va imponiendo parcialmente por una seriación y deserción motivada de análogos y atributos. Por lo mismo, un síntoma que se adelanta a la agonía de cualquier mito, se anota cuando su motivación inicial de la que surge, comienza regresivamente a ceder ante el empuje magnético de la arbitrariedad del signo lingüístico sobre el cual se construye. La motivación del mito se establece pues, intencionalmente y su intención nos abre a la consideración de una triple experiencia de su lectura, a saber: la del productor de mitos; la del crítico, en sí el mitólogo y, finalmente y en todo caso la definitiva, la del consumidor. Tanto la primera como la segunda distinguen una actitud crítica de orden semiológico. La postura del lector de mitos, por su parte, no reconoce en ellos ni su forma ni su contenido; actitud --irreflexiva y de desconocimiento que se inscribe en un marco ideológico de análisis.

Desde el momento en que pretendemos denunciar aquí de mane-

ra sistemática, un juego de variables lingüísticas y no lingüísticas, nuestra situación no ha sido otra diferente que la de quien se dedica a descifrar al mito, en otras palabras: el mitólogo, que se prefiere a sí mismo como autoconciencia de una sociedad que se derrama sobre su monografía entre infinitos significados descriptivos y emocionales. El mitólogo no gesticula por encima de la realidad, a sus espaldas; habla la realidad misma con el verbo transitivo de sus necesidades. Destruye a su paso cualquier exceso de nombres y sustantivos, los proletariza, como si se dijera, en una subversión del lenguaje que es el lenguaje del hombre productor. Poetizar pues con la palabra, volverla instrumento de trabajo, es el camino que la lleva al sentido esencial de las cosas. Si el mito se construye sobre un primer lenguaje, por qué no destruirlo entonces con la creación de un antilenguaje, un lenguaje segundo que haga de la significación del primero, el inicio de una nueva cadena semiológica?. El mitólogo no es el caso de aquel que es portador de un habla no mistificada (algo de por sí imposible de dar cuenta racionalmente, de no haber pasado a demasiada altura por sobre lo relativo al ABC de los principios del conocimiento humano), sino de quien busca hacer del mito la traición de sus propias causas: "Parece por lo tanto extremadamente difícil reducir al mito desde el interior, pues ese mismo movimiento que hacemos para liberarnos de él, de pronto se vuelve una presa del mito: el mito puede, en última instancia, significar la resistencia que se le opone. Realmente la mejor arma contra el mito es, quizás, mistificarlo a su vez, producir un mito artificial: y este mito reconstituido será una verdadera mitología" (71). ¿Para quién el mito constituye una alternativa entre otras y para quién la única posibilidad? Esto es aquí lo importante para nosotros. Nuestro compromiso, nuestra responsabilidad. Nos adentramos así, finalmente, al campo de las significaciones míticas.

S E G U N D A P A R T E

SEGUNDA PARTE :

EL MITO NUESTRO DE CADA DIA DANOSLO HOY. ECOMITOLOGIAS

I Sociedad industrial e industria del mito

II El mito y la buena sociedad: donde se goza o se sufre

III Hacia la conquista de la mente. Terapia lingüística del discurso "democrático"

1 SOCIEDAD INDUSTRIAL E INDUSTRIA DEL MITO

A) RELACION DEL HOMBRE CON LA MAQUINA:
LA SERVIDUMBRE AFECTIVA.

El precipitado avance que actualmente en el mundo ha venido cobrando el desarrollo de la técnica, está determinando en el plano de la existencia humana, nuevas y en ocasiones obscuras estimaciones tanto económicas como políticas y culturales, que explican sustancialmente parte del carácter fundamental del hombre contemporáneo. Al conferirle el nombre de histórico al momento que hoy en día vivimos, nos hemos obligado a la consideración teórica en un principio y práctica después, de un continuo desenvolvimiento circunstancial de factores sociales implicados en el tiempo. Por eso, al intentar aquí una lectura antropológica del fenómeno hombre-máquina, la hacemos bajo el conocimiento de encontrar en la técnica una forma particular de comunicación entre el hombre y la naturaleza, en la cual los elementos sociales del lenguaje, el -- pensamiento y el conocimiento, se funden solidariamente dentro de una organización históricamente estructurada.

Partamos pues de un hecho: la máquina, creación del hombre, incorpora para sí el compromiso humano de la conciencia que la -- creó, ya que destinada al feliz cumplimiento de una específica -- función productiva, su construcción material no ha sido por nunca imprevista o exclusivamente casual. En realidad el hombre no crea, simplemente da formas nuevas a lo que ya existe, en una ta -- rea cotidiana por liberar el sometimiento de sus necesidades al capricho predominante de la naturaleza. La creación por parte -- del hombre de ciertas máquinas es entonces consecuencia de su ex -- ploración científica, si bien reconocemos mucho más significativa desde una visión práctica, la capacidad humana de crear maqui

naría que transforme las condiciones naturales del medio ambiente, que el objeto en sí que es producto final de su movilización motora. La invención tecnológica ha estado presente en la vida del hombre en su evolución. El trascender a sus propias limitaciones físicas a partir de la modificación de la materia y el conocimiento no en pocos casos impreciso de sus leyes, le ha permitido multiplicar ostensiblemente su productividad social en un infinito esfuerzo de sobrevivencia. Infinito desgaste de energía que, sin embargo, se transforma en una creación infinita de necesidades que paulatina - mente lo van distanciando del dominio justamente intencionado de - una primera naturaleza, hacia el reemplazo servil a una segunda na - turaleza, llena para él de continuas insatisfacciones que se repro - ducen, asimismo, infinitamente. (72)

Detengámonos un momento para especificar un tanto las implica - ciones de semejante afirmación. Lo infinito indica siempre destino de aquello que es inalcanzable, por lo que desde una perspectiva - científica, su conocimiento objetivo es prácticamente imposible. - El hombre, en su inagotable creación temeraria y casi divina de -- instrumentos que lo desbordan miles y millones de veces en su po - tencialidad energética natural, comienza a descalificar el valor - de lo creado para descargar los cuidados directos de ciertas nece - sidades inmediatas, por otras que más bien se inscriben y reprodu - cen en un marco institucional de rendimientos sociales, que prece - didos por un pensamiento contradictorio de la economía, lo rebasan en su dimensión biológica condenándolo, mental y físicamente, a -- una existencia organizada sobre los términos de una estructura que se orienta mejor hacia el incremento de producción de la escasez - de lo necesario y la abundancia inútil de lo obsceno. Sentido y -- contrasentido éste, de algo que no debiera sin duda admitir prefe - rencias esencialmente antagónicas a la razón humana. No obstante, si está por demás establecer un cierto paralelismo cultural entre la tecnología de hoy y los objetos artesanales de los antiguos ofi - cios, negando desde luego cualquier suposición que interprete los avances científicos como surgidos de la tradición antes que por un proceso sistemático y experimental de aprendizaje, no lo está tan

to el volver sobre la reflexión fundamental de que el estudio de la relación hombre-máquina, no puede construirse desde una visión -- histórica de comparación meramente descriptiva, sino desde una perspectiva dialéctica de la historia, fielmente apartada del superficial análisis sobrepuesto entre distintas épocas.

El hombre procura en la producción del objeto de trabajo un dominio sobre la naturaleza; un control sobre la realidad, que le facilite la dramática responsabilidad que para él representa ser al mismo tiempo arquitecto y protagonista de su propio argumento de existencia. Pero, paulatina e inagotablemente, el proyecto de finalidades que ha procurado establecer en el acto creador de su invención, termina por dar vuelta de golpe contra su situación particular en el mundo, dominándola más allá de una conciencia plenamente identificada con la razón causal de sus inconvenientes. Al transformar con sus instrumentos a la naturaleza, el hombre se ve también invariablemente transformado por éstos. Anticipando, de así quererlo, nuestro recorrido a la utilización de -- los metales por el hombre, para después de algún tiempo pasar -- junto a la espera del siervo al cultivar la tierra y luego saltar con cierta rapidez desde el taller del artesano al esfuerzo cada día más especializado del obrero de hoy, se abre entonces -- una jornada inmensa de aventuras intelectuales que vinculan las diferentes etapas de evolución técnica con el proceder, socialmente hablando, de su pensamiento. (73) Y, de igual manera, ante esta incontrolada embestida de una generación inorgánica capaz de reproducirse, no es la aplicación racional de la técnica lo que debe aquí preocuparnos, sino la racionalidad con que desde un principio limitamos los propósitos de ésta antes de su construcción, haciéndola progresivamente más irracional y cargada de componentes míticos, que convergen dialécticamente en una estructuración tecnológica más ampliamente funcional y productiva de -- nuestros comportamientos.

Hemos sugerido, de algún modo, que la utilidad de una máqui

na está en relación directa con la fuerza que posee para satisfacer ciertas necesidades las que, al aumentar, obligan una activación a marcha forzada del proceso constante de renovación tecnológica. Hasta aquí esta indispensable maniobra teórica de presentar al hombre en su estrecha descripción lineal con la máquina, considerándola, principalmente, como una variable independiente. La tecnología no es ciertamente una variable independiente y continuaríamos, ahora sin argumentos posibles de defensa, sobre la base de un error metodológico de no incorporarla objetivamente dentro de un análisis concurrente de factores, que hacen de su razón de ser, la razón histórica del hombre en su circunstancia.

B) EL MITO DE LA TECNICA O TECNICA DEL MITO:
LA RACIONALIDAD DE LO IRRACIONAL.

Comencemos por establecer una diferenciación de significado que nos permitirá, a partir de este momento, conservar con mayor claridad los márgenes divisorios de un fenómeno sumamente complejo, por lo complejo en sí de las verdades que enlaza en su interior haciéndolas depender unas de otras. La tecnología será entonces, para nosotros, una técnica precisa de producción distinta a la de la ciencia, en tanto que esta última en función del conocimiento que adquiere de la naturaleza, se devuelve contra de sí misma como productora de aquélla. Lo tecnológico lo identificamos, pues, con la función productiva propia de las máquinas y de todo lo que concierne de alguna manera al universo industrial de nuestra sociedad contemporánea. (74) Y así, rápidamente, nos adentramos en el espacio y en el tiempo de la tarea por rehabilitar los contenidos hasta aquí parcialmente inamovibles de esta parte del estudio, dentro de un nuevo horizonte de incidencias y contexto.

Es en la actividad de producir, donde hallamos los orígenes de la división de los hombres dentro de la sociedad según el trabajo que en ella efectúan; distribución de tareas y objetivos -- económicamente ordenados, que desarrollan en lo interno un modelo fácilmente reconocible de estructura de clases y de mercado. De hecho, en la misma forma como encontramos en la historia del hombre una primera gran división del trabajo al separarse la producción manual de la intelectual, las máquinas, vistas como una categoría teóricamente abstracta, nunca como una económica ya -- que en este sentido lo son ante todo como fuerza productiva, des

cubrimos también la división que marca en el trabajo una particularidad en extremo diferente de producción entre la ciudad y el campo; quién contrariamente se atrevería a negar que al instante mismo de pensar en la máquina, dejemos de inmediato caer nuestra mente en la escena de lo urbano? La producción está socialmente--detrminada y se individualiza, junto con el hombre, dentro de la sociedad. No hay producción sin instrumentos de producción, y éstos, a su vez, reclaman para sí la movilización corporal y psíquica de la energía humana para la creación de bienes materiales. Hablar de técnica nos obliga, por consecuencia, a mencionar a aquellos que no únicamente son sus creadores, sino a los que además - han adquirido su control e imponen su dominio, en la esfera social de intercambio y acumulación de capitales.

Puntualicemos aquí una reflexión definitiva: la técnica se inscribe en la historia y como proyecto histórico, su razón siempre será política; causa y efecto de un sistema de producción basado en la especialización y en la competencia. Tenemos así, finalmente, como la misma realidad cotidiana en que vivimos se ha transformado progresivamente en una enorme fábrica productora de hombres-máquina, sometidos al desdoble psicosomático de comportamientos socialmente previsibles, desde un cuerpo de adaptación de intereses políticos y económicos. Algunos pensamientos de Marcuse condensan justamente las opiniones hasta ahora vertidas, cuando refiriéndose a la tecnología y a la liberación nos dice que: "...cuando la razón técnica se revela como razón política, es sólo porque, desde el comienzo, ellas no han sido otra cosa que esta razón técnica y esta razón política bien particulares: a saber, determinadas y limitadas por específicos intereses dominantes. Al igual que la razón política, la razón técnica es histórica. La separación que ella introduce entre los hombres y los medios de producción es una necesidad --técnica. Pero la servidumbre que ha organizado a partir de allí, no lo es" (75) Así, una posible "neutralidad de la técnica" queda, invariablemente, desmentida sin dar sitio a discusión alguna. El desarrollo recíprocamente en interdependencia, desde cualquier punto de vista, entre la división del trabajo y la invención tecnológica, es una -

realidad inseparable en el esquema natural de acción del hombre. El proceso de industrialización de la sociedad, por su parte, de viene de poco a poco en conquistas económicas que requieren anticiparse con urgencia a las necesidades de un mercado mundial de comercio. El escenario de la creación colectiva se convierte, entonces, en el centro de una perturbadora alternativa que, partiendo de un enfrentamiento combinado y suicida entre el hombre y la ciencia, oscila en nuestro tiempo como sentido y contrasentido de una aparentemente incontrolada elección, entre el así llamado progreso y la esclavitud; la opulencia y la miseria. Es la racionalidad de lo irracional: racionalidad en la intensificación programada de un aumento productivo de riqueza e irracionalidad, en la forma irreversiblemente destructiva en que se lleva a cabo. En sí, desde el momento mismo en que el hombre pasa a ser una variable más en el proceso contable de acumulación, la irracionalidad a que se ve reducida su existencia, convertida en mera utilización práctica y material de fuerza de trabajo, es evidente en cuanto se opone a los valores naturales de su condición humana. Si entre el hombre y el simio hemos aceptado científicamente un origen común de evolución genética, entre el hombre y la máquina se afirma en la actualidad, un linaje consanguíneo -- por el que circula aceite.

No es intención nuestra desencadenar todo un discurso teórico acerca de la impronta tecnológica en nuestro mundo, sino tan sólo recuperar aquellas situaciones en las que una imaginación mitológica, aparece particularmente vinculada a un medio que es producto de la ciencia. De hecho, si hemos de considerar más adelante en el estudio, un desglose de argumentos críticamente aplicados al desarrollo tecnológico en la sociedad contemporánea, es porque simplemente la técnica, como un método de acción sobre la naturaleza, y la ciencia, como una metodología de interpretación y transformación de la realidad, se constituyen en elementos de fuerza con la capacidad necesariamente cualitativa para movilizar un cambio radical en los niveles de vida del hombre de hoy.

Es ésta una verdad a secas que bien podría fácilmente haberse omitido exponer, evitándonos así, una serie de reivindicaciones formalmente necesarias pero inútiles, a manera de explicación de algo que cuando más importa como repetida advertencia: la transformación -- de la naturaleza por el hombre, centro nervioso del asunto, no halla más límite que la de su propio conocimiento, y éste, a su -- vez, se modifica constantemente al tiempo de transformarla. Es una síntesis entre pensamiento y acción, entre sujeto que piensa y experiencia pensada del objeto, en la que cualquier elemento que intervenga de alguna forma en la operación de cambio, aquellos que -- por ejemplo son producto de la ciencia moderna, adquieren un compromiso fundamental en la comprensión de los procesos objetivos de la realidad. Es el caso de la tecnología al determinar la posición del hombre en su sociedad que, asentada sobre la base del sistema de producción, se extiende sutilmente desde sí como un modo de vida. Como una totalidad que predispone al hombre a un conjunto de -- valores, aspiraciones y comportamientos, que de no estar ajustados a principios auténticamente racionales, lo ligan a un desarrollo -- existencial en esencia contradictorio; a una forma de operar en la realidad más bien de tipo represiva y en una sola dirección. (76) -- Desde luego que, si hablamos de Razón, debemos ante todo precisar a qué Razón nos estamos refiriendo; ¿acaso a aquélla a la que voluntariamente se sacrifica el pensamiento burgués, confirmando sin escrúpulos una forma de dominio político en base a la fuerza de la tecnocracia? ¿No es ésta una Razón de Estado? Al decir Razón entenderemos, evitando mayores complicaciones y no por esto pecando de superficiales, una verdad lógica, histórica, guiada por la teoría y la práctica, capaz a su vez de arrojar luz sobre el escabroso -- camino de nuestras reales necesidades y la manera adecuada, humana, de satisfacerlas, siempre fiel a la utilización de los recursos creados por la inteligencia, como instrumentos de apropiación colectiva del medio ambiente y jamás como violentos mecanismos de dominación.

Ahora bien, lo que aquí nos proponemos, adoptando la premisa

fundamental en lo sucesivo de que lo histórico de la tecnología radica en el modo de producción y no en sí como técnica, es formular algunas breves notas, por el momento independientes de toda aplicación, sobre el fenómeno del trabajo, no solamente analizado en forma de alienación económica sino además mitológica, provocada por la contradicción surgida entre el ser del objeto en sí y su desdoblamiento existencial incontrolado dentro de la sociedad. Y es que la tecnología, en otras palabras, fuera de su contexto, desprovista del conjunto de articulaciones que la producen, simplemente no tiene significado, es una mera abstracción; no existe. Lo que afirma su importancia es aquello que produce y es en el objeto, irrevocablemente, donde termina por desarrollarse finalmente una relación simbólica. El hombre introduce la técnica en el mundo y, como parte del mundo, ésta modifica simultáneamente su conciencia de la realidad. Sin embargo, la extrema especialización dentro del sector de conocimiento científico, origina progresivamente entre las mayorías un desconocimiento general acerca de la finalidad tecnológica, de su razón de ser, que ha provocado una pérdida en aumento de su control y, más grave todavía, el sometimiento del hombre a su "redentora moralidad laboriosa", debido a la abstracción en apariencia desmotivada con que se le aparece. En la pérdida de su intencionalidad descubrimos, así, los orígenes míticos de la tecnología. Un devenir alternante de personalización de los objetos y cosificación de las personas, que ha producido un desplazamiento total de lo que antes era una dominación directa del hombre por el hombre, a lo que actualmente puede más bien considerarse una dependencia al orden particular de la estructura económica. Es decir, el trabajo mecanizado separa cada vez más al trabajador del producto de su trabajo, acentuándose, por consecuencia, un oscurecimiento a nivel mental de las funciones tecnológicas, que hacen que el hombre se abandone involuntariamente a la irracionalidad de sus propias leyes; irracionalidad que se organiza y luego se induce en el individuo, aherrojándolo conforme a los lineamientos ideológicos previamente "esclarecidos" como racionales, por la sociedad industrial de consumo. El aparato tecnológico, o mejor, el pensami-

ento tecnológico, termina entonces por trascender la propia razón del hombre, produciendo, asimismo, la fatal negación de las con-- tradicciones sociales.

Es la realización irracional de la productividad, productora racional a su vez de una libertad aparente, enmascarada: es la -- servidumbre afectiva. "Con el progreso técnico -nos señala Marcuse- - como su instrumento, la falta de libertad en el sentido de la sujeción del hombre a su aparato productivo se perpetúa e intensifica bajo la forma de muchas libertades y comodidades. El aspecto nuevo es la abrumadora racionalidad de es ta empresa irracional, y la profundidad del condicionamiento previo que confi gura los impulsos instintivos y aspiraciones de los individuos y oscurece la - diferencia entre conciencia falsa y verdadera". (77) De este modo, en las sociedades altamente desarrolladas y como efecto de una concien-- cia parcelaria de las funciones y nunca de los objetos particula res que se continúan por mediación de la técnica, el ideal políti co de libertad para el hombre se convierte, igualmente, en objeto de la propia productividad tecnológica, que así ve confirmada la efectividad de una dominación socialmente consentida y asumida -- sin rechazo. Este es el caso, por ejemplo, de la producción materi al de alternativas de consumo, de elecciones de compra, que teni endo por sustento fustigante y reforzado el principio de ser lo que se tiene, reproduce a nivel de una relación comercial de in-- tercambio, una libertad que en términos políticos no existe. De - hecho, y sin apartarnos de esta dialéctica de la contradicción, - advertimos que por naturaleza el desarrollo científico implica -- siempre concentración de capitales, de conocimientos, de materias primas, etc., que en sí desmerece desde un principio toda opción socialmente compensatoria de justicia y de igualdad; es decir, la confrontación que aquí surge entre ciencia y libertad no sólo no es irreductible, sino al parecer necesaria e inevitable para la - sobrevivencia del sistema. Vemos pues, a la tecnología, no única mente como instrumento de dominación sino como dominación en sí, no obstante, es de vital importancia reconocer que si sobre la ba se de la tecnología se construye una estructura social de poder,

es dentro de ella donde radica la opción política de cambio de esa misma estructura. En otras palabras: la destrucción del aparato político no presupone jamás la eliminación virtual de su aparato productivo que, más bien, puede y debe ser revalorizado en su función creadora, bajo la nueva dirección de una superestructura que exalte racionalmente el sentido político de sus instituciones. Es la diferencia esencialmente individualizada entre el ser civilizado, que reduce su atención al simple saber cómo son las cosas, y el ser culto, que sabe el por qué de esas cosas; conoce su intención y no solamente su funcionamiento.

Es en esta especie de oscilación de conciencia en la mente -- del hombre, en que el lenguaje de la técnica pasa a ser el lenguaje de quien la opera, donde el elemento mítico se manifiesta bajo el incesante enmascaramiento de una automatización de las conductas. Frente a la máquina, el trabajador comparte un tiempo productivo de existencia cronométricamente integrado a la capacidad de -- su propio rendimiento, en tanto que, en un sentido orgánico, adquiere la impresión corporal y mental del ritmo que ésta le impone. -- "El hombre --nos asegura entonces Dorflès-- revierte sobre la máquina su -- ethos y su pathos, y deviene de ese modo esclavo del elemento mítico con que ha dotado al mecanismo: su participación hacia aquél resulta así verdaderamente de tipo empático" (78); es decir, que se afirma una relación estrictamente determinada y esquemática, generadora además de un proceso simbólico de pensamiento. Unión simbiótica y represiva, por un lado, orgiástica incluso, que transita entre el principio del placer y -- el principio de realidad, sublimando las pulsiones sexuales del -- hombre a través de la actividad productiva. Desarrollo en base a -- la destrucción; institucionalización de la técnica como factor político de dominio, que en la creación artificial de nuevas necesidades crea asimismo, por el otro lado, el establecimiento de -- nuevas formas de control social. Aquí, la evidencia de una propaga -- ción para el hombre de niveles más altos de vida; la perspectiva -- de cambios favorables que sin duda la ciencia puede aportar a la -- cultura humana, hace que ante sus ojos aparezca el ordenamiento -- social existente y el aparato productivo, centro de su operación --

dinámica, como la justificación misma de un modelo histórico de proyección racionalmente interpretado y organizado, conforme a una realidad que responde auténticamente a las necesidades inmediatas de la existencia humana. De allí la facilidad con que el hombre se integra imperceptiblemente, como un engranaje más de la enorme maquinaria productiva al servicio de las exigencias económicas de la sociedad industrial. De allí su consentimiento voluntario; su devoción servil por dar lo mejor de sí mismo y, de allí también, esa fascinación ingenua, indefinida e insatisfecha, por todos los objetos que son producto de la invención tecnológica y que imponen a su existencia, un conjunto insensible de imágenes y comportamientos que por último y en forma determinante, le cierran cualquier alternativa de liberación frente al mundo; su mundo.

11 EL MITO Y LA BUENA SOCIEDAD: DONDE SE GOZA O SE SUFRE

EL HORIZONTE DIARIO DEL MITO: CRITICA DEL
UNIVERSO COTIDIANO.

Pero hablar del mundo del hombre como tal, arriesga nuestro análisis a un movimiento poco afortunado, que oscila entre un idealismo irracionalmente ingenuo y un positivismo en extremo racional. Sólo la fusión concretizada y objetiva de esta doble conciencia, nos transportará al campo de batalla donde la existencia del hombre se debate entre la vida y la muerte; adquiere una estructura y cumple un significado. Entre el universo de la ciencia y los horóscopos, surge así la vida cotidiana como escenario auténtico de la representación del hombre como hombre; en sí, el proceso de su actividad y es, este proceso, el que constituye la realidad misma en que existe. Por lo tanto, referirnos a la cotidianidad, no es inventar de pronto un término que nos refleja una realidad determinada, sino que es el mundo de lo real que se desplaza hacia un concepto que, como veremos posteriormente, en su descomposición analítica de las situaciones existenciales las hace inteligibles, más, al interpretarlas dialécticamente. La cotidianidad es, pues, el referente privilegiado; campo denotativo por excelencia de la sociedad contemporánea y que sirviéndonos de su estudio general llegaremos, finalmente, a la recuperación del sentido de lo real y de la realidad misma. Situarnos en el nivel de lo cotidiano es crear, entonces, una metodología de la conciencia que busca en los hechos propios de la vida del hombre, un objeto y una forma de conocimiento que exprese críticamente lo que bien podríamos dar en llamar "la antropomorfización del tiempo y el espacio". Si afirmamos que lo cotidiano es el mundo de los hechos, su examen unirá, por consecuencia, una teoría y una práctica que compromete al conocimiento humano y a su acción. Asimismo y por lo refracta-

rio del asunto, el fenómeno de la vida cotidiana no acepta sin reclamo, el análisis parcelario y fragmentado de la ciencia; aspira a la totalidad pues su existencia es total, lo abarca todo. Sin embargo y vale aquí anticipar esta precisión, la cotidianidad no es lo cotidiano. El concepto no es la realidad que representa, -- tan sólo su modificación intelectual; lo primero es lo filosófico, lo segundo, la materia sobre la cual se filosofa. De este modo, -- la vida cotidiana es lo habitual con que se aparece a la conciencia del hombre, la síntesis de la naturaleza y la historia. De -- allí que preguntarnos por lo cotidiano sea tanto como cuestionar la existencia misma del hombre. De allí su importancia y de allí el por qué de su discusión.

"La cotidianidad--según Karel Kosík-- es, ante todo, la organización, -- día tras día, de la vida individual de los hombres; la reiteración de sus acciones vitales se fija en la repetición de cada día, en la distribución diaria del tiempo. La cotidianidad es la división del tiempo y del ritmo en que se desenvuelve la historia individual de cada cual. La vida cotidiana tiene su -- propia experiencia, su propia sabiduría, su horizonte propio, sus previsiones, sus repeticiones y también sus excepciones, sus días comunes y festivos" (79). Pero el sentido de la vida cotidiana no es el de un ser extraordinario y perverso que aconseja al hombre en la dirección de su comportamiento. El sistema de la cotidianidad debe de entenderse sobre la base de un conjunto de subsistemas que se corresponden al -- carácter diferenciado de la actividad social. Es el código dominante de una estructura político-económica, que tiende a la homogenización potencial del hombre, en la síntesis de su diversidad de acción. Es la producción de los principios prácticos y de las conductas, que en concordancia con un cuerpo teórico de explicaciones -- que las justifican y hacen necesarias, afirman la continuidad histórica de la sociedad. En la vida cotidiana, imperceptiblemente, -- la sociedad va sustituyendo progresivamente al individuo, individualizándolo a su vez socialmente, en una forma de expresión institucional de los hechos. La cotidianidad es el mundo aparente de lo indómito pero, en verdad, es la domesticación del género en espe--

cie; lugar en donde lo racional se confunde con lo irracional, la coherencia se vuelve en ley de lo absurdo y lo imaginario en espejo de la realidad. Vivir lo cotidiano es conocer el cómo y nunca el por qué de las cosas; éstas, simplemente, "son así" y así es como hay que aceptarlas. En un tiempo sin pasado ni futuro, la cotidianidad se consume en nuestra inmediatez porque su arquitectura está en lo interno previamente ordenada, es, por así decirlo, digerible aunque poco nutritiva; llena pero no alimenta. La personalidad del hombre, por su parte, se intercambia como un diario que hacer, según la orientación que toma una cierta economía de atributos sociales. Pero si señalamos con facilidad que bien podría ofender a un razonamiento serio acerca de la esencia de la cotidianidad, es porque hemos de anticipar una aproximación de respuesta a la pregunta de cómo es la cotidianidad; de cómo procede -- esa historia vacía y repleta de formas inmutables. De cómo pasa -- ese infinito almanaque que avanza y retrocede sobre un papel sin fecha, y en cuyo centro se dibuja el ascenso del hombre por el devenir de su negación.

Sin pretender valorar la vida cotidiana en términos de positiva o negativa, aceptamos, pues, que a pesar de que lo más real de nuestra existencia humana sea vivir la realidad, esto no implica que la comprendamos y, esto es así, ya que la cotidianidad no es la psicologización de la realidad ni realidad materializada, -- es ambos y ninguno, simultáneamente. Si partimos de que lo cotidiano se generaliza únicamente dentro de los límites particulares de una específica situación histórica y social, comenzamos por -- entender la vida cotidiana del siglo veinte, como una expresión -- manifiesta del sistema capitalista de producción. No debemos describir, por ello, la cotidianidad según el grupo o clase social -- que la practica, sino sobre todo como una estrategia global que -- edifica en su discurso una sociedad de la abundancia y del consumo, que descansa su peso en una estructura de industrialización, de crecimiento económico. Lo cotidiano es el plano en donde se asientan precisamente el carácter racional, burocrático y la orga-

nización del consumo, que sustituye a la producción de la sociedad contemporánea. (80) No es el hombre productor, activo, el que importa a la cotidianidad, más bien es el hombre consumidor por el que se interesa; aquí, es la creación de una necesidad de consumo la que administra la producción. La producción se empeña en aquello que es necesario y que puede ser destruido para volver a producirse, en una cadena que liga al consumidor con el objeto de su consumo antes que con su productor. En forma similar, a las leyes de autodestrucción que caracterizan a los objetos que se producen en la sociedad capitalista, con el propósito de renovar continuamente -- una política rentable de consumo, los comportamientos y actitudes del hombre cotidiano se consumen, asimismo, con igual rapidez en la circulación de sus valores. Si la producción es referencia de lo real; de su valor de uso, en la cotidianidad esa referencia se malgasta en el consumo que, al distanciarse del acto productivo, -- pierde el sentido de su realidad en beneficio de lo imaginario. El sentido de la producción se vuelve, pues, en signo del consumo. Lo cotidiano será, entonces, el signo de la necesidad. Una doble satisfacción tanto biológica como emocional se alcanza, o se pretende alcanzar, por medio del consumo de signos, la primera como significante de lo real y, la segunda, como significado de lo imaginario.

Si queremos entender el carácter de la necesidad que le viene al individuo, debemos revelar el origen de sus deseos, las motivaciones de cuya aparente resolución dependerá nuestra felicidad futura. Al respecto Henri Lefebvre afirma: "En la cotidianidad organizada el placer ha sido transformado en satisfacción, la felicidad se reduce a una cadena de saturaciones, el deseo se convierte en necesidad controlada y la insatisfacción de una necesidad determinada es lo opuesto a la satisfacción" (81). El deseo de satisfacer una necesidad se convierte, así, en la necesidad de satisfacer un deseo. El deseo es, de este modo, signo de lo posible-inalcanzable; espera y búsqueda del hombre por realizarse a sí mismo. Sus límites, consciente o inconscientemente, son -- los límites de la necesidad y ésta, virtualmente, se desdobra en --

lo cotidiano: "Consumir es esencialmente satisfacer fantasías artificialmente estimuladas, una creación de la fantasía ajena a nuestro ser real y concreto" (82) Mundo de lo real y de la creación imaginaria, la cotidianidad es el reflejo de una sociedad que profesa el politeísmo de las cosas y que hace que el hombre contemporáneo, termine por abstraer los factores que dinamizan su sociedad, para estimarlos posteriormente en calidad cuantificable de intercambio comercial: "Este collar es maravilloso, sabes, me costó 7 pesos y...", de hecho, la propia existencia del -- hombre, su monetarización, parece valer tanto como la cantidad de -- bienes materiales que logró juntar durante todos sus años; no de otra manera, la herencia es la sucesión de posesiones que ahora nos-- recuerda que la vida del hombre equivale al valor de su muerte. Entonces, se fetichiza la realidad y la historia; se hacen predecibles y siempre justificadas por aquellos que las administran. Pero si el sentido de la producción se vuelve en signo del consumo, éste no únicamente se refiere a un desgaste de productos materiales, sino principalmente a uno que se digiere por medio del lenguaje y que su utilización se inscribe en la esfera mental de los comportamientos. Es la significación sin sentido; la ruptura del significante y el significado, como solución lírica a las contradicciones del sistema, - que no acepta cambios a condición de que éstos sean de una naturaleza no desestructurante: "No sin desvalorizarse, el lenguaje hace los valores. Al mismo tiempo, hace lo cotidiano; es lo cotidiano y lo elude; lo enmascara, negándose a desvelarlo. Al contrario: lo oculta adornándolo de retórica y de imaginario. El lenguaje y las relaciones de lenguaje llegan a ser así, en el curso de lo cotidiano, la denegación de la cotidianidad. El discurso se desdobra". (83) - Sociedad morfológica, pues, lo cotidiano como un discurso total acerca de la funcionalidad y el no-cambio; se repite a sí mismo como su propio referente, que se agota y renueva en un metalenguaje de explicación tautológica. Lo cotidiano, por consecuencia, es el universo - de la significación invertida, donde el significante se transforma - en significado y el significado pasa a ser un significante, arrancándose así un proceso histórico acumulativo; una memoria que imprime - una acción estática en el tiempo de su devenir, y que haciendo del - signo de "modernidad y progreso" su mejor coartada, se presenta como

posibilidad de realidad y como realidad inalcanzable. La publicidad, por ejemplo, crea una personalidad ficticia de las cosas siendo, además, la modalidad que en lo cotidiano adquiere la ideología del consumo. Asimismo, la técnica se consume como signo de --tecnicidad no por lo que es, sino por aquello que representa, caso concreto el automóvil, que a la vez que medio de locomoción, -refleja una posición determinada del usuario en la jerarquía social.

Esclavitud sin grilletes o vivir en prisión la libertad, la metamorfosis de lo cotidiano convierte al hombre en sí, en objeto para sí de su propio consumo (la femineidad en la mujer, es buen ejemplo de esto). Coerción planificada, lo cotidiano tiende así -al gobierno del sentido, a su monopolización. La cotidianidad, luego de un diagnóstico clínico, es psiquiatría, su antípoda, la antipsiquiatría, es revolución. Lo anterior no suprime de ninguna -manera la existencia alternativa de lo no cotidiano; ya sea que -mencionemos la fiesta, el chiste o la personalidad rebelde, pero esto como un momento más de lo cotidiano, puesto que prolongar, -de ser posible, una temporalidad no cotidiana es llenarla de un -carácter cada vez más habitual, más de acuerdo a un ritmo cotidiano de presencia. Lo no cotidiano, antes que manifestar una oposición estratégica en contra de lo cotidiano, constituye uno de sus elementos importantes; es aquello que en su diversidad lo unifica, haciéndolo igual en aquello en que justamente se distingue. Lo cotidiano, entendámoslo, no es la sociedad, pero sí la columna vertebral de la cual tira su movimiento. Es la neutralización y permanente ablución de los conflictos, bajo una administración morfológica y sintáctica de la realidad, es, finalmente, el grado cero del lenguaje; la mitología del discurso cotidiano. El grado cero del lenguaje abstrae y resume la encrucijada técnica, industrial, de consumo, burocrática y urbana, de la sociedad contemporánea --que aspira a funcionar, al "esto es así" y "no puede ser de otra manera". El grado cero del lenguaje es, por tanto, la forma, la -función y la estructura de lo dado; es, en sí, su mitología. Lo -

cotidiano se compone, entonces, de mitos, pero integrados en su totalidad, los mitos como tales desaparecen y se transforman en lo real. Existen pues mitos de la vida cotidiana, mas no por eso lo cotidiano debe tomarse como un mito. Una cosa es la realidad de lo imaginario, y otra, muy distinta, la imaginación de lo real.

Sin marcar un juicio audaz acerca de lo nocivo o favorable que puede resultarle al hombre la existencia de los mitos, de mayor importancia para nosotros significa el localizar el sitio de su definición y la profundidad de su persistencia. De allí la causa por la que hemos considerado algunas cuestiones fundamentales sobre la cotidianidad, como un primer arreglo de una posterior ordenación clasificada de cierto número de mitos que, por su difusión y extensión generalizadas, sirven como una descripción representativa del tema, en forma de ejemplos próximos a nosotros, que trazan una orientación comúnmente habitual de los modelos de expresión y pensamiento de nuestros días.

111 HACIA LA CONQUISTA DE LA MENTE. TERAPIA LINGUISTICA DEL
DISCURSO "DEMOCRATICO"

Cuando permanece una ruptura sediciosa entre una representación de la realidad y la realidad misma; cuando difieren en su relación y puede ésta asimismo desmentirse por los hechos, decimos entonces que existe un mito. Los fenómenos objetivos y subjetivos que en su naturaleza observan una pertinencia de lo teórico con lo práctico, constituyen en sí aspectos reales de la realidad. La síntesis dialéctica que los conforma, responde a la necesidad categórica de sugestión que va alternando de una forma ideológica de conciencia a otra igualmente condicionada por su objetivación. El compromiso que estos dos elementos adquieren en sociedades como las nuestras, es el de un sentido propiamente político. En política, el asunto de la democracia ya no es tanto un fin en sí -- mismo, como un bien en el cual se expresa el diálogo entre los -- principios de la historia y la realidad, y las soluciones que se les prefieren según el interés común de los hombres. Pero si bien es cierto que la verdad sobre la cuestión democrática es un punto a discutir, no descubriremos sin embargo en el mundo, algo tan -- democrático como el mito; su presencia está en todas partes y es patrimonio de todos.

Al mantener ahora un análisis crítico acerca del mito, dividiendo arbitrariamente su estudio lingüístico y antropológico, a partir de una distinción entre lo político y lo técnico, lo que -- buscamos es la construcción de un camino menos difícil que nos -- aproxime a su mejor comprensión, sin por ello crear un conflicto que les concediera el reconocimiento de un diferente origen. Apenas cabe mencionar que sería imposible ofrecer un panorama completo del vasto dominio de la mitología contemporánea. Es la sensibilidad de análisis, su método y no el acuerdo total de soluciones, lo que por el momento debe concentrar nuestra atención; la denuncia y no la complacencia indefinida frente a las contradicciones.

Aquí el lector reflexionará junto con nosotros, acerca de algunas cuantas ejemplificaciones míticas de la vida cotidiana y que bien pueden ser tomadas como situaciones modelo. Su selección característica parecerá manejarse en el campo de las exorcizaciones diabólicas pero, de esta manera, teniendo al adversario oculto en la oscuridad de lo absoluto, la evidencia de su descubrimiento será más brillante y más significativa, por la insistente dirección de su búsqueda. La experiencia de una observación poco compasiva, -- tendrá así su más breve pero mayor devoción por la verdad.

A) DEMOCRACIA UTOPICA: MITOLOGIA DEL LENGUAJE
POLITICO.

El Tercer Mundo y el desarrollo:

Si estamos al punto de proponernos llegar al fondo de la cuestión, términos como Tercer Mundo nos hacen pensar en un razonamiento ocioso, que considera aparentemente la abstracción valorativa de otros dos mundos que se le aventajan. Para contrarrestar la trampa mental de este vocablo, debemos recurrir a los acontecimientos históricos como fuente clarificadora de esta suplantación conceptual.

La palabra Tercer Mundo fue utilizada y difundida rápidamente por primera vez, por el sociólogo y periodista francés Alfred Sauvy a mediados de este siglo. (84) Sauvy hacía de esta manera una -- alusión metafórica del Tiers Etat: el "Tercer Estado" de la Francia prerrevolucionaria, que se constituía de varios estratos sociales desposeídos de riqueza. Surge este mito durante el período de Charles de Gaulle, cuando los intereses nacionales se ven amenazados por el avance del capitalismo norteamericano por un lado, y el del comunismo, encabezado por la Unión Soviética, por el otro y -- cuando la necesidad de mantener una cierta independencia política y económica es fundamental. Con este brevísimo antecedente, nos -- bastará con saber quién es el responsable de la invención de la palabra Tercer Mundo, para conocer así las intenciones que le son inmediatas y que sobreviven en el producto de su creación.

Tenemos pues en un principio, un término que nace del espíritu eurocentrista del imperialismo y que es adoptado como propio, -- por aquellos países que son de este modo designados, para encubrir

seles la dominación y la violencia de la que son objeto: "Dar nombre es señal de dominio, recibirlo de dominación. La palabra es el primer gran instrumento con el que el hombre se impone al mundo como naturaleza. Pero también es un instrumento para imponerse a otros hombres, viendo en ellos prolongación de esa naturaleza. Se bautiza al hombre impotente, a la criatura, al niño, al colonizado, como se bautiza a la naturaleza que va siendo dominada por el hombre". (85) La situación del Tercer Mundo se determina por las naciones que administran el sistema internacional dominante; que impulsan para su beneficio el crecimiento económico de los territorios que dominan, la creación de riqueza y no el desarrollo económico, es decir, su justa distribución. Con el Tercer Mundo se pretende instaurar un estado más cómodo para los dominados, pero no por eso más libre y menos dependiente. El concepto de Tercer Mundo encierra toda una ideología burguesa, a la que termina por unírsele el propio tercermundista, cómplice ahora de sus opresores y que desdobra su personalidad, ajustándose finalmente a los intereses del capitalismo desarrollado; siendo diferente, parecería un enemigo infiltrado en las filas aliadas, al servicio del espionaje internacional.

El término Tercer Mundo más que instruir acerca de una realidad, nos adiestra sobre la misma en base a una deformación de la conciencia. Indica una posición paternalista, en la que los llamados países desarrollados son supuestamente los únicos preferidos para señalarles a los subdesarrollados, lo que les conviene o no hacer y que sin embargo son incapaces de realizar por su propio esfuerzo. La palabra mito se convierte entonces en pérdida de la identidad y de un proyecto histórico de liberación; sólo la enajenación le sobrevive y la esperanza que aguarda hacia el final del camino. El desarrollo, categoría económica y política que nace de la idea de progreso que aparece en la filosofía del siglo XVI, se une como coartada morfológica a la representación tercermundista. Siendo el subdesarrollo de unos, la necesidad y los límites del desarrollo de otros, la palabra desarrollo es producto de la contaminación cultural que atomiza la información e interpreta la historia

con absoluta dispersión de significados. Su racionalidad antintelectualista se sustenta en el derecho del más fuerte y se muestra capaz de satisfacer todas las necesidades humanas. Son, desarrollo y subdesarrollo, realidades que simultáneamente se estructuran a través de la historia. Es un todo que crece como un todo y se distingue por el hecho de que un reducido grupo de países, alcanza un alto nivel de vida a expensas del resto, encadenados a los primeros en forma de colonias explotadas económica y culturalmente. Subdesarrollo, por tanto, no es una etapa anterior al desarrollo como desearía mostrar el poder imperialista, sino una colonizada y dependiente. Cronologizar desarrollo y subdesarrollo, es tanto como afirmar la posible existencia de un tiempo de esclavos, sin que previamente hubiese sido necesaria la presencia de esclavizadores y, algo más, reconociendo cómo la fuerza revolucionaria que encabezan los sectores más avanzados de las sociedades oprimidas, se incrementa a la par de la inercia de las fuerzas contrarias y opresoras, entonces las alternativas de gobierno para estos pueblos se reducen a democracia y libertad o represión y dictadura.

Los pueblos del Tercer Mundo son un ejemplo de lo posible - inalcanzable; del mito de querer ser y no poder serlo, más que a la manera de quienes dirigen su destino. El Tercer Mundo se sitúa frente a la disyuntiva del capitalismo y del socialismo; pretende ser una expresión meramente transitoria, no obstante, su estado de transitoriedad continúa ya por décadas. Ahora bien: -- ¿Cómo descolonizar la mente del colonizado, si el lenguaje de su pensamiento es el lenguaje de su colonizador? Si el nombre de -- Tercer Mundo ha servido como instrumento de colonización, puede sin duda serlo también como instrumento que combata esa colonización; dejar de ser simple designación de territorios dominados y pasar a ocupar el lugar de una aspiración política de los pueblos bajo dominio. Ante todo, la identidad del hombre tercermundista debe encontrarla primero en su propia alienación; en la -- conciencia de aquel que le puso un nombre. Crear luego el discurso de liberación, es darle al colonizado la palabra que inicie -

dentro de su mente, el proceso mismo de su descolonización.

La cocina de la miseria: el hambre:

Una información nos dice que: "Actualmente, en el Tercer Mundo hay - cerca de 500 millones de personas que padecen de hambre o desnutrición grave. La tercera parte de los niños muere de desnutrición o de enfermedades derivadas de ella antes de cumplir los cinco años de edad. Cada año más de 100,000 niños padecen ceguera como consecuencia de una grave carencia de vitamina A"; además: "El hambre y la desnutrición, junto con la pobreza, no sólo no han desaparecido sino que parecen estar aumentando. La producción mundial de alimentos crece a - un ritmo menor que el crecimiento de la población y en el Tercer Mundo la producción agrícola se ha estancado" (86).

Visto desde su propio ámbito, este mito se abre con su doble - encanto para confundir trágicamente lo que son circunstancias adyacentes a un problema, con el problema mismo. Unidos con el crecimiento demográfico mundial, el hambre y la desnutrición van en aumento, cosa cierta, y también lo es el hecho de que la producción alimentaria es cada día más insuficiente, pero: ¿Es acaso el hambre -- una consecuencia inmediata del exceso de población y del bajo rendimiento del campo? Bastará una sencilla comparación entre la China y la India, para desmentir desde un principio la creencia habitual en cuestión de alimentos, de que a mayor población mayor escasez de recursos. En China, por ejemplo, se cultiva la mitad de las hectáreas por persona que se cultivan en India. No es pues la cantidad, sino el control de los productos lo que aquí marca la diferencia: en India existe el hambre, en China no. (87) La producción de alimentos - es limitada mientras que la humana no lo es, sin embargo y contra - las repercusiones indeseables de una opinión impostora, no debemos nada con injusticia para culpar a la naturaleza, de aquello que es responsabilidad directa del hombre.

En primer lugar, hablamos de una limitación social y humana, y

no de una física y por tanto natural. El hambre es un fenómeno que se relaciona con el Tercer Mundo como bloque dependiente; es menos un problema de demanda, que uno con las características de instrumento de dominación y persuasión por parte de los países industrializados, para obtener de este modo, términos de intercambio económico más ventajosos. En segundo lugar, hoy en día en el mundo se cultivan menos de la mitad de las tierras potencialmente hábiles para producir y, en algunos países que siguen determinadas orientaciones transnacionales, el ganado consume más productos básicos que sus grandes poblaciones marginadas. Lo contradictorio del asunto es, entonces, que existe escasez alimentaria en el mundo, pero también riqueza y abundancia de productos alimenticios. Por lo mismo, la solución habitual de producir más no será suficiente para abatir de una vez por todas el hambre en nuestro planeta. No es simplemente una cuestión técnica que debiera apoyarse en mayores incentivos, en la apropiada utilización de fertilizantes químicos, pesticidas o semillas mejoradas; esto, cuando más, terminaría por beneficiar a los terratenientes, que hacen de la tierra una inversión y no una fuente productiva de alimentos, a los burócratas y a los prestamistas.

Ante todo, tenemos que reconocer que la eliminación del hambre no es una meta en sí, sino un largo y complicado proceso político y social. Que la administración monopólica de la tierra, la falta de créditos y la comercialización controlada, son obstáculos a los que debe de enfrentar con valor cualquier verdadero desarrollo alimentario. Es urgente distribuir los alimentos allí donde -- existe el hambre, ya que no es mera coincidencia la que nos confirma que aquel que no está en posibilidades de producir tampoco lo está para consumir, aunque la producción en general experimente un período de bonanza. El hambre pone así en evidencia la penetración capitalista en el agrario de los países del Tercer Mundo. El hambre, por lo tanto, es un problema creado por el hombre y no por la naturaleza. Queda pues dado de esta manera, el trazo inicial para la construcción de un primer camino de respuestas y reflexiones.

El armamentismo y los buenos modales:

Mientras el hambre aguarda con la muerte a millones de seres en el mundo, sumas increíbles de dinero se destinan, sin embargo, para la producción ilimitada de armamentos. En conjunto, vale mencionar que actualmente los Estados Unidos y la Unión Soviética gastan en armamentos, el equivalente a casi la mitad del monto total en este renglón que alcanza, anualmente, cerca de los 400 mil millones de dólares, es decir, más de mil millones de dólares al día. (88) Que además existen ya los arsenales necesarios como para destruir nuestro planeta más de doce veces. Que con el 1 por ciento de toda esta derrama económica, bien podría establecerse un proyecto alimentario que erradicaría, finalmente, el problema de la desnutrición en Latinoamérica en menos de dos décadas. Y que muy a pesar de que la Asamblea General de las Naciones Unidas, considera la cuestión del desarme como la "más importante que se le plantea al mundo de hoy", la carrera armamentista continúa en ascenso. Aquí, la idea de que la seguridad nacional de las grandes potencias, sólo puede lograrse a partir del desarrollo tecnológico de una capacidad bélica suficiente, que entre sí les garantice cuando menos un equilibrio militar dentro de las posibilidades estratégicas de una mutua destrucción, es un mito que nos impide ver con claridad, la dialéctica del armamentismo en los procesos económicos de las crisis internacionales.

La producción de armas no es un asunto del que pudiera desprenderse una enseñanza moral, ante todo es una necesidad indispensable para el sistema. Pecando de frialdad en el análisis, las cifras nos señalan que terminar con el hambre no representa ciertamente una operación rentable para el capitalista, como sí lo es el negocio de la guerra. Más que un eventual desequilibrio militar, es en la sobreproducción de mercancías y en la limitada posibilidad de compra, donde se descubre la mayor amenaza de una confrontación bélica a nivel mundial. A la sobreproducción siguen la inflación y el desempleo, a causa de un mercado que termina por saturar su valor adquisiti

vo, entonces y he allí la clave, destruir el excedente de capital circulante por medio de la guerra, es una forma de mantener estable la maquinaria capitalista de producción; ayuda a la balanza de pagos y asegura la penetración política a través de la transferencia tecnológica. De hecho, la tendencia actual de un desplazamiento hacia los países del Tercer Mundo, de toda una estrategia bélica de incremento armamentista expresa, asimismo, la manera como los países industrializados buscan atenuar los ciclos depresivos de su producción, aumentando los depósitos de armamentos en los países dependientes y en vías de un mal entendido desarrollo.

Por ello, toda una economía de guerra hace impracticable en nuestro tiempo, una política de reducción del gasto bélico. La industria militar opera pues como un estimulante de las economías en crisis, aunque políticamente implique un retroceso en los caminos de la libertad y de la democracia. Por eso, también, los documentos sobre el desarme que se pronuncian por kilos día a día, -- son formulaciones condenatorias sentenciadas al fracaso, cuando no a un futuro demasiado incierto, como para desatender aspectos de fondo mucho más importantes en una consideración con mejor significado.

Mens sana in corpore sano: el deporte:

No sólo la conciencia del hombre es histórica. Su cuerpo es -- asimismo una entidad de naturaleza político y social, que refleja en el maquinismo de la actividad física, la alienación en el trabajo como forma institucionalizada del proceso de producción. La moral burguesa al igual que la religión, necesita de dioses para justificar una existencia; debido a esto, encontrará en la mitología del deporte a uno de sus mejores y más optimistas aliados. (89)

En la práctica deportiva, el sistema cobra su cuota ideológica de gratificación política. Es la expresión de una sociedad que

aspira a la eficiencia técnica y a la máxima productividad. Al salir de la fábrica o la oficina luego de una excesiva jornada de -- trabajo socialmente represivo, la persona descubre de pronto en el deporte, la representación colectiva del bienestar; la oferta de salud en un sencillo ritual de iniciación del cuerpo restaurado, -- que busca de esta manera su integración más placentera a las es-- tructuras, sin por eso abandonar el totalitarismo específico de -- una civilización que renuncia a sus pulsiones y deseos naturales, por una administración masificada de la coerción burocrática.

El mito virtuosista del deporte radica, pues, en la redención de la sociedad por medio del ejercicio corporal: "Como conjunto de representaciones colectivas, el deporte se ha vuelto un sistema de mitos sólida-- mente estructurado y coherente. El deporte se ha erigido como el ámbito de la -- mitología laica que florece en el seno de una población satisfecha intelectual-- mente, gracias al poderío del capital, el Estado y la Iglesia. Los temas esen-- ciales de esta mitología reflejan las preocupaciones de un universo donde las -- contradicciones, los desgarramientos y los antagonismos necesitan una respuesta alucinatoria, imaginaria". (90) Adquiere entonces, el deporte, el com-- promiso institucional de vigilar convenientemente el "buen" aprove-- chamiento del tiempo libre. Es sublimación para el fenómeno produc-- tivo y desublimación a nivel muscular. Es, el deporte, el aparente rompimiento del ritmo cotidiano, pero sin dejar de hacerse recupe-- rable por esa misma cotidianidad. El espíritu moral del deporte se continúa así interiorizándose como el super-yo represivo del indi-- viduo, que se integra a un conjunto de deberes sociales plenamente reconocidos, como parte esencial de una enseñanza de valores tales como el esfuerzo en el trabajo, la disciplina, la aceptación de -- las frustraciones y del sufrimiento; de hecho, el cada vez mayor -- agotamiento al que lleva el deporte, es exigencia introyectada en el deportista, como un camino hacia su satisfacción dándose, ade-- más, una rehabilitación funcional de su carácter sadomasoquista.

El deporte es vehículo portador de un racionalismo positivis-- ta del progreso, que une la cultura del cuerpo con su perfecciona--

miento técnico. En él, el hombre se abstrae a un tiempo y un espacio distantes a los de la naturaleza orgánica, libre y espontánea; su mecanización y la vivencia de situaciones repetitivas dan origen a su nuevo ambiente. Y es que los principios que rigen a la -- productividad en el deporte son los mismos que se siguen para la -- productividad en el trabajo, y, la máxima productividad, únicamente es posible de alcanzarse a partir de la especialización productiva de nuestro esfuerzo. En el deporte como en el trabajo, por -- consecuencia, se organizan las relaciones sociales en base a su objetivación, en otras palabras, en el sentido de una graduación por resultados, que se inscribe dentro de un marco jerarquizado de -- prestigio; lo importante, ya sea en metros, kilos, minutos o segundos, es ser el mejor, el único. Por lo mismo, en el deporte existe un condicionamiento vertical que mira de abajo hacia arriba, en -- donde el mejor record, la mejor técnica y, en sí, el mejor campeón, sirven como modelo a ser imitado por los demás. Todo en el deporte refiere a la calificación del rendimiento y la competencia. El -- buen deportista debe de ser tan bueno como el mejor de los ejecutivos de la alta empresa: agresivo, egoísta, ostentador de su propio éxito, pero entendiendo que la importancia del triunfo no estará -- en la victoria misma, sino sobre todo en su rentabilidad para el -- sistema; en su capacidad propagandística y de lucro, que penetra -- en las más variadas ramas de las actividades sociales como lo son el turismo, la nutrición, las modas, etc... Toda una gran industria escolta los intereses del deporte.

El deporte es un elemento más de existencia burgués en su origen y en su naturaleza. Es la seriedad de las reglas de esta filosofía puestas en juego. Es un salto cualitativo que va desde el -- principio del placer al principio de realidad. Como en el baile o la fiesta, el deporte es la liberación orgiástica del cuerpo; forma controlada de nuestros comportamientos íntimos. En el deporte -- el cuerpo es la mercancía, es su propio valor de cambio, que sigue una lógica dominante de autorepresión mecánica y embrutecedora. El record, por su parte, es al deporte lo que el dinero a la economía.

El estadio lo es al centro de trabajo y el entrenador al atleta lo mismo que el patrón a su obrero. Todo encaja perfectamente en esta analogía, que es más un instrumento de coexistencia pacífica y distensiones contradictorias entre clases, que un pasatiempo al aire libre. No por otras razones en su evolución, el deporte se ha ido centralizando progresivamente hasta alcanzar, en la actualidad, -- hondas proporciones políticas; instituciones, federaciones, comités, clubes y otras muchas organizaciones públicas como privadas, -- participan de esta unidad internacional del deporte, que hacia el interior de las estructuras obtiene una plusvalía ideológica de ésta así llamada civilización del ocio, mientras que a nivel intergubernamental, encubre lazos ficticios de amistad y cooperación entre países tercermundistas e industrializados. Por ello que no resulte extraña la importancia que despierta hoy en día la práctica del "deporte educativo", después de todo: ¿No acaso es mejor que la juventud se interese por el deporte y no por la política?.

Abundancia y contaminación de los mares:

Este ejemplo nos cuenta de la tradición cotidiana, de cómo un mito avanza allí donde el conocimiento precisamente se detiene y la ignorancia llena entonces el juicio, de un pensamiento que no se expresa con la verdad. Contradiendo la razón por la inteligencia, se demuestra aquí la inmadurez de una conversión intelectual hacia lo abstracto, que al sobrenaturalizar los hechos científicos de la naturaleza, participa de una mitología de cuyo rendimiento social, dará valor determinante, su proporción directa con una mayor o menor crisis de la conciencia.

La interpretación bíblica de los orígenes nos hace pensar en los mares como en algo superlativo e inagotable. Su grandeza divina es tomada, por lo tanto, como sinónimo de abundancia y fecundidad. Debido a que los océanos se prolongan en un 71 por ciento sobre la superficie de la Tierra y con una media abisal de distancia

de 1500 metros, el signo de la profundidad y la extensión de los mismos, ha creado el mito de la invulnerabilidad de los mares, ante la indiferencia de un deterioro cada vez más grave de nuestro medio ambiente. Este optimismo público es lo único que puede explicarnos, la continuidad de una perseverante conducta de justificación de un progreso todavía no bien entendido, durante el debate científico de advertencia acerca de una economía marítima en mortal desaffo. (91)

Con un doble desplazamiento de significados, este mito pierde el mérito de su devoción, al verse sancionado por los datos objetivos de la ciencia, que se anticipan oportunamente a una versión -- sobrentendida y distorsionada de la realidad. A pesar de la profundidad y de la extensión de los mares, reconocemos que bastará -- con que exista contaminación en una pequeña porción de los océanos, para terminar con cualquier rastro de vida en esta gran masa de agua. Sin duda, este es un problema unido al de la tecnología y la invención de nuevos y más poderosos elementos químicos por medio -- de la fisión y fusión de moléculas, que dan por resultado materiales no degradables que producen un daño de consideración en el equilibrio del ecosistema. Pero, principalmente, nuestra preocupación radica en que la vida en el mar se concentra, invariablemente, en la superficie de los océanos y junto a las costas, precisamente el sitio que sucumbe con mayor vehemencia a la acción devastadora del hombre. ¿Por qué sucede tal cosa?; la explicación es extrañamente sencilla. El plancton vegetal, pequeños microorganismos que son el punto de partida de toda una larga y complicada cadena alimenticia, se encuentra en la capa superior de las aguas, es decir, a sólo unos cuantos metros de profundidad, allí donde el Sol puede iniciar con sus rayos el proceso transformador de la fotosíntesis. Además, el plancton necesita por otro lado de elementos minerales para su nutrición; entonces y debido a la desembocadura de los ríos y por la recuperación desde el fondo del mar de estos materiales por las corrientes marinas que permiten su adquisición, el -- factor alimenticio de estos organismos microscópicos se localiza,

consecuentemente, en las proximidades de las costas. Finalmente, - todo esto representa en términos de recursos, cuanto más el 1 por ciento del volumen total de los mares de nuestro planeta. Sólo el 1 por ciento.

El océano es más que un buen canal para las comunicaciones; - más que un bello lugar para vacacionar junto a sus doradas playas y más, por supuesto, que un vulgar depósito para toda clase de desechos y desperdicio. El océano administra la herencia ecológica - de nuestro medio: el calor, el frío, la humedad, la presión, las - lluvias y los vientos que tanto influyen en la vida del hombre. El océano es oxígeno y alimento. El riesgo, pues, no es gratuito y no obstante la tan enorme diversidad de demandas históricas y sociales, el deber ante la obligación de los humanos, estará en buscarse aquí una respuesta que dé la suficiente unidad, para enfrentar conjuntamente la necesidad biológica común de nuestra propia sobrevivencia.

B) DEMOCRACIA PRAGMATICA: MITOLOGIA DEL
LENGUAJE TECNOCRATICO.

Hoy en día, toda la euforia de una serie de productos tecnológicos, desde una lata de conservas alimenticias hasta un automóvil último modelo, marca la senda que sigue el hombre por el mundo, en el transcurrir de su vida cotidiana. La estructura mental del pensamiento humano adquiere así continuidad con el desarrollo histórico de la realidad tecnocrática que, actualmente, es menos una simple expresión de lo objetivo que una definición personalizada de un nuevo lenguaje: el lenguaje de los objetos. Los objetos son el punto de apoyo reflexivo de una ideología, que se resiste absolutamente a la clasificación perturbadora de sus conflictos. En nuestra sociedad, la sanción del objeto es la de desligarse de su valor propio de producto, práctico y utilitario, y pasar a la lógica formal de la significación dentro de un esquema mitológico de representaciones. Aquí damos cuenta sin maquillajes del objeto-signo, del objeto deificado que escapa a su materialidad y que provee de un sentido psicológico y sociológico al entorno cultural del cual emerge. Del objeto que propiamente hablando no es un objeto, una cosa, como se diría, sino una concentración simbólica de valores de cambio. De aquel que tiene un carácter secundario en la evolución histórica de las necesidades (las necesidades biológicas, en cierta medida, no significan ni son sustituibles, únicamente se satisfacen, si bien no objetamos que algunas funciones vitales como el dormir, puedan acaso significar el reconocimiento de un estado de angustia y nerviosismo, como significantes inmediatos de una situación emocional). El mito en este momento, para nosotros, es la infraestructura semiúrgica de las necesidades y éstas, en actitud

cuestionable, se vinculan primeramente al mercado y no al sujeto. A su vez la necesidad, en este sentido, es fuerza reproductiva del -- consumo, columna vertebral del fenómeno económico y sociopolítico -- de la producción y de las proyecciones inconscientes y socializadas del individuo, en una sociedad cuya expresión más natural es dictada por las leyes de la libre empresa. (92)

Precisemos: el consumo de objetos es un consumo de signos, no como abundancia de los mismos, sino más bien como un sistema discursivo que alcanza una totalidad. Con otras palabras; el consumo no -- tiene relación verdadera con las necesidades, pues de encontrarse -- luego satisfechas, la saturación del consumo sería por consecuencia algo inminente cosa que no ocurre; el consumo constituye un sistema imaginario de deseos, un discurso mitológico y, por lo tanto, su -- realización siempre será inacabada y dará espacio a constantes reinicios de este proceso. Ya no hablamos ahora del consumo para vivir sino de vivir para el consumo. El misterio del consumismo reside en su poder de arma de dominación altamente sofisticado. Sabemos que -- el objeto hace latente la promesa existencial para el hombre del -- ser por el tener. Que su acumulación es sinónimo de prestigio y que de sí, el objeto antes que ser aquello para lo que sirve, se convierte en un principio significativo de diferenciación a nivel social, de jerarquía y narcisismo, entre aquellos que lo utilizan independientemente de la función para la que fue originalmente creado. Las contradicciones de clase se reducen entonces, en el consumo de objetos, a meras envidias y altercados de índole personal, totalmente -- despolitizados. Se compete individualmente por el consumo, ya un -- fin en sí mismo, como demostración de cierta capacidad económica en la adquisición de bienes, anteponiéndose primero un egoísmo que destruye la más mínima sospecha de conciencia de realidad. La avanzada pacifista de las mercaderías es, pues, antisubversión que oculta y elude los más intrincados problemas de la sociedad.

Ahora bien, este consumo programado de las necesidades en una sobrevenida explosión demográfica de los objetos, triunfa virtual-

mente en nuestro medio con la intervención de la publicidad. La pu blicidad es la otra realidad que va más allá del valor de uso de -- los objetos; es su cotización imaginaria de atributos y recupera -- ción de mitos sociales cuidadosamente seleccionados. Su principal -- función es la de crear un sistema de connotaciones persuasivas. To -- da ella es un despojo de significantes reales en beneficio de un -- significado preciso y negociado, que estimula un enlace horizontal entre el acto de venta y el acto de compra. Es la conciencia parti -- cular de insatisfacción del hombre y la opción de éste para abando -- narla simplemente con el disfrute de un determinado artículo. La pu blicidad es un rotundo no a lo que se es, por un sí definitivo a la posibilidad de ser mejor. La publicidad pretende lo festivo; la ce -- lebración de lo cotidiano. Produce un encanto, una fascinación y un embrujo del objeto a consumirse que, frente a nuestra frustración -- como proceso reproductor del deseo, nos garantiza imprimir una trans formación personal a nuestras vidas, a través de un contrato comer -- cial de posesión materializada. (93) La publicidad es, así, la su -- plantación de lo real por una ausencia significativa de esa misma -- realidad. Encarna la posición paternalista de una actitud sobrepro -- tectora, que ofrece solucionarnos aquellas fallas que nos incomodan, con tan sólo el cumplimiento de una solicitud mercantil. No es el -- objeto sino la idea del objeto lo que ya deseamos consumir; es, de alguna manera, la ansiedad reificada en el consumo. Los objetos de la técnica, entonces, se vuelven contra el hombre en forma de téc -- nicas represivas. Libertad e igualdad se asoman al tiempo como su -- puestos filosóficos que subyacen a la ideología publicitaria: "li -- bertad" del consumidor para escoger un artículo; "libertad" del -- productor para producirlo. ¿Quién puede aquí negar una genial coar -- tada de democracia pequeñoburguesa?. El hombre en la sociedad con -- temporánea cae pues preso entre las redes de la publicidad, que -- anudando sus tejidos en un lenguaje retórico de metáforas y metoni -- mias, crea una arquitectura espectacular de intercambio mitológico.

Ligado a la producción industrial, el objeto de consumo, asi -- mismo, refiere continuamente con éxito a las imágenes simbólicas --

del cuerpo humano; las virtudes que le son estrictamente propias al hombre, se adquieren ahora con facilidad en el mercado de las cosas. En él, decimos nuevamente del objeto, descubrimos un feliz sustituto de las pulsiones sexuales socialmente reprimidas. Su atractivo - está dado en el desbordamiento de lo prohibido, por eso, en la publicidad, el objeto mercantilizado se posesiona de un lugar dentro de la cultura del cuerpo, donde se sexualiza y asume cualidades erotizadas. El valor de las cosas, consecuentemente, se asegura en la relación que éstas guardan con la persona o alguna de sus partes: - aquella sonrisa enigmática ondulada por un nuevo color de lápiz labial; aquel biceps superdesarrollado junto a un desodorante en aerosol que no irrita; una piel hermosamente tostada y las vacaciones - decembrinas en un hotel costero de moda, o la figura ansiosa que -- respira tras un velo de noche a medio quitar.

En un mundo sobrado de indiferencias, finalmente para el objeto puesto en publicidad, somos alguien importante; nuestra presencia realmente le preocupa. En esta delicada apología de la propiedad -- privada, juego placebo y gratificador de lo implícito y lo velado, es la publicidad y el consumo, el constreñimiento ritual de una censura institucionalizada por un ajuste hedonista de libertades, entre un objeto-significante y un objeto-significado en el marco de su comercialización. En un régimen de represión al derecho, la publicidad y el consumo instituyen, por así decirlo, la libertad para ser reprimidos.

El automóvil:

La libertad de culto no impide la adoración de la máquina; hoy creemos en el automóvil y su existencia vive dentro de nosotros mismos. (94) La necesidad, el consumo y la publicidad, forman parte de esa trilogía que se paraliza sorprendentemente en el interior de su mundo mágico, haciéndolo el más privilegiado y fascinante entre los objetos contemporáneos. Todo un discurrir alegórico nos permite de-

tallar en él, muchas de las observaciones que hemos querido dejar en claro desde un principio, pues ejemplifica bastante bien un fenómeno de mistificación. Basta simplemente con mirarlo: gran Zeus de tuercas construido en nombre del narcisismo, tenemos aquí no solamente un distanciamiento entre el productor y aquello que produce, sino además uno sumamente importante entre el consumidor y aquello que es objeto de su consumo. Alejándose cada vez más de su función primaria de transporte, el automóvil refiere con mayor insistencia hacia una transferencia sublimada del objeto-signo. Es nivel mitológico por excelencia de un lenguaje de connotación sobre cuatro ruedas. Es la transmutación de la necesidad, en un placer que sale del habitat doméstico para pasearse por calles y carreteras. Determina un comportamiento económico de las ciudades en cuanto a su espacio: construcción de vías de circulación, estacionamientos, etc... Conformar todo un ambiente naturalizado de relaciones humanas, de hecho, es la suplantación parte por parte de nuestra anatomía esencial en un proceso de humanización de la técnica: el motor por el corazón como órgano maestro; los neumáticos por las extremidades en el movimiento; el volante por el cerebro en la conducción; los faros y la vista; el claxon y los sonidos articulados; el chasis y el esqueleto.

El automóvil es un objeto de transición en nuestras vidas; es el ir o venir de algún sitio reconocible y concreto, en la intermitencia casi metafísica de un momento indefinible, delegado y vacío, en espera del encuentro. La velocidad, por su parte, es la sublimación dinámica de un ritmo cotidiano que siempre parece en reposo. Es, la velocidad, síntoma de una operacionalización imaginaria de la sexualidad del hombre representada en el movimiento, señal aquí de potencia y virilidad; es, en cierto sentido, un situarse en la intimidad de la autosatisfacción desplazada, en la idolatría y suficiencia de un "yo" permutado. La velocidad, sin embargo, cede hoy en día preferencia de importancia a la personalidad del automóvil; su capacidad reproductora de simbolismos es ahora lo que cuenta. Debido a que la enorme capacidad de desplaza-

miento que alcanzan estos vehículos difícilmente puede ponerse a prueba en las ciudades modernas, congestionadas hasta el cuello y al borde del colapso, la marca y el modelo del automóvil cobran el interés de un laberinto de ensoñaciones que son sinónimo de jerarquía y prestigio social. No se es ciudadano de primera clase si no se tiene coche. Por otro lado, el estar a la moda en cuestión de automóviles, además de ser conciencia de tiempo en la vida del artefacto, que señala cuándo éste se encuentra ya espiritualmente -- muerto y en consecuencia debe ser cambiado, conforme a una política rotacional de consumo que activiza la producción y aumenta las ganancias, significa igualmente un valor de movilidad económica. -- ¿Cuántos en esta aventura por conquistar lo trágico cotidiano, no dudan acaso en desembolsar hasta el último de sus centavos con tal de comprarse un automóvil, así sea poniendo en subasta su futuro e hipotecando todos sus bienes?. Mejor célebre que olvidado, dirían, aunque fuere muerto de hambre. Claudicación heroica cometida por un cobarde en legítima defensa de su incomprensión. Contra el abstemio de sus propios impulsos, el automóvil es, entonces, confesión de aquello por lo que no fue.

Conversación silenciosa del alma decepcionada, el automóvil es, además, fuente deslumbrante para una masturbación psicológica de formas y colores. Si cubierto de sensualidad y erotismo no es suficiente para hacernos sentir felices, al menos sí lo será para causarnos la satisfacción de vernos envidiados por los demás. Nueva y diferente forma de vivir, el automóvil es, también, imagen triunfal de una muerte complaciente, elegía para la última de sus apropiaciones.

T E R C E R A P A R T E

TERCERA PARTE :

C O N C L U S I O N E S

La sencilla naturalidad con que el mito se expresa cotidianamente en la vida del hombre, nos llevaría a pensar, probablemente, en la necesidad de reflexionar sobre una biología de la conciencia. Se le descubre al mito en todos los ámbitos de la actividad humana, no existiendo prácticamente barrera alguna que se cierre a su esfera de proyección; de hecho, el que puedan ser compartidos ciertos mitos entre individuos que piensan en términos de lenguajes diferentes, confirma de paso la tesis de la traducibilidad de los mismos y la posibilidad de identificar experiencias similares del mundo. Culturalmente hablando, el mito debe considerarse dentro de un proceso de comunicación, además de fenómeno semiótico cargado de un sistema de significaciones. Es el gesticular de un inconsciente socializado que, en su diversidad, multiplica considerablemente una pluralidad de significados coexistentes en una polifonía que se corresponde. Sabemos a estas alturas, entre otras cosas, que el mito es dialéctica de lo retórico; historia intelectualmente virgen; arte de las afirmaciones por añadidura; naturalización de lo absurdo; sentido del sin sentido; ortodoxia tautológica de las explicaciones; dispersión de causalidades; valorización de la realidad, o bien, suma de impotencias y abandonos fraseoculturales en rectificación de lo incierto. El mito es lo real más la sociedad. Es la ambigüedad que se neutraliza en un grado cero; en una verdad a medias que causa fascinación y desencanto. Es la relatividad del lenguaje en la integración viciosa de los motivos con los remedios. Es, asimismo, una semantización de las estructuras sociales y el atrevimiento de lo irónico en los límites de las sensaciones desbordadas.

Para el mito, la nuestra es una sociedad que tiene hambre; - hambre de significaciones desmesuradas y apostoladas explicaciones en una moralidad que pasa casi inadvertida. La mayor de las - veces el mito, más que una ideología política es una política - ideológica de acción redentora que responde siempre a una intención. Objetivamente, el mito no es ni bueno ni malo, de lo contrario: ¿cómo establecer aquí una Etica de la Inmoralidad?; es la esencia de su alienación lo que ahora se juzga. Debemos enfrentarlo sin volvernos locos en una cacería de brujas. Buscar en él la ruptura de una génesis lingüística que nos conduzca hasta los orígenes de nuestro discurso. Buscar la resucitación del significante. Para desmitificar, hay que abstraer, desestructurar y reestructurar el lenguaje cotidiano. Provocarle una dulce y tranquila muerte. Si la inflexión mitológica de los hechos, para bien o para mal, es inherente al saber humano, será urgente para nosotros --- trasponerla con la argumentación de un nuevo conocimiento que la desnaturalice y agote la racionalidad en la que basa su demostración. Sin embargo y debido a que ninguna explicación mítica puede situarse más allá de un sistema semiológico, su recurrencia, por lo tanto, está destinada a su propia reproducción desmitificadora; el sentido contra y sobrenatural del mito seguirá siendo, por buen tiempo, una constante insidiosa en nuestras vidas.

No obstante proponemos en un principio que, después de la de formación semiológica de un primer lenguaje del cual surge el mito, se construya seguidamente una tercera cadena semiológica que, haciendo del signo mítico su significante, reinicie un proceso de significación. Nos acogemos, pues, a la labor del mitólogo que en esta operación desmitificadora, asume la iniciativa de un nuevo - sistema semiológico a partir de la significación del sistema que lo precede. En esta tarea de desemantización nuestro grito ha de ser: o todos mitólogos o todos poetas; de alguna manera, el poeta, al igual que el mitólogo, sin a veces plantearse lo crea un anti-- lenguaje que en su disociación formal y de encuentro con la esencia de los sentidos, pone al descubierto la estructura del mito.

Tendremos que ser artesanos de un estilo directo y transparente. - Creadores de una sintaxis instrumental que llevando a las palabras hasta su resonancia metálica, pase del preciosismo de las formas a la descripción exacta de sus contenidos. Nos revolveremos en la palabra, en lo dicho, teniendo a cuenta que no es tanto en lo que se dice sino en el cómo se dice, donde se descubrirán las motivaciones inconscientes de una expresión determinada, pero sabiendo, además, que es sobre todo en aquello que no se dice, donde se esconde el significado más profundo del pensamiento del hombre; quién mejor que la antropología lingüística para formular los datos que resultan del psicoanálisis?. El neologismo ha de ser igualmente de vital importancia en este desfase del lenguaje. Entonces decimos: rehacer el mundo y su lenguaje; el lenguaje del hombre productor. Una pedagogía política o una política de la cultura, hará - frente aquí al compromiso de la razón y el conocimiento.

Ya estamos próximos a lo último de este apunte y nos parecería estar apenas listos para comenzar. Hacer de una conclusión - el despegue de nuevas explicaciones, es ir a destiempo del contenido expuesto durante el trayecto de esta tesis. Esperar hasta el final de la misma para lanzar ciertas conjeturas desgasta, a su vez, cualquier supuesto establecido de interrogación, luego de haberse ya visto superado oportunamente con una respuesta. Por lo tanto, - no cayendo ni en lo uno ni en lo otro, este arranque académico tan abstracto y complejo, resigna el éxito de su largo itinerario a - que el lector, ante el desafío de una dimensión morfológica en un espacio mítico, logre transportarse inteligentemente a través de - la eventual desconfianza a una prosa informe, hasta llegar al punto de la sensibilidad indulgente de un vocabulario de la subversión, la antilógica y el buen sentido.

- FIN -

N O T A S

1. Jaspers, K. La filosofía, p.16
2. Idem., p.11
3. Idem., p.13
4. Idem., p.23
5. Schaff, A. Introducción a la semántica, p.135
6. Benveniste, E. Problemas de lingüística general, p.59
7. Urban, W.M. Lenguaje y realidad, p.192
8. Schaff, A. Introducción..., p.132
9. Urban, W.M. Ob.cit., p.191
10. Idem., p.217
11. Idem., p.213
12. Idem., p.203
13. Nicol, E. Metafísica de la expresión, p.142
14. Idem., p.227
15. Cassirer, E. Antropología filosófica, p.48
16. Schaff, A. Introducción..., p.150
17. Marx, C.y Engels, F. Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos.
18. Marx, K. Introducción general a la crítica de la economía política (1857), p.39

19. Idem., p.58
20. Kosík, K. Dialéctica de lo concreto, p.49
21. Prieto, D. Comunicación alternativa y uso de la semiótica en América Latina.
22. Mattelart, A. La comunicación masiva en el proceso de liberación, p.52
23. Berenson, B. Estética e historia de las artes visuales, pp.214 y 215
24. Guiraud, P. La semántica, p.34
25. Eco, U. y otros. Introducción al estructuralismo, pp.90 y 110
26. Freyer, H. Teoría de la época actual, p.145
27. Cassirer, E. Antropología..., p.113
28. Eliade, M. Lo sagrado y lo profano.
29. Diel, P. Psicoanálisis de la divinidad, p.27
30. Lévi-Strauss, C. Antropología estructural.
31. Cassirer, E. Antropología..., capítulo X.
32. Bergson, H. Obras escogidas, p.331
33. Eliade, M. Mito y realidad.
34. Freud, S. Totem y tabú.
35. Baudrillard, J. El sistema de los objetos.
36. Dorflies, G. Nuevos ritos, nuevos mitos; primera parte, capítulo IV: "Tradición y metamorfosis".
37. Idem., p.74
38. Propp, V. Las raíces históricas del cuento.
39. Sapir, E. El lenguaje, p.14
40. Schaff, A. Introducción..., p.318
41. Schaff, A. Lenguaje y conocimiento.
42. Urban, W.M. Ob.cit., pp.279 y ss.

43. Idem., p.307
44. Schaff, A. Lenguaje..., sobre todo el "Análisis del problema" que el autor trata en la tercera parte de su libro.
45. Barthes, R. Elementos de semiología.
46. Rossi-Landi, F. El lenguaje como trabajo y como comercio.
47. Benveniste, E. Ob.cit., p.74
48. Schaff, A. Lenguaje..., la cuestión referente al lenguaje y pensamiento.
49. Idem., p.226
50. Schaff, A. Introducción..., p.333
51. Rossi-Landi, F. Ob.cit.
52. Idem., p.58
53. Badura, B. Sociología de la comunicación, capítulo 4.
54. Eco, U. y otros. Ob.cit., véase: "La vida social como un sistema de signos".
55. Benveniste, E. Ob.cit., el capítulo sobre las "Transformaciones de la lingüística".
56. Lefebvre, H. Hacia el cibernántropo, capítulo 11: "El contrasistema".
57. Barthes, R. Elementos..., p.19
58. Idem., p.21
59. Idem., pp.37 y ss.
60. Benveniste, E. Ob.cit., pp.51 y 52
61. Idem., p.52
62. Eco, U. y otros. Ob.cit., p.26
63. Benveniste, E. Ob.cit., capítulo X: "Los niveles del análisis lingüístico".
64. Barthes, R. Elementos..., p.85

65. Idem., pp.89 y ss.
66. Idem., p.94
67. Barthes, R. Mitologías.
68. Idem., pp.208 y ss.
69. Idem., pp.209 y 210
70. Idem. p.218
71. Idem. p.229
72. Baudrillard, J. La génesis ideológica de las necesidades.
73. Cerroni, U. Técnica y libertad, principalmente el capítulo 10: "Trabajo y pensamiento".
74. Dorfles, G. Ob.cit., el capítulo 1 de la primera parte: "Intencionalidad y mitopoyesis de las técnicas actuales".
75. Marcuse, H. La sociedad industrial y el marxismo, p.35
76. Marcuse, H. El hombre unidimensional, capítulo 6: "Del pensamiento negativo al positivo: La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación".
77. Idem., pp.62 y 63
78. Dorfles, G. Ob.cit., p.49
79. Kosík, K. Ob.cit., p.92
80. Lefebvre, H. La vida cotidiana en el mundo moderno, p.79
81. Lefebvre, H. Hacia..., p.36
82. Fromm, E. Psicoanálisis de la sociedad contemporánea, p.115
83. Lefebvre, H. La vida..., pp.151 y 152
84. Zea, L. Latinoamérica. Tercer Mundo.
85. Idem., p.17
86. Guía del Tercer Mundo 1979, p.376
87. Institute for Food and Development Policy. El hambre en el mundo. Diez mitos. Se recomienda especialmente la lectura de los

mitos 1, 2, 3, 7, 9 y 10.

88. Nueva Política. La guerra y la paz, principalmente el conjunto de ensayos reunidos bajo el título de: "Armamentismo y economía".
89. "Partisans". Deporte, cultura y represión.
90. Idem., p.55
91. Heyerdahl, T. "¿Cuán vulnerable es el océano?", en: ¿Quién -- defiende la Tierra?.
92. Baudrillard, J. La génesis...
93. Berger, J. Ways of seeing, el ensayo número 7.
94. Baudrillard, J. El sistema..., el anexo: "El mundo doméstico y el automóvil".

B I B L I O G R A F I A

1. AUZIAS, Jean-Marie. El estructuralismo. Madrid. Alianza Edit. 1969.
2. BADURA, Bernhard. Sociología de la comunicación. Barcelona. - Edit. Ariel. 1979.
3. BARTHES, Roland. Crítica y verdad. México. Edit. Siglo XXI. - 1978.
4. BARTHES, Roland. Elementos de semiología. Madrid. Edit. Alberto Corazón. 1971.
5. BARTHES, Roland. Mitologías. México. Edit. Siglo XXI. 1980.
6. BAUDRILLARD, Jean. Crítica de la economía política del signo. México. Edit. Siglo XXI. 1979.
7. BAUDRILLARD, Jean. El sistema de los objetos. Buenos Aires. - Edit. Siglo XXI. 1979.
8. BAUDRILLARD, Jean. La génesis ideológica de las necesidades. Barcelona. Edit. Anagrama. 1976.
9. BENVENISTE, Emile. Problemas de lingüística general. México. Edit. Siglo XXI. 1976.
10. BERENSON, Bernard. Estética e historia en las artes visuales. México. Edit. Fondo de Cultura Económica. 1956.

11. BERGER, John. Ways of seeing. London. BBC and Penguin Books. 1978.
12. BERGSON, Henri. Obras escogidas. México. Edit. Aguilar. 1959.
13. CASSIRER, Ernst. Antropología filsofíca. México. Edit. Fondo de Cultura Económica. 1979.
14. CASSIRER, Ernst. El mito del estado. México. Edit. Fondo de Cultura Económica. 1972.
15. CASSIRER, Ernst. Mito y lenguaje. Buenos Aires. Edit. Nueva - Visión. 1973.
16. CASTILLA DEL PINO, Carlos. La incomunicación. Barcelona. Edit. Península. 1979.
17. CERRONI, Umberto. Técnica y libertad. Barcelona. Edit. Fontanella. 1973.
18. COMUNICACION Y CULTURA. El imperialismo cultural. México. Edit. Nueva Imagen. No.6. Revista-libro. 1979.
19. COOPER, David. El lenguaje de la locura. Barcelona. Edit. Ariel. 1979.
20. DIEL, Paul. Psicoanálisis de la divinidad. México. Edit. Fondo de Cultura Económica. 1974.
21. DORFLES, Gillo. Nuevos ritos, nuevos mitos. Barcelona. Edit. Lumen. 1969.
22. ECO, Umberto. Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas. Barcelona. Edit. Lumen. 1975.
23. ECO, Umberto y otros. Introducción al estructuralismo. Madrid. Edit. Alianza. 1976.
24. ELIADE, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Barcelona. Edit. Guadarrama. 1979.

25. ELIADE, Mircea. Mito y realidad. Madrid. Edit. Guadarrama. 1978.
26. FREIRE, Paulo. ¿Extensión o comunicación?. México. Edit. Siglo XXI. 1979.
27. FREIRE, Paulo. Pedagogía del oprimido. México. Edit. Siglo XXI. 1979.
28. FREUD, Sigmund. Totem y tabú. Madrid. Edit. Alianza. 1977.
29. FREYER, Hans. Teoría de la época actual. México. Edit. Fondo de Cultura Económica. 1958.
30. FROMM, Erich. Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. México. Edit. Fondo de Cultura Económica. 1976.
31. GONZALEZ, Arturo. La vida cotidiana. México. Deslinde. No.82 UNAM. 1976.
32. GUIRAUD, Pierre. La semántica. México. Edit. Fondo de Cultura Económica. 1960.
33. GUTIERREZ, Francisco. El lenguaje total. Buenos Aires. Edit. - Humanitas. 1976.
34. HEYERDAHL, Thor. "¿Cuán vulnerable es el océano?", en: ¿Quién defiende la Tierra?. México. Edit. Fondo de Cultura Económica. 1975.
35. INSTITUTE FOR FOOD AND DEVELOPMENT POLICY. El hambre en el mundo. Diez mitos. Editado por el Comité Promotor de Investigaciones para el Desarrollo Rural (COPIDER). México.
36. JASPERS, Karl. La filosofía. México. Edit. Fondo de Cultura Económica. 1957.
37. KIRK, G.S. El mito: su significado y funciones en las distintas culturas. Barcelona. Edit. Barral. 1973.

38. KOSIK, Karel. Dialéctica de lo concreto. México. Edit. Grijalbo. 1981.
39. LEFEBVRE, Henri. Hacia el cibernántropo. Barcelona. Edit. Gedisa. 1980.
40. LEFEBVRE, Henri. La vida cotidiana en el mundo moderno. Madrid. Edit. Alianza. 1972.
41. LEVI-STRAUSS, Claude. Antropología estructural. México. Edit. -- Siglo XXI. 1979.
42. LEVI-STRAUSS, Claude. El totemismo en la actualidad. México. -- Edit. Fondo de Cultura Económica. 1965.
43. MARCUSE, Herbert. El hombre unidimensional. Barcelona. Edit. -- Seix Barral. 1972.
44. MARCUSE, Herbert. La sociedad industrial y el marxismo. Buenos Aires. Edit. Quintaria. 1969.
45. MARCUSE, Herbert. Un ensayo sobre la liberación. México. Edit. Joaquín Mortiz. 1975.
46. MARX, Carlos. Miseria de la filosofía. México. Edit. Cultura -- Popular. 1978.
47. MARX, C. y ENGELS, F. Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos. México. Edit. Grijalbo. 1970.
48. MARX, Karl. Introducción general a la crítica de la economía -- política (1857). México. Edit. Pasado y Presente. 1977.
49. MATTELART, Armand. La comunicación masiva en el proceso de liberación. México. Edit. Siglo XXI. 1978.
50. NICOL, Eduardo. Metafísica de la expresión. México. Edit. Fondo de Cultura Económica. 1974.

51. NUEVA POLITICA. La guerra y la paz. México. Vol.11 Núms.5-6. -
Revista-libro. Abril-septiembre. 1977.
52. PAOLI, J.A. Comunicación. México. Edit. Edicol. 1977.
53. "PARTISANS". Deporte, cultura y represión. Barcelona. Edit. - -
Gustavo Gili. 1978.
54. FERROUX, Francois. La creación colectiva en la economía de nues-
tro tiempo. México. Suplementos 111/10 UNAM. 1971.
55. PLATON. Diálogos. México. Universidad Nacional de México. 1921.
56. PRIETO, Daniel. Comunicación alternativa y uso de la semiótica
en América Latina. México. UAM-A. 1979.
57. PRIETO, Daniel. Vida cotidiana, diseño y comunicación. México.
UAM-A. 1977.
58. PROPP, Vladimir. Las raíces históricas del cuento. España. Edit.
Fundamentos. 1974.
59. ROSSI-LANDI, F. El lenguaje como trabajo y como comercio. Bue--
nos Aires. Edit. Rodolfo Alonso. 1975.
60. RUSSELL, Bertrand. La perspectiva científica. Barcelona. Edit.
Ariel. 1975.
61. SAPIR, Edward. El lenguaje. México. Edit. Fondo de Cultura Eco-
nómica. 1954.
62. SAUVY, Alfred. Los mitos de nuestro tiempo. Barcelona. Edit. La
bor. 1969.
63. SCHAFF, Adam. Introducción a la semántica. México. Edit. Fondo
de Cultura Económica. 1974.
64. SCHAFF, Adam. Lenguaje y conocimiento. México. Edit. Grijalbo.
1975.

65. SCHILLER, Herbert. Communication and cultural domination. New York. Sharpe, Inc. 1976.
66. URBAN, W.M. Lenguaje y realidad. México. Edit. Fondo de Cultura Económica. 1979.
67. WIENER, Norbert. Dios y Golem S.A. México. Edit. Siglo XXI. - 1975.
68. ZAMBRANO, María. El hombre y lo divino. México. Edit. Fondo de Cultura Económica. 1955.
69. ZEA, Leopoldo. Latinoamérica. Tercer Mundo. México. Edit. Ex-temporáneos. 1977.
70. GUIA DEL TERCER MUNDO 1979. Suplemento anual de Cuadernos del Tercer Mundo. México. Editado por Periodistas del Tercer Mundo, A.C.

A L G O M A S . . .

No es que el asunto no haya sido todavía o estuviera apenas por hacerse, lejos de eso, estas últimas líneas obedecen a un oportuno reclamo por sumar a las conclusiones de la tesis, algunas advertencias finales que llevadas al archivo - universitario y ante la experiencia de su posible lectura, recomienden una breve exposición de motivos que se anticipe a una valorización injusta de los contenidos examinados.

Partiremos de que se trata de mi propia decisión sobre un tema demasiado poco estudiado y que en su indefinición - racional, postula una inmensa riqueza de imágenes y atributos que no deberían perderse en la generalizada ansiedad de las investigaciones actuales, apuradas siempre por resultados "estrictamente científicos". Es éste un desafío a la -- gran muralla que representa la metodología tradicional y -- que en no pocas ocasiones adolece más un problema de sentimiento que de método. Es un juego de espacios entre palabra y silencio; entre concepto y abstracción, entre hombre y so- ciedad.

Somos todos sujetos de la contradicción y en la contra- dicción. Seres perdidos en el artificio verbal de nuestra - expresión cotidiana. Por eso, el presente trabajo no confie

sa un balance clásico entre pregunta y respuesta, sino el -- desgarramiento de la cultura, comprobado desde un lenguaje - que se desmonta de la forma convencional de presentación hacia la búsqueda de una multiplicidad de estilos. Por eso, -- también, todo ha quedado al propio entusiasmo por acercarme a una imaginación un tanto transversal de los hechos, que renuncie a la inútil propuesta de formular una teoría sobre la teoría, para pretender mejor dedicar esfuerzos al "desorden" sistemático del pensamiento creador (los riesgos sin duda -- aparecen y habrán de tomarse a cuenta). No es hacer tampoco crítica de la crítica ni evidencia de lo no verificable por demostración. Quizá un tanto apasionadamente, por qué no, esta explicación del objeto y del saber no haya querido asimismo nada diferente que describir con la legitimación del conocimiento, la naturaleza histórica y humana de la verdad, a -- saberse: La única verdad absoluta existente sobre la Tierra, es aquella que niega las verdades absolutas. Y, después de -- esto, acaso algo más que esperar?

Aprovecho para agradecer igualmente, el voto de confianza que me otorgaron los profesores y amigos: Rafael Serrano Partida; Angel Sáiz Sáez; Rubén Ortiz Frutis; Eduardo Avila Mendoza y, muy especialmente, al Lic. José Ignacio Acéves -- Jiménez, Director de esta tesis, por sus inteligentes observaciones pero, sobre todo, por su comprensión.

L.R.A.