



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE PSICOLOGIA

EL PAPEL DE LA NARRATIVA EN LA CONSTRUCCION SOCIAL DE SIGNIFICADOS

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE :
LICENCIADO EN PSICOLOGIA
P R E S E N T A :
FERNANDO GUZMAN MORALES

DIRECTOR DE TESIS: DR. ADRIAN MEDINA LIBERTY
ASESOR DE TESIS: MTRO. FRANCISCO PEREZ COTA

MEXICO D.F. 2002.

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO.



EXAMENES PROFESIONALES
FAC. PSICOLOGIA.



Facultad
de Psicología



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.

RECONOCIMIENTOS

Quiero agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México, a quien debo de su inmensa sabiduría mi formación espiritual y el conocimiento para entender el mundo.

A la Facultad de Psicología que me enseñó un camino para acercarme hacia los demás.

A mi director de tesis Dr. Adrián Medina por su invaluable comentarios.

A mi asesor Mtro. Francisco Pérez Cota, mi agradecimiento por sus ideas y la claridad de sus argumentos.

A mis sinodales Dra. Emily Ito, Dr. Pablo Fernández y Mtra. María de la Luz Javiedes agradezco sus valiosas aportaciones

A mis padres, *Sofía y Arnulfo*, por su cariño y valioso apoyo en estos ya más de 30 años. Por su amor y su larga espera.

A *Javier*, mi hermano, que caminamos juntos.

A mis hermanas *Sofía, Marisela, Marisol y Paty* que estuvieron cerca de mí. También a *Elia, Esperanza, Víctor, Elizabeth, Daniel y Yakelín*, a todas y todos ellos, hermanos y hermanas por igual, con afecto.

A *Patricia*, por tantas tardes y alegrías, por el amor a los libros.

A un recuerdo vivo... a *Lety*.

Para aquellos que, de lejos, de cerca, me ayudaron a realizar este trabajo con palabras, con noches, con besos, con ideas, con silencio, con esperanza o con desesperanza, o con nada de esto, pero que me hicieron sentir que todavía estaban allí. Para aquellos que me hacen proseguir y mantener la fe y la creencia en el futuro —es decir, en algo mejor— y en uno mismo, mi gratitud.

Lo que ilumina el mundo y lo hace soportable es el sentimiento habitual de los lazos que nos ligan a él; y más particularmente de lo que nos une a los otros seres. Las relaciones con los demás siempre nos ayudan a proseguir porque suponen siempre desarrollos, un porvenir; y también porque vivimos como si nuestra única tarea fuese precisamente tener relaciones con los seres. Pero cuando cobramos conciencia de que no es nuestra única tarea, sobre todo cuando comprendemos que sólo nuestra voluntad mantiene a esos seres, unidos a nosotros —dejen de escribir o de hablar, aislense y verán como se desvanecen a su alrededor—, cuando vemos que la mayoría está de espaldas (no por malicia sino por indiferencia) y que el resto conserva siempre la posibilidad de interesarse en otra cosa, cuando imaginamos así todo lo que hay de contingente, de juego de las circunstancias, en lo que se lama una amor o una amistad, entonces el mundo vuelve a su noche y nosotros a ese frío enorme de donde nos había sacado por un momento la temura humana.

ALBERT CAMUS, *Carnets*. 2

[...] —Sí, y armarse una tranquilidad precaria con materiales casi siempre prefabricados. El arte, por ejemplo, o los viajes... Lo bueno es que aun con eso puede alcanzarse una felicidad extraordinaria, una especie de falsa instalación definitiva en la existencia, que satisface y contenta a muchas gentes fuera de lo común. Pero yo... No sé, es cosa de estos últimos años. Me siento menos contento cuando estoy contento, empieza a dolerme un poco la alegría, y Dios sabe si soy capaz de alegría.

JULIO CORTAZAR, *Los premios*

"Según avanzo por esta vida, día tras día, me voy convirtiendo cada vez más en un niño pasmado; no puedo acostumbrarme a este mundo, a la procreación, a la herencia, a la vista, al oído; las cosas más corrientes me son fuente de azoro. La regulada, desmochada y cortés superficie de la vida y sus desenfundados, obscenos y orgiásticos —o menádicos— cimientos, forman un espectáculo con el que ninguna costumbre logra reconciliarme".

R. L. STEVENSON

INDICE

INTRODUCCION	1
---------------------------	---

CAPITULO 1

PANORAMA GENERAL: EL ESTADO DE LA CULTURA Y LA COMUNICACION

1.1	La sociedad: una mirada, un diagnóstico.....	5
1.2	La cultura y los intercambios sociales	9
1.3	El individualismo acrecentado	11
1.4	Espacios: lo público, lo privado, formas y movimientos	13
1.4.1	Su historia y su significación	15
1.5	El consenso, la negociación y la recreación de significados	22
1.6	El significado desvirtuado	26

CAPITULO 2

CONSTRUCCION DE SIGNIFICADOS

2.1	Una caracterización de la comunicación	31
2.2	De cómo se gesta la interacción simbólica	38
2.3	El lenguaje.....	45
2.4	El simbolo y la metáfora.....	52
2.5	El signo y sus sinsentidos.....	61

CAPITULO 3

LA NARRATIVA Y LA RECUPERACION DE LA COMUNICACION

3.1	Del lenguaje a la narración.....	64
3.2	La narración y/o la opción literaria	69
3.3	Narración — Lectura — Narración.....	73
3.4	La narración en el tiempo	75
3.5	Contar y crear	78
3.6	La lectura recreada: historia(s), conductas y espacios	79
3.7	La palabra, aproximación fenomenológica	86
3.8	La lectura y la creación de significados en la vida cotidiana	89
3.9	La lectura y la oportunidad de narrar (compartir)	94
3.10	La narración como experiencia significativa	97
	CONCLUSIONES	100
	CODA: En torno al poder simbólico.....	104
	BIBLIOGRAFIA.....	113

INTRODUCCION

El presente trabajo es un esfuerzo decidido de proponer una vía de investigación y de análisis que consiste, mediante la unidad de argumentos, temas, conceptos, teorías e ideas, en propugnar por mecanismos que permitan fortalecer el proceso comunicativo interpersonal en las actuales condiciones en que se desarrolla, es decir, en un sistema de relaciones sociales bajo un régimen de vida urbano y medios de comunicación altamente instrumentalizados.

El trabajo tiene el propósito de analizar e intentar responder interrogantes relativas al proceso comunicativo social. Más específicamente, el papel que juega la narración en contextos comunicativos intersubjetivos y la función creadora que desarrolla en la generación de significados y en la recreación simbólica de la cultura cotidiana.

Se asume que la narración funciona como un instrumento del lenguaje, como un puente de comunicación vivo capaz de resolver factiblemente problemas de comunicación surgidos por la instrumentalización y la mecanización de los canales comunicativos (instrumentalización en el sentido de la creciente tecnificación en el uso de medios y canales, y mecanización cuando el lenguaje y los usos lingüísticos de que disponemos para comunicarnos se toman en sumo ideologizados, en el sentido dado por Fernández (1994), es decir, de una gradual destrucción de la comunicación por el hecho de hacerse incomunicable) y así restablecer y en su caso seguir manteniendo los vínculos sociales y los lazos afectivos de la sociedad.

Se busca destacar la importancia del lenguaje como el sistema simbólico más importante en las construcciones comunicativas y en el desarrollo de las experiencias humanas.

Ante el diagnóstico de las sociedades capitalistas altamente tecnologizadas, cuyos síntomas más graves son las distancias humanas, nace la necesidad de echar mano de mecanismos que coadyuven al mantenimiento y fortalecimiento de la vida pública; sugerir y proponer vías de acercamiento y contacto humano, es una tarea fundamental para la cultura cotidiana.

La actividad narrativa se instala como un medio, un puente, donde se lleven posibilidades de comunicar y compartir; como objeto de intercambio social que le dé sentido a la comunicación.

Con base en estas ideas, el documento se integró de la siguiente manera:

El capítulo 1, quiere mostrar la situación prevaleciente de la comunicación humana bajo un sistema que es característico de sociedades occidentales industrializadas, organizadas sobre este tipo de relaciones sociales. Se ilustra un sistema de relaciones de comunicación humana que dificulta la calidad de vida, en el sentido de las experiencias cotidianas significativas, y en cambio, nos estamos asomando a una cierta clase de petrificación de la vida pública cotidiana: el aislamiento y el alejamiento del individuo, de su semejante, la privatización de la vida pública, al endurecimiento de los valores y a una relajada distensión del individualismo. La memoria colectiva, la comunicación humana directa, la cultura cotidiana, van perdiendo terreno ante el embate de una modernidad alienante, destructiva de sentido.

Trataré de ilustrar brevemente en estos apartados, cómo estos mecanismos sociales (estructuras y procesos) van generando y estableciendo nuevos órdenes y relaciones sociales entre los individuos, la cultura y las instituciones, con el fin de explicar, de manera general, el sustrato que da origen al nuevo estado de cosas o de relaciones sociales dadas en el proceso comunicativo humano. Así, este panorama quiere configurar o aclarar el recorrido que se ha de dar en los temas, argumentos y capítulos a tratarse más adelante.

El capítulo 2 tiene el propósito de señalar algunos mecanismos implicados en el proceso comunicativo y en la organización de la experiencia social. Se indican conceptos como el signo, el símbolo y la metáfora, la importancia del significado y el lenguaje en la transmisión de nuestras experiencias y más específicamente, de nuestras experiencias del mundo. Su conformación y constitución en modos narrativos se explicarán más ampliamente en el capítulo 3.

Básicamente, este capítulo se centra en las actividades simbólicas empleadas por los seres humanos para construir y dar sentido no sólo al mundo, sino también a ellos mismos, dando énfasis al papel que tiene el significado y a los procesos mediante los cuales se crean y se negocian éstos dentro de una comunidad.

A través de una conceptualización teórica de procesos relacionales intersubjetivos y de intercambio simbólico de significados, se intentará arrojar una luz que permita aclarar y destacar la importancia de estos argumentos como fundamento que precede y prepara el camino hacia formas más elaboradas del discurso narrativo.

El último capítulo —que constituye un punto de vista y el argumento principal de este trabajo— va a mostrar cómo es posible, mediante la narración, restablecer y seguir manteniendo viva una forma de comunicación que se ha venido deteriorando con la creciente instrumentalización de los medios y la paulatina privatización de la comunicación social significativa. Al inicio del siglo y del milenio, las prácticas sociales nacidas del tejido de relaciones sociales se mueven hacia espacios de acción más reducidos, la familia se retrae más todavía hasta individualizarse y partirse. La vida pública tiende a disolverse y los individuos tienden a escindirse: la comunicación se llena de instrumentos para comunicarse más eficientemente pero no mejor ni más de cerca, ni con más sonrisas, ni gestos, ni palabras que se sientan tan íntimas o afectivas. De continuar con esta tendencia, propia de sociedades capitalistas, de ritmos acelerados, de estilos de vida mecanizados y condicionados por los intereses mercantilistas, pronto tendremos que empezar a hablar de los nuevos objetos que nos hacen menos complicada la vida y nos ahorran todo esfuerzo. Quizá ya no estemos tan lejos de eso y ya empezamos a hablar no acerca de nuestras experiencias, sino de los objetos con los que somos afines, con los que nos hemos fusionado e identificado en ellos. Es decir, que los objetos ya desensualizados o desprovistos de afectos (ya que la pretensión de tenerlos y consumirlos, los banaliza) y convertidos en ellos, hablarán por nosotros y por ellos seremos. ¿De qué estaremos hablando, de nuestra existencia en el mundo, de la vida misma, de las experiencias en el vacío; o no habrá nada que contar, o de cualquier cosa con la que no quisimos decir nada?

¿Qué hacer para recuperar formas de socialización que construyan nuevas relaciones sustentadas en la convivencia, en los mundos comunes por donde las utopías empezaron a engendrar esperanza pero sobre todo cohesión, sentimiento de pertenencia, espacios de creación, que hacían pensar y sentir, que valía la pena estar en un mundo en donde sentirse vivo?

Con todo esto, es obligación y tarea nuestra fundar formas de comunicación humana donde se construyan conjuntamente una nueva red de relaciones y significados en la cual se compartan necesidades e intereses; la dimensión simbólica de la realidad, que está necesariamente relacionada con el lenguaje y la cultura, tiene que —o tenemos que— encaminarla a beneficiar y enlazar la comunicación humana significativa, recuperar el poder que el lenguaje y la mediación simbólica en los intercambios comunicativos juega para estrechar lazos sociales. Sabemos que la utilización y la construcción de significados conectan al hombre con la cultura, en virtud de esta participación, el

significado se hace público y compartido; conceptos, discursos que se comparten sirven para negociar las diferencias de significados e interpretación. Los significados negociados, según los antropólogos sociales, son esenciales para la conducta de una cultura y su viabilidad, y son posibles gracias al aparato narrativo de que disponemos para hacer frente simultáneamente a la canonicidad y la excepcionalidad. Esto es posible por las formas que tiene la narración que hunde sus raíces en nuestra herencia ancestral de relatar historias. Las narraciones modernistas, han adoptado un giro interior destronando al narrador omnisciente que conocía, por un lado, el mundo "tal y como era" y, por otro, cómo lo interpretaban sus protagonistas. Al prescindir de él (Bruner, 1990), la novela moderna ha agudizado la sensibilidad contemporánea hacia el conflicto inherente a dos personas que intentan conocer el mundo exterior desde perspectivas distintas; el problema que mueve la narración literaria se ha hecho, por así decir, más epistémico, se ha visto más atrapado en el choque de significados. Esto quiere decir, que con todas las características de las formas narrativas, las experiencias narrativas y/o de lectura, involucran al lector a la vivencia y a las experiencias estéticas y emocionales, a participar de mundos alternativos, de nuevas realidades, que por su carácter de excepcionalidad o fantasía, o por sus infinitas posibilidades intrínsecas de contar la realidad (desde la perspectiva que la quiera uno mirar) crean en el lector una profunda necesidad de compartirse.

CAPITULO 1

PANORAMA GENERAL: EL ESTADO DE LA CULTURA Y LA COMUNICACION

[...] Eubolo cuenta que Diógenes envejeció y murió en casa de Jeniades y que los hijos de éste, sus discípulos, lo enterraron. Pero antes de morir le preguntaron cómo debían enterrarlo. "Boca abajo", dijo, "porque andando el tiempo todas las cosas estarán al revés".

La sabiduría de Diógenes

1.1 La Sociedad, una mirada, un diagnóstico

Si no fuera porque los problemas de comunicación humana en casi todos los niveles de la vida social son tan patentes en nuestras sociedades actuales, y sobre todo porque las relaciones humanas interpersonales están tan desprovistas de eso que los psicólogos sociales llamamos el intercambio social significativo, quizá podría estar conformando simplemente lo que sucede a niveles cognoscitivos o procesuales cuando uno se comunica desde el punto de vista emisor-canal-receptor.

Y es que lo que sucede en ese espacio de la comunicación —los gestos, los contactos, la conversación, la ira, las risas, etcétera—, es que parece que ahora no se comunica, se informa —Fernández (1999) diría que la gente, hoy en día, es más analfabeta y menos comunicativa—, de modo que la mediación es instrumental, por eso de que los medios de comunicación propician la disolución de los lazos sociales puesto que es de una naturaleza transaccional y principalmente de carácter instrumental o estratégico y porque es más vistosa: el apantallamiento, las experiencias mediadas, la realidad virtual en sustitución de las experiencias físicas (vivenciales); la predominancia del *homo videns* por sobre el *homo ludens*, la comunicación por la información, la multivocidad por la univocidad de los símbolos, la flexibilidad por

la rigidez de los significados; la palabra, destronada por la imagen (por consiguiente, el animal simbólico devenido ahora en animal vidente; por ende, la comodidad —descomprometida— del televisor en lugar de la exigencia del texto). Imágenes, no conceptos; la descripción del mundo, no la interpretación y el entendimiento de ese mundo; el control y la medición de la naturaleza (el mundo), no la pertenencia y la comprensión de la naturaleza.

Para Piccini (1993), existe una nueva manera de concebir las relaciones sociales, la esfera pública y la vida cotidiana. Del centralismo urbano al centralismo familiar, la unidad de referencia que permite la articulación con el mundo en una latitud de máxima economía de esfuerzos: la imagen de lo otro sustituye la realidad de las acciones en los territorios y con los personajes reales. Esa es la nueva realidad pensada para hacer más productivo el tiempo y el espacio más rentable, los individuos más consumidores y los encuentros humanos más útiles. En efecto, a medida que las ciudades se van sobrepopulando y las tecnologías comunicativas se vuelven más sofisticadas, emerge, lo que se podría denominar, la aparición de sociedades fragmentarias, donde la dispersión del espacio público se convierte en hecho cotidiano y, sobre todo, realidad política. Este hecho evidentemente, trae consigo problemas de descomposición en el tejido social. Piccini da cuenta de las consecuencias que se viven y se perciben en este entorno, el cual aborda desde la perspectiva de la comunicación en las grandes ciudades en la que una socialidad precaria, puesta a prueba todos los días, por un poder centralizado y densas migraciones interiores y exteriores, amenaza, o pone en <<situación de alarma>>, diría Goffman (citado por Piccini, 1993 p. XIX) las certidumbres y rutinas elementales de la vida cotidiana. Que es decir, también, “los márgenes de estabilidad y de sentido que los grupos sociales pueden experimentar como marco de referencia y de identidad para la creación de nuevas posibilidades de participación e inscripción comunitaria” (Piccini, 1993, p. XIX). Quizá exista quien conciba que esta manifestación de singularidades pueda ser un signo de la riqueza de la sociedad civil pero, ésta, quizá, es una sospechosa manera de concebir los nuevos estilos de contacto, con sus semejantes y con el espacio público; lo que muestra más bien es una nueva forma de desarraigo y una lenta desarticulación del espacio público social destinado a los encuentros. Según Piccini el ochenta por ciento de la población de la ciudad de México no participa de los circuitos de cultura superior —y acaso menor—

ni de los circuitos locales que en las colonias representan la perduración de formas tradicionales de culturas populares. Pero la totalidad de los segmentos sociales viven pendientes, en mayor o menor medida, de los circuitos electrónicos de las culturales audiovisuales. La vida urbana se reduce al mínimo posible, y sólo se relaciona con las obligaciones laborales —qué mayor comodidad que la vida doméstica y de la intimidad de los encuentros familiares—, es el dominio de lo privado. Sólo un segmento minoritario, a decir de Piccini, declara vivir experiencias fuera del dominio doméstico y vincularse a redes urbanas de socialidad. Cada uno de los equipamientos —la fábrica y la escuela, los parques, los museos y los teatros, los ejes viales, los bancos, los hospitales o los centros comerciales — por citar algunos—, van definiendo, señala este autor, una fisonomía urbana y un modo de habitar la ciudad. Todos ellos tienden, en primer lugar, a producir integración pero, a la vez, representan una distribución del territorio, particiones, subdivisiones en el cuerpo social, reorganización del espacio y el tiempo. Masas de población son distribuidas en un determinado espacio social. Aquellas designaciones de vida pública, vida privada, vida íntima, vida colectiva, familia/sociedad civil/estado, tiempo libre, tiempo de trabajo, sin contar otras categorías donde se encasillan a sanos y enfermos, a desempleados y a asalariados, a consumidores o productores, normales y locos, enfermos y sanos, cultos e iletrados. Todas estas designaciones aluden a una manera de clasificar y encasillar los flujos poblacionales a partir de su adscripción a determinados equipamientos colectivos, que recluyen a los ciudadanos en ciertos espacios y les atribuyen, en su momento, un rol específico. Aquí también entran los equipamientos audiovisuales que desde el poder representan otra vía para la distribución de masas de población en espacios localizados y bajo control; la ciudad está en la casa, el mundo es visto desde el ámbito familiar y, en este sentido lo que tiende a provocar es un afianzamiento de sociedades ópticas y, como dice Piccini, (y lo he señalado y se seguirá enfatizando, como el hecho a poner más atención) la aparición de nuevos vínculos sociales a distancia.

De ahí pues, el énfasis puesto en la comunicación humana, que surge de la preocupación encontrada, de cómo, las sociedades modernas actuales y su ritmo e idea de progreso y modernidad, van aislando al individuo de los otros, de sí mismo (la escisión de la personalidad, el yo dividido) y de todo el tejido de relaciones sociales o públicas en que una sociedad logra caminar y realizarse como tal. Si hablamos de problemas de comunicación como una condición intrínseca, no lo hacemos como una propiedad

inherente a un cierto estado de relaciones sociales comunicativas común a toda cultura o sociedad sino de condiciones creadas por un sistema de relaciones que suprime crecientemente la más elemental forma de comunicación, que es el más básico contacto humano en que se fundan las socialidades cotidianas, la vida pública y privada, los espacios de discusión y diálogo, donde la cultura cotidiana se reproduce, y donde se entretienen y dinamizan las relaciones de intercambio social significativo. Estamos ante un sistema de medios de comunicación virtuales con otras vías, con nuevas rutas de acceso más rápidas, más vistosas, pero más carentes de sentido. Quizá no sean tan artificiales los medios, pero lo que sí se pone en duda, es la calidad y los contenidos de los intercambios sociales. La nueva atmósfera enrarecida que se interpone entre el emisor y el receptor, va a ser llenada ahora de barreras, distancias, silencios, de ello, consecuentemente surgirá una nueva comunicación funcional, automatizada, lejana y enmascarada. Que trae por añadidura un nuevo tipo de personalidad "congelada" que te obliga, en palabras de Berman (1981), a una conducta predecible y a una vida programada de locura institucionalizada.

Estas nuevas formas de comunicación que se han venido consolidando cada vez más en este nuevo siglo y milenio, usadas para fines prácticos y utilitarios, estrictamente despersonalizadas, difuminan el sentido y la significación del lenguaje y la cultura cotidiana. Se han desgastado y dispersado los elementos comunes de intercambio, el sistema de símbolos y de significados con los que el lenguaje construye la realidad y edifica el puente de la comunicación que hace que ésta sea más afectiva y directa. Los dispositivos audiovisuales de la modernidad, los que algunos autores llaman equipamientos colectivos suprimen de tajo el movimiento y la distancia. Las relaciones interpersonales se hallan distanciadas porque los nuevos códigos de comunicación que permiten la interacción humana (afectiva, simbólica, social, etcétera.) están sustentadas en formas de sociabilidad acotadas, provenientes de espacios privados de intercambio social selectivos, donde se instalan los artefactos que fabrican e imponen el sistema de valores, los signos de comodidad y felicidad que modelan los hábitos, las conductas, las costumbres, los sueños de hombres, grupos y comunidades; construyendo de esta forma una cultura basada en condicionamientos y roles sociales.

Escribía *Hanna Arendt*: "El mundo se extiende entre los hombres, y este 'entre' —mucho más (que como suele pensarse) los hombres o el hombre— es hoy el objeto (...) de las conmociones más manifiestas en casi todos los países del mundo" (citado por *Piccini*, 1993). *Camus* tampoco estaba tan alejado cuando decía que la conciencia es la cosa más difícil de mantener. " [...] Se trata de vivir la lucidez en un mundo donde la dispersión es regla" (*Camus*, 1962 "Carnet IV", 1942-1945).

1.2 La cultura y los intercambios sociales

La situación comunicativa prevaleciente en nuestras sociedades de una u otra forma ha creado unas relaciones sociales determinadas y ha derivado en formas de comunicación humana mecánicas que privilegian la materialidad (¿el interés?) de los objetos de intercambio social. Porque en el espacio de la comunicación, como diría *Fernández*, (1991) caben las palabras pero también los gestos, como las sonrisas y los contactos como los besos, o los ceños fruncidos o los golpes, las cosas como los muebles y los semáforos, los lugares como las azoteas y las esquinas, y los huecos como el clima y el silencio; todo lo que existe en el espacio es comunicativo. "La cultura, tanto la alta cultura como la cultura menor y cotidiana están construidas de comunicación; cultura es la forma de entender el mundo, y por lo tanto es la forma de pensar y sentir" (*Ibidem*, p. 18).

Y en la cultura habita el lenguaje, impulsor de las capacidades intelectuales y emocionales del hombre. Es ineludible la función socializadora que tiene el lenguaje en el desarrollo de las capacidades sociales y culturales. Si hablamos de problemas de comunicación entre las personas estaríamos poniendo a prueba esta función primordial del lenguaje en el desarrollo de la personalidad y en la organización de las experiencias con el medio ambiente.

Pero, ¿bajo qué condiciones ocurren este proceso de toma de significados? En el marco de comunicaciones altamente tecnificadas y de diferenciación de roles sociales; aparentemente nos movemos en completa libertad, en un mundo sin fronteras donde el acceso a todo tipo de experiencias no está vedado a nadie.

Daniel Bell (1976) es quien trata de esclarecer estas relaciones y quien conforma un tipo de análisis que sirve para estos fines. Bell analiza la cultura y la sociedad, y la divide en estructura tecnoeconómica, cuyo principio es la racionalidad funcional —sujeto, también, de crítica de Habermas—, y el modo regulador es economizar. Afirma que la estructura social es un mundo cosificado porque es un mundo de roles, no de personas; el intercambio social es una relación entre roles. La otra, es de orden político, basado en el principio de la legitimidad, en las estructuras de participación y representación (partidos, grupos sociales); y la cultura por último, cuyo entendido es el ámbito de las fuerzas simbólicas, el simbolismo expresivo en todas sus modalidades. El principio axial de la cultura moderna es la expresión y (re)modelación del "yo" para lograr la autorrealización. Las fuentes estructurales de las tensiones en la sociedad, a decir de Bell, son, que por una parte tenemos una estructura social (tecnoeconómica) que es burocrática y jerárquica, un orden político que cree en la igualdad y la representación; y por otro lado una cultura que se interesa por el reforzamiento y la realización del yo, y en esta separación de ámbitos ocurren muchos de los conflictos, como la alienación, la despersonalización, etcétera. He aquí cómo esta separación de ámbitos que caracterizan a la sociedad moderna y sus relaciones se extiende y/o se desplaza al ámbito cotidiano del hombre cuando su actividad o trabajo se vuelve enajenante por el hecho de que no hay relación en lo que Daniel Bell llama la realización total de la persona que da la cultura, y la actividad social económica que deriva de la esfera tecnoeconómica y de la que depende el individuo en su jerarquía social. "El capitalismo es un sistema económico-cultural organizado económicamente sobre la base de la institucionalización de la propiedad y la producción de mercancías, y fundado culturalmente en el hecho de que las relaciones de intercambio, las de compra y venta, han invadido la mayor parte de la sociedad. Los principios del ámbito económico y los de la cultura llevan ahora a las personas en direcciones contrarias"(Ibidem, p.53). Podría decirse, que ahora, lo que cuenta es el futuro no el pasado; según Bell (1976), es obvio que la libertad depende más de las tradiciones históricas de una sociedad que del sistema capitalista en sí; la falta de vínculo trascendental, la sensación de que la sociedad no brinda algún conjunto de "significados supremos" en su estructura de carácter, su trabajo y su cultura, dan inestabilidad a un sistema.

1.3 El individualismo acrecentado.

Lipovetsky (1983) así mismo, percibe la vaciedad de valores que el individuo va incorporando del medio social, y por eso no es gratuito que a su libro lo llame la *Era del Vacío* y describa y/o deleve a su modo el rumbo histórico que va tomando la sociedad, donde se instalan cada vez con mayor presencia los signos posmodernistas de la indiferencia, el narcisismo, la conversión de los valores, etcétera, basado en el empuje individualista inducido por un proceso de personalización. Es, para este autor, la conmoción de la sociedad en las costumbres, el consumo masificado, la emergencia de un modo de socialización y de individualización inédito que han generado una nueva forma de control de los comportamientos.

La idea central para Lipovetsky, es que, a medida que se desarrollan las 'sociedades democráticas avanzadas', éstas encuentran su inteligibilidad a la luz de una nueva lógica, que llama él, el proceso de personalización que no cesa de remodelar el conjunto de los sectores de la vida social, que no todos en el mismo grado ni de la misma forma. Este nuevo sentido designa el tipo de control y de organización social que nos arranca del orden disciplinario-revolucionario-convencional que prevaleció hasta los años cincuenta. Proceso, según Lipovetsky, que remite a una sociedad basada en la información y en la estimulación de las necesidades, el sexo y la asunción de los <<factores humanos>>, en el culto a lo natural, a la cordialidad y al sentido del humor. Todo por el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones privadas posible, con el mínimo de austeridad y el máximo de deseo, con la menor represión y la mayor comprensión posible (pero como también se ve, con un acceso desigual a este conjunto de signos-cosas). El ideal moderno de subordinación de lo individual a las reglas racionales colectivas ha sido pulverizado. "Sociedad posmoderna: cambio de rumbo histórico de los objetivos y modalidades de la socialización, el individualismo hedonista y personalizado se ha vuelto legítimo y ya no encuentra oposición. La sociedad posmoderna es aquella en que reina la indiferencia de masa, donde domina el sentimiento de reiteración y estancamiento, en que la autonomía privada no se discute, donde lo nuevo se acoge como lo antiguo, donde se banaliza la innovación, en la que el futuro no se asimila a un progreso ineluctable" (Ibidem, p.9). Significa, en este sentido, una retracción del tiempo social e individual, una sociedad que neutraliza en la apatía aquello en lo que se funda: el cambio. Según

Lipovetsky, estamos regidos por el vacío, que no comporta, sin embargo, ni tragedia, ni estupor, casi ni pararse a revisar por donde se anda.

Encontrar pautas a seguir, puntos de anclaje, lugares de acuerdo, comunes intereses que no han sido consolidados, es una de nuestras tareas que nos concierne en mayor o menor grado, y sobre lo cual nos es imprescindible rescatar esos espacios. El cambio es la sustancia del tiempo y el fundamento de la sociedad. Cambio, como dice Octavio Paz (1973), concebido como progreso evolutivo y continua renovación. No repentina extinción. Y tampoco una continuidad de ojos cerrados basada en el error y la derrota, siempre invocada y atraída como una señal de identidad mexicana; "la continuidad como insistencia del error" (Fernández, 1992), sino de experimentación y proyectos, de nobles propuestas e intercambio de ideas en común participación de iguales: sociedad, instituciones, estado, cultura, etcétera.

La sociedad posmoderna, señala Lipovetsky, ha erigido al individuo libre como valor cardinal, sociedad sin ningún proyecto movilizador. "La cultura posmoderna es un vector de ampliación del individualismo; al diversificar las posibilidades de elección, al anular los puntos de referencia, al destruir los sentidos únicos y los valores superiores de la modernidad, pone en marcha una cultura personalizada..." (Lipovetsky, 1983, p. 11). Pero no quiere decir que estemos sometidos a una carencia de sentido, perdura un valor a través de manifestaciones múltiples, y es para Lipovetsky, ese proclamado derecho de realizarse, ser libre. "Si el proceso de personalización introduce efectivamente una discontinuidad en la trama histórica, también es cierto que persigue por otros caminos, una obra secular, la de la modernidad democrática individual" (Ibidem, p. 13).

Muchas de estas características reflejan las ciudades Latinoamericanas, y otras siguen emergiendo ante el avance caótico y confuso de la urbanización, los medios de información y las desigualdades sociales. Los nuevos individuos que vienen también asomándose a este nuevo entorno, no conciben otro modo de ser o de realizarse, otra forma de escalar en los peldaños por adquirir una identidad, que seguir por la ruta de los deseos inmediatos, de los símbolos e imágenes que condicionan y promueven un estilo de vida semejante a un comercial de la coca cola; modelos o estereotipos pueden ser comprados o en todo caso copiados, imágenes idealistas de presentarse ante los demás, de sentir y de pensar, tan sólo,

aunque sea, para alcanzar un poco de cosas que incorporarse, para no sentirse tan sin algo que se pegue a su identidad, y así los reconozcan, los revistan de cierta inteligibilidad, tan necesitada en estos tiempos de vacío y depresiones, de pérdida de significado y drásticas salidas. Cuya clase de individuos nacidos bajo este medio, son del tipo que Lipovetsky nombra como narcisistas. "El narcisismo [...] símbolo del paso del individualismo <<limitado>> al individualismo <<total>>" (Ibidem p.12). Esta imagen, es para el autor, la que sugiere el empuje individualista inducido por el proceso de personalización. Por que son más esclarecedores los deseos individualistas que los intereses de clase, el hedonismo y psicologismo que los programas y formas de acción colectivas, por nuevas que resulten. Lo más notable del fenómeno, nos dice, es la retracción de los objetivos universales por los intereses miniaturizados: asociaciones caritativas, solidaridad de microgrupos, de participaciones oportunistas, etcétera. (cada día, en cualquier transporte de la ciudad, es una convocatoria a la solidaridad y a la caridad de aquellos que cayeron —y de los que van a caer— en desgracia: desposeídos, parias, inválidos, desdichados, etcétera, todos firmemente representados oficialmente).

La sociedad posmoderna es la edad del *deslizamiento*, tiempo en que la *res pública* ya no tiene una base sólida, un anclaje emocional estable, todo se desliza en una indiferencia relajada.

El narcisismo, según Lipovetsky encuentra su modelo en la psicologización de lo social, de lo político, de la escena pública en general. "Cuanto mayores sean los medios de expresión, menos cosas se tienen por decir, cuanto más se solicita la subjetividad, más anónimo y vacío es el efecto (Ibidem. p.14). El narcisismo, la experiencia gratuita, la primacía del acto de comunicación sobre la naturaleza de lo comunicado, la indiferencia por los contenidos, la comunicación sin objetivo ni público, el emisor convertido en el principal receptor. "La conciencia de la cultura oficial dictamina mi 'reconocimiento' de que no soy, y jamás podré ser mis experiencias"(Berman, 1981, p.77).

1.4 Espacios: lo público, lo privado, formas y movimientos.

En términos de cultura cotidiana puede decirse que, bajo los espacios en que nos desplazamos, lo público y lo privado, confunden sus límites, se compenetran. Pero el movimiento hacia lo privado-

individual, según lo muestran cálidamente los mensajes de los medios, como el último reducto de la felicidad y la comodidad, tiende cada vez a privatizarse a zonas más (exclusivas) privadas todavía. La privatización de la familia.

Según Antoine Prost (1985), a primera vista la evolución de la familia es simple: ha perdido sus funciones <<públicas>> para sólo mantener las <<privadas>>. Una parte de las tareas que le habían sido confiadas han sido rápidamente asumidas por instancias colectivas: "Esta socialización de algunas funciones no deja a la familia otra función que la de plena expansión de la vida privada. Podemos hablar de una <<privatización de la familia>>. ...La familia que se consagra de ahora en adelante exclusivamente a sus funciones privadas ya no es exactamente la misma que la que además tenía funciones públicas" (Prost, en Ph. Ariès y G. Duby, 1985, p. 61). Y este cambio de funciones implica un cambio de naturaleza: la familia deja de ser una institución fuerte; su privatización es una desinstitucionalización. Agrega Prost, que nuestra sociedad se encamina hacia familias <<informales>>, porque acontece que, en el seno de la familia, se erige de ahora en adelante una vida privada individual. En el horizonte de esta evolución se encuentran las unidades de convivencia formadas por una sola persona en las que la vida privada doméstica ha sido enteramente absorbida por la vida privada individual.

Entonces, las caras de lo público y privado estarán designadas de acuerdo con situaciones, espacios, contextos y a su grado de comunicabilidad. "Así, como instancias simbólicas del proceso colectivo de construcción de la realidad, lo público sería aquella, con mayor grado de comunicabilidad, de mayor riqueza significativa, es decir, lo que es comunicable con respecto a algo que no lo es, y por ende, lo que aparece como real en ese contexto. Lo privado, aquello que aparece como no real en ese contexto, aunque en otro sí lo sea, y por ende ahí público" (Fernández, 1994, p.298). Los sujetos del 'Big Brother' están expuestos al público, sus asuntos individuales privados (en apariencia) a la luz pública. Todo lo cual, los únicos espacios confinados a lo privado, serían aquellos como lo que ocurre bajo las sábanas, pero no se muestra pero ya se sabe (aquí cabe una particularidad, puesto que aún cuando están ocultas, escenas de supuesto sexo, en realidad no ocurren tales acciones, pues en su conciencia —en sus pudores y escrúpulos—, el saberse públicos y observados, se eximen de intimidad), las funciones biológicas, etcétera, todos los reductos están visibles. Sin embargo, lo único que se pone en

duda, son los intercambios sociales (son públicos sus espacios pero no sus objetos), toda vez que si tenemos por público aquel conocimiento que puede ser entendido y confrontado por un número amplio de gente, lo que se comunica entre ellos, pasan por ser cotos privados, solamente entendidos dentro de sus pobres y restringidos límites lingüísticos —como ciertas disciplinas académicas— ininteligibles para el público, y por lo tanto irreales. “Privado es aquello que no es real: la única realidad es pública” (Fernández, 1994, p. 298).

1.4.1 Su historia y su significación.

Para hablar actualmente de cómo nuestras prácticas cotidianas y nuestras relaciones sociales han ido configurando nuevas formas de habitar lo privado y lo público, de cómo han ido conformando nuevos hábitos, nuevas formas de sentir y pensar, etcétera, habrá que remontarnos un poco hacia la historia de la vida privada de donde emerge la sociedad moderna. A medida que las sociedades se desarrollan — en el sentido del progreso técnico, urbano, en el de las costumbres, los pensamientos, las creencias, las conductas, etcétera—, ya no se va volviendo claro para los análisis de los historiadores los espacios público y privado; sus delimitaciones se confunden, y conductas ocultas y manifiestas incluyen, en diversos aspectos, características que se podrían considerar públicas y privadas a la vez.

La situación de salida es hacia el final de la Edad Media, ahí el individuo se encuentra inserto en solidaridades colectivas, feudales y comunitarias en el interés de un sistema que poco más o menos funciona: las solidaridades de la comunidad señorial, de linaje, los vínculos de vasallaje encierran al individuo o a las familias en un mundo que no es privado ni público, en el sentido dado a tales términos; lo privado y lo público se confunden, muchos actos de la vida privada se realizarán aún durante mucho tiempo en público. Esta comunidad que rodea y limita al individuo, la comunidad rural, la ciudad pequeña o el barrio, constituyen un medio familiar en el que todo el mundo se conoce y se espía, y más allá del cual se extiende una *terra incógnita*, habitada por unos personajes de leyenda. Era el único espacio habitado o regulado según cierto derecho. “...este espacio comunitario no era un espacio lleno, ni siquiera en las épocas de poblamiento fuerte. En él subsistían vacíos —el rincón de la

ventana en la sala, fuera, el vergel, o también el bosque y sus refugios— que ofrecían un espacio de intimidad precario, pero reconocido y más o menos preservado" (Ariès, en Ariès y Duby, 1985, p.8).

La situación de llegada, la ubica Ariès en el siglo XIX, la sociedad se ha convertido en una vasta población anónima en la que las personas ya no se conocen. El trabajo, el ocio, el estar en casa, en familia, son desde ahora actividades absolutamente separadas. Ahora el hombre, dice Ariès, ha querido protegerse de la mirada de los demás, y ellos de dos maneras: —mediante el derecho a elegir con mayor libertad (o a tener la sensación de hacerlo) su condición, su tipo de vida; —recogiéndose en la familia convertida en refugio, centro del espacio privado. No obstante, todavía a principios del siglo XX persistían particularmente entre las clases populares y rurales, los antiguos tipos de sociabilidad, en la taberna para los hombres, en el lavadero para las mujeres, en la calle para todos.

Intentar explicar cómo se dio este paso de modelos, es lo que trataré ahora de dilucidar, retomando los argumentos y los enfoques de Ariès y colaboradores, según los cuales el primero corresponde a un modelo evolucionista que dice que el movimiento de las sociedades occidentales estaba programado desde la Edad Media y conduce a la modernidad a través de un progreso continuo lineal, aún cuando se registran algunas pausas, algunas sacudidas y algunos retrocesos. Un segundo enfoque divide su visión en periodos, y plantea como principio que desde mediados de la Edad Media hasta finales del siglo XVII no hubo cambio de las mentalidades profundas. Según Ariès, tres acontecimientos exteriores pertenecientes a la gran historia político-cultural, entraron en juego. El más importante tal vez sea el nuevo cometido del Estado que no dejó de imponerse desde el siglo XV con modos, representaciones y medios diferentes.

El estado va a intervenir cada vez con más frecuencia durante el siglo XVII, en el espacio social que antes quedaba abandonado a las comunidades. Una de las principales misiones del individuo era todavía adquirir, defender o acrecentar el papel social que la comunidad podía tolerar; pues, sobre todo desde los siglos XV y XVI, había más margen en una comunidad que, debido al enriquecimiento y a la diversidad de los oficios, se iba haciendo cada vez más desigual" (Ibidem, p.9). En este entorno persistía una sociabilidad amplia, mezcla de trabajo y fiesta, es el mundo de la calle, del tenderete, de la alameda o de la plaza mayor al lado de la iglesia; es también el desarrollo de la alfabetización y la

difusión de la lectura gracias a la imprenta que aún no ha eliminado la lectura en voz alta, que durante mucho tiempo había sido la única manera de leer, que no impide que la lectura en silencio posibilite y se haga en más de uno, su idea y su conocimiento del mundo. Esta lectura permite una reflexión solitaria que de otro modo hubiera resultado difícil fuera de los espacios piadosos, de los conventos o de los lugares de retiro, acondicionados para la soledad.

Otro acontecimiento que sucede, según Ariès, son las nuevas formas de religión que se establecen en los siglos XVI y XVII: el exámen de conciencia, la confesión, el diario íntimo, la oración. Estos acontecimientos van a penetrar las mentes, dice Ariès, a través de la literatura de civilidad, los usos, reglas y códigos de cortesía. Hay una nueva actitud frente al propio cuerpo y al ajeno "...las personas dejan de abrazarse, de besarse la mano, el pie, de correr a <<postrarse de hinojos>> ante una dama que quieren ofrecer sus respetos, se sustituyen por ademanes discretos y furtivos; no se trata de aparentar ni de afirmarse ante los demás sino, por el contrario de estar presente en la atención de los demás sólo lo necesario para que no se olviden totalmente de uno" (Ibidem, p.11). Otra voluntad de apartarse de conocerse a sí mismo y de perdurar en el recuerdo, aunque sea en los hijos, es el diario íntimo; otra categoría es el gusto por la soledad. Antes no era conveniente que un hombre distinguido estuviera solo, salvo para rezar. "Los más humildes tenían tanta necesidad de compañía como los grandes: la peor de las pobrezaas era el aislamiento. La soledad engendra el tedio, es un estado contrario a la condición humana" (Ibidem, p.13). Ya no es así a fines del siglo XVII. Por otro lado la amistad es una disposición que se invita a compartirla con un amigo querido retirado del círculo de los asiduos, que se elige de manera especial, ya no es la amistad de los caballeros de armas de la Edad Media. Todos estos cambios, le parecen a Ariès, inciden en la manera de disponer y concebir la vida diaria, los interiores de la casa, el comportamiento propio, el refinamiento, el gusto que se convierte en un verdadero valor y que según Ariès la historia de la casa resume quizá todo el movimiento de estas constelaciones psicológicas.

En la época moderna los atributos psicológicos sociales que antes eran considerados parte importante de la identidad individual y que estaban dirigidos a cierto tipo de sociabilidad o de vida pública, están siendo desplazados —esa parece ser la tendencia (pos)modernista— por atributos que se adquieren

vicariamente, por consumo, o por moda, para mostrarlos y pegoteárselos a su personalidad pasando a formar parte de su identidad, a ser eje y medida de su persona, a significar la realidad basándose en estas referencias y a valorarse en cuanto a éstos. Aunque como vemos, estos signos y significados al incorporarse al lenguaje y al sistema de representaciones simbólicas van a mediar en el ámbito cotidiano. De ahí que el cuestionamiento entonces se dirija a esclarecer, si verdaderamente este nuevo tipo de significaciones está recreando la realidad; si el carácter de los intercambios intersubjetivos conlleva la capacidad comunicativa de los símbolos, y si esta comunicabilidad será capaz de evocar significados y darle sentido a la realidad, si esta realidad simbólica pues, será susceptible de ser comprendida (compartida) y utilizada por los usuarios del proceso comunicativo, ampliada en su horizonte de significaciones y habilitada para "[...] vincularse con otros símbolos, para insertarse en el diálogo y someterse a discusión, confrontación y crítica, y con ello estimular y enriquecer la comunicación en su conjunto" (Fernández, 1994, p.297)

El cómo se reúnen en la vida diaria todos estos elementos en estructuras coherentes y cómo estas han evolucionado, Ariès advierte 3 fases importantes. Primera, la conquista de la intimidad individual. Los siglos XVI y XVII marcan el triunfo de cierto individualismo en la vida diaria. "Los espacios sociales que la conquista del estado y los retrocesos de la sociabilidad de comunidad han dejado libres, van a ceder el puesto al individuo para instalarse aparte, en la sombra" (Ariès, en Ariès y Duby, 1985, p. 14). Ariès defiende la tesis de que ese individualismo declinó desde finales del siglo XVIII en provecho de la vida familiar. La segunda es la formación de grupos de convivencia social, entre los siglos XVI y XVII, que desarrollan una verdadera cultura de <<pequeñas sociedades>> consagradas a la conversación, y también a la correspondencia y la lectura en voz alta. Ariès cita un texto de Fortin de la Hoguette: <<la división más común y más honesta de la vida es la de la conversación>>. "Los presentes no siempre se conformaban con hablar, leer, comentar sus lecturas o discutir. Se dedicaban a juegos de sociabilidad (la expresión es significativa), a cantar o a tocar música, a discutir" (Ibidem p.15). Esta convivencia social del siglo XVII ya no es un importante elemento significativo de las sociedades a fines del siglo siguiente. En la tercera fase otra forma de vida diaria ha invadido el espacio social, poco a poco, en todas las clases sociales, tendiendo a concentrar todas las manifestaciones de la vida privada. La familia

cambia de sentido "Se convierte (o tiende a) en lo que no había sido: un lugar de refugio en donde uno escapa de las miradas del exterior, un lugar de afectividad en donde se establecen relaciones de sentimiento entre la pareja y los hijos. La familia absorbe al individuo al que recoge y defiende" (Ibidem p.15). Según Ariès, esto refleja una problemática que centra toda la historia de la vida privada en un cambio de sociabilidad; en la sustitución de una sociabilidad anónima, la de la calle, el patio del palacio, la plaza, la comunidad, por una sociabilidad restringida que se confunde con la familia, o también con el propio individuo.

Recurrir a una historia del espacio pormenorizada podría, ser demasiada solicitud de datos, fechas, nombres, costumbres, creencias, que nos desplazaría de nuestro centro de atención principal, pero lo que sí es nuestro propósito es dejar iluminado el aspecto que concierne —resumidamente— a las prácticas sociales cotidianas que inciden en el desplazamiento de estas prácticas a otros espacios, con otras conductas, otros pensamientos y otros afectos con sus propios temores —como bien lo expresa Fernández (1991): todo miedo dibuja sus fantasmas y luego les da cuerpo—, lo cual finalmente trae consigo un modo diferente de comunicarse y otro modo de significar los intercambios o vínculos socio-afectivos. Así entonces, si bien el espacio es inaugurado e inventado por los griegos, tenido a bien nombrarlo por lugar común, plaza pública, la *polis*, o el ágora, éste, al paso de los siglos ya se va entendiendo otra cosa y es otro espacio, y es otro conocimiento. A decir de Fernández (1994), el primer espacio es público y el primer conocimiento es público. Ahí hablaban los retóricos por que el discurso era el centro de todo: era el pensamiento, la verdad y la realidad. Después nace el foro romano que quiere imitar a la ágora griega excediéndose, donde más bien se banaliza el logos; la plaza, centro de la ciudad se debilita, pierde cohesión nuclear, es decir, sus características se riegan por el espacio restante de la ciudad que se pormenoriza, se urbaniza en todos sus recovecos y aún cuando existe una variada existencia de espacios privados, todavía no existe recogimiento, pues los compartimentos estarán regidos por la sociabilidad, por ejemplo se dice que no hay vestigio arqueológico de letrinas monoplaza: todas eran de dos asientos, porque todo sitio era lugar de conversación: un mismo espacio desde el foro hasta el último callejón sin salida. Pero, como dice Fernández, toda grandeza se espanta de su monumentalidad, y el espacio romano no dejó de percibir

ese sentimiento de decadencia que lo acompañó hasta su desintegración, ya que a falta de límites claros y de un centro concentrador, el exterior amenazante se disuelve con ellos y da paso a las fronteras feudales, pequeñas ciudades medievales en sí mismas que emergen sin un centro que las aglutine, y que traen la particularidad del arraigo de la tierra, donde lo nómada sin anclaje, lo que está fuera del recinto feudal es lo extraño, amenazante, malvado, pecaminoso y hermano del infierno. "La traza laberíntica del medioevo permite la posibilidad de los desencuentros en un espacio en principio demasiado encontrado, de los desencuentros que provocan la sorpresa de los encuentros, como en escondidillas, en un espacio lleno de escondites, lo cual, puede verse, enriquece la aventura de la vida diaria de los habitantes y de sus relaciones interpersonales" (Fernández, 1994 p. 349). En la edad media no hay individuo, sólo gente; para que haya individuo, dice Fernández, se requiere un lugar distinto, un centro distinto. La edad media es un laboratorio de sintetización de significados silenciosos, ocultos: los símbolos, las costumbres, las cosas, la vida diaria, ahí se lleva a cabo una ingente producción de ritos; la edad media fabrica signos sin poder intuir el significado que poseen, por eso los libros no descifran el laberinto sino que formaban parte de él; ya fueran sagrados mágicos o seculares, eran depositarios de arcanos incognoscibles. Así mismo, según Fernández, el sistema afectivo que se está estructurando, es igualmente laberíntico, ambiguo, de primitivismo pasional, todavía no puede aparecer la afectividad en sus formas civilizadas de ternura, cariño o maternalidad, sino más bien como pasionalidad, como sensaciones oscurecidas. Para el siglo XIV, el espacio corporal ya se había sofisticado abriéndose más compartimientos como un síntoma del advenimiento de otra clase de espacio que queda alentado hacia el espacio doméstico, hacia las casas. El centro ya no es la plaza, sino que abarca toda la ciudad. La ciudad queda abierta pero sus casas cerradas; "el centro antiguo, ya para la baja edad media había dejado de ser un lugar capaz de crear comunicación, que sólo acertaba a desvanecerse y a irse repitiendo sin producir nuevos significados" (Ibidem, p. 361) Todo es visto ahora desde la casa, la casa es el mundo y desde ahí todo puede ser visto. La gente, tiene un apellido, una persona y una personalidad en la casa. La casa es la persona. El espacio domiciliar implicó en el renacimiento la fundación de un nuevo punto de vista, revitalizó la comunicación de la ciudad y enriqueció la cultura; "el Renacimiento se dedicó a narrar cómo se ve el mundo desde otro punto de vista, y esto en todos los órdenes." (Ibidem, p. 367). Entonces se inventa la individualidad, pero entonces el privilegio de abarcar

el universo desde una ventana empuja al observador fuera de ella y, el espacio doméstico dio de sí; "el mundo se enriquece tanto que la casa le queda chica, y se hace necesario salir a aprehender el pensamiento y el sentimiento por otros lares" (Ibidem, p. 368), hacia un lugar donde puedan expandirse, para seguir creando el espíritu de la ciudad, una casa pública como el teatro, lugar de manifestación de los afectos y el café, lugar de conversación. No avenida sin la separación tajante, desde ahora, de las antinomias de lo feo y lo bonito, lo malo y lo bueno, lo público y lo privado, lo femenino y lo masculino; "el mundo como unidad, la conciencia coparticipe del planeta, son, desde este momento, reliquias medievales. Si el Renacimiento dictó la sentencia de muerte del espíritu encantado, la Ilustración expidió su certificado de defunción [...]" (Ibidem, p.371). Este cambio de lugar, este 'cambio de luces', surge con un nuevo tipo de comunicación y conocimiento. Este lugar propiciatorio de intercambio de pluralidades y diferencias tiene como objetivo la creación de la civilidad, de la gentilidad. Y como al igual que el domicilio, la casa pública agotó sus linderos y dada su flexibilidad se metió a la calle y la pobló con toda la atmósfera de la ciudad donde ronda el espíritu público, el espíritu de agitación y el desbordamiento de las pasiones, que toma el conocimiento y la civilidad del teatro y del café, como del aprendizaje domiciliario. Pero como todo el conocimiento que se generó en las casas públicas —como dice Fernández— cayó en la trampa de su validez y univocidad, empieza a acumular las ideas y a instituir las. "Cuando cambia el ámbito, cambia el procedimiento y cuando cambia el procedimiento cambia el producto mismo: la misma idea en otro espacio es otra idea. La comunicación se transforma en información. La modernidad en su afán de dividir la realidad en dos, se ha dedicado a inventar oposiciones, y de estas, la oposición de las oposiciones, incluyente/excluyente, en virtud de la cual, la modernidad ha consistido en lograr que todas las oposiciones de la vida se hagan excluyentes" (Ibidem, p. 384). Entonces, el poder se erige, se transforma y cristaliza en secretaría, un espacio secretarial que circunda todo el mundo de la información en el que se cristaliza el conocimiento de las ciencias, las filosofías, las artes, la religión y otras democracias variopintas, para tomar la expresión de Fernández. "En efecto, los saberes ilustrados se elevan en el siglo XIX al rango de poderes burocráticos a través de la especialización, con la cual, además de compartimentar el conocimiento, hacerle división laboral al intelecto, se aplican por encima pero contra la civilidad" (Ibidem, p.385). Señala el autor, que el espacio secretarial, físicamente, no constituye nada de espacio, porque su

materia principal es el dato y el mensaje y su aspiración de fondo es la informatización, y por eso carente de sentido, la información soslaya a la vida como fin en sí. La mentalidad secretarial es el criterio de la eficiencia, la productividad, la racionalidad y el progreso. De este modo, en el transcurso del siglo XIX y principios del XX, el centro de la vida colectiva y las socialidades afectivizadas se mudan a otro espacio que no es una creación del espacio secretarial burocrático, pero que se orienta en él: el cuerpo, último espacio íntimo individual. Este pasa a ser el centro de todas las aspiraciones y el centro de la comunicación consigo mismo, con zonas comunicables e incommunicables. El cuerpo trabaja, se agiliza y tiene ocupaciones primordiales donde no se puede perder el tiempo en la calle o en las conversaciones improductivas. La sociabilidad del cuerpo se retrae hacia sus recónditos límites de lo inescrutable y opaco, desde ahí sus pensamientos y sentimientos buscarán esconderse en zonas menos públicas y se moverá a otros lugares para llenar sus necesidades, que son muchas; la calle le servirá de mero tránsito hacia su destino y las compras las hará sin comunicación de por medio; la gente entra, escoge, compra y sale sin proferir palabra alguna con una perfección electrónica; la opinión pública no será lo que la gente piense, discuta y concluya sino lo que dicen los periódicos que ha de ser la <<opinión pública>>, ya no se hace en los cafés sino en los escritorios de los funcionarios. Y sus producciones, hábitos, actividades cotidianas —por demás, comentadas en otros apartados de este trabajo—, estarán desarticuladas de los espacios públicos comunicativos

1.5 El consenso, la negociación y la recreación de significados

Si la función socializadora del lenguaje se ha visto mediatizada y trastocada de cierta manera en sus esenciales fines comunicativos humanos, se debe a que los símbolos que atan el proceso comunicativo han venido a ser implantados para convertirse —y ser instituidos— en meros instrumentos de comunicación estratégica confundiendo así más sus significados, generando valoraciones sociales de carácter utilitario y mercantilista —en términos de intereses y beneficios. Valores que deberían permitir un adecuado desarrollo de la personalidad e identidad dentro de una sólida estructura de convivencia comunitaria y de grupo.

Con esto quiero decir, que los símbolos sin negar que pueden pasar con el tiempo a significar otra cosa, o tener otro sentido, (más veces difuso), son los objetos que quedan más quietos en el tiempo, que casi no se mueven, más durables, y también los más duros, más estables en el espacio. Para símbolo a decir de Fernández (1991), se puede escoger cualquier cosa, pero lo que lo caracteriza no es la cosa, la palabra que se elija, sino el hecho de que existe un acuerdo; es una construcción comunicativa, una instancia colectiva, que es del todo arbitrario y convencional; quiere decir que un símbolo es objetivo o concreto, es decir, intersubjetivo, que está a la vista y el reconocimiento de todos los sujetos participantes de ese acuerdo, de manera que ninguno lo puede soslayar ni cambiar *motu proprio*. “Por su concreción intersubjetiva, y por ser la convención más ampliamente reconocida, el lenguaje es siempre el mejor ejemplo de lo simbólico” (Ibidem, p.23). Así, los símbolos son los objetos más públicos y por eso más reales. Y puesto que la comunicación se basa en símbolos, y lo público, lo intersubjetivo, el acuerdo, el consenso y lo común crea el significado y el sentido para ese símbolo, entonces es necesario de que además de que el significado esté detrás del símbolo, de que estén al menos dos personas para reconocerlo, esté también la relación, la instancia intersubjetiva o colectiva para dotarlo de realidad, para construirlo. En circunstancias propicias a la comunicación, a la frecuencia de contactos, los símbolos continuamente son recreados socialmente; cuando la comunicación tiene enormes déficits sociales, los símbolos —aún cuando puede ser tácita su significación— pasan a ser entidades abstractas, carentes de experiencia y funcionalidad social que amarre a los individuos comunicativamente. Es por eso que la solidaridad es una relación horizontal —ha sido un principio falso esperar la solidaridad como resultado de la política— (la política de las instituciones y el poder que las ostenta y las enarbola sólo para fines de control social, que no para convocar o vindicar o incitar a la participación de la sociedad), una relación para lo que lo principal es la coexistencia de los hombres, que no trata precisamente como algo secundario.

Esto, nos dice Krampen (1983) —citando a Pross (1972)—, requiere un cambio en la forma de pensar, pues nuestro lenguaje está lleno de valoraciones verticales que toman los conceptos de arriba y abajo como premisas lógicas.

El problema de los acuerdos y los consensos, comienza ahí, donde reside la intersubjetividad, donde se crean los intercambios, en ese espacio entre los interlocutores donde se da la comunicación, donde todas las manifestaciones humanas y la cultura tienen sentido de ser y de estar; ahí donde ahora casi no se entiende lo que se dice o lo que se quiere decir porque aparece enmascarado, maquillado, o porque nos da por las experiencias desde lejos y pronto. Y esto ya representaría un problema de comunicación en la medida que la mediatización (trastocada) en las relaciones sociales y humanas tiene influencia en el proceso de producción de significados y símbolos.

Los nuevos estilos de comunicación imponen nuevas formas de relaciones con el mundo y la vida cotidiana, con el tiempo, dice Krampen (Ibidem), el sentido originario de los signos desaparece para dar paso a otra significación con otras relaciones. En este sentido, la violencia simbólica, término que Bourdieu (1977) utiliza, pasa a designar la capacidad de imponer como algo legítimo significados mediante el establecimiento de signos en la educación.

La pérdida de significado, quiere decir que nuestra comunicación se va tomando repetitiva, mecánica y vacía de pensamiento y afectos, la ideología ha venido a tomar al espíritu colectivo con las imágenes, ha penetrado en los espacios públicos donde se hace la cultura cotidiana invadiendo las conversaciones —con lo anteriormente dicho—; los medios han venido a instalarse con otro lenguaje paralelo destructivo de la creatividad y lo espontáneo, hacedor de comunicación. “La ideologización es el proceso mediante el cual una realidad, más pública dura e informática le va quitando espacio a una realidad más privada, blanda y comunicativa. La ideología consiste en que lo público publicitado se vaya metiendo a lo privado, y que, a empujones, lo privado se vaya saliendo del espíritu. La verdad universal alguna vez escrita de la realidad, acaba siendo una imagen innombrable en el fondo olvidado de millones de individuos” (Fernández, 1991, p.25). Un espacio viene a suplantar a otro espacio, el espacio comunicativo constructor de significados lo va ocupando el lugar de la comunicación instrumental de los medios, que como comunicación tiene importancia en la medida que agregan cantidad (que es poca cosa) quitando calidad a la cultura cotidiana. Por eso, la ideología con sus medios “es el empobrecimiento de la comunicación que se da en cada lugar en que se repiten los

pensamientos y sentimientos sin pensarlos y sin sentirlos, hasta que pierden su significado" (Ibidem, p.27)

De este modo, se va generando paulatinamente una incapacidad para poder comunicarse, para entablar relaciones, a interactuar, a expresar y recibir afecto, a una despersonalización del individuo que a su vez llevan a estados de alienación, un no poder existir por sí mismo, ni moverse por sí, en inercia o pasividad; se vive una relación constante y sensible con los objetos; lo cual trae acarreado una dependencia casi total de los demás ante las necesidades de la vida diaria, el consumo del especialista es tan sólo una ejemplo de 'inhabilidad e invalidez' que ha producido en las personas las tecnologías domésticas y comunicativas que resuelven la vida en todos sus ámbitos.

El símbolo es duro, estable, como ya se ha dicho, el significado es blando, movable y rige de manera plural para todos, cuando alguien está melancólico o deprimido en verdad para él han dejado de tener significado muchas cosas, hasta de tener sentido la vida, porque entre el símbolo y el significado, el sentido es la dirección como de ir a alguna parte, de modo que el sentido es la razón de los pensamientos y los sentimientos. El sentido, dice Fernández (1991) es la experiencia de algo mayor que los símbolos y los significados, que el lenguaje y las imágenes, que el pensamiento y el sentimiento, que hace que pensar y sentir sirvan para algo.

En suma, podemos decir que la diversidad de significados de una cultura y que son incorporados — internalizados y generados— a través del acto social comunicativo y por medio de herramientas simbólicas como el lenguaje, son transmitidos por un proceso de negociación. Esto sucede cuando los interpretantes en un símbolo, acuerdan en su significado, y pueden a su vez modificarlo, renovarlo o recrearlo. Fernández (1994), en una reivindicación del *logos*, como principio de la cultura —sustentada y sostenida por la palabra—, trae al caso la figura de los retóricos griegos en cuya imagen y función — he ahí la retórica— fue desarrollado el fundamento de la cultura occidental. El *ágora griega* (casa de la palabra) o plaza pública, era el lugar en que se sostenían estos encuentros de discusión, donde se destacaban las habilidades oratorias, de conocimiento y convencimiento. Tenidos por engatuzadores, encantadores o hechiceros, argumentaban y contraargumentaban todos los temas civiles dignos de discusión y seriedad. Fundaban un tipo de conocimiento público —llamado lugar común— ya que, como requisito y por el intrínseco origen y por la naturaleza social del conocimiento, también el público

participaba como juez y parte, indispensable en la confrontación de pareceres, “[...] en el entendido de que cada interlocutor posee sólo la mitad de la verdad, porque ésta, completa, aparece en medio del debate” (Ibidem, p.812); es decir, entre los tres se producía el conocimiento, y que a decir de los griegos, éste ha de ser expresado lingüísticamente, con carácter público. “[...] por la vía de la retórica, el mismo razonamiento que expone Mead para plantear que la conciencia es un producto del acto social, y que es en acto social comunicativo, donde realmente se construye la entidad psíquica, el alma de los griegos, que como ya se sabe, no es lo que está dentro de los individuos, sino lo que flota por el espacio de la plaza y el pensamiento del público [...]” (Ibidem, p.812).

1.6 El significado desvirtuado

Visto lo anterior, es menester mostrar lo que sucede cuando no ocurre lo que hemos dicho arriba, es decir, cuando escasea de tal modo el intercambio comunicativo que el individuo pierde un nivel significativo de referencias con el mundo, vínculos comunicativos directos con su semejante; cuando su experiencia social se ha visto reducida al mínimo contacto, aparece entonces el otro rostro de la realidad, su lado oscuro, la pared que el hombre ha erigido ante los demás y ante sí mismo, el advenimiento de lo que yo podría llamar, un desconstruccionismo del ser. En otras palabras, señala Gurméndez (1989): el hombre ya no está en sí, ni atento a su corazón subjetivo, sino inmerso en los objetos... aparece dominado y ligado a los objetos, invadido y dominado por ellos. Marx (1844) hablaría también de ese estado alienante que produce la actividad o el trabajo, donde el aniquilamiento psíquico se opera (y se extiende) a todas las formas de vida.

La alienación, dice Marx, es un proceso único de deshumanización. El otro extremo de la alienación nos dice Gurméndez (1989), es un proceso solitario o voluntario donde no hay correspondencia humana ni diálogo con los otros hombres, donde se convierte a la soledad (se huye pero también se afirma) en un universo íntegro que gira en torno a su intimidad más honda.

El concepto de alienación abarca todas las esferas de la actividad humana. La alienación es humana porque es universal.

Ningún hombre que sienta, viva o padezca puede escapar a ella (Ibidem, p. 7). Una de las formas del sentimiento de la alienación, es la extrañeza, que tiene su origen social y expresa una etapa de la historia del espíritu de la sociedad capitalista contemporánea. El mundo le es extraño. Aún cuando la palabra alienación y su acepción ha sido motivo de confusión en la literatura y de toda clase de usos — objeto, incluso, de moda—, para señalar ciertos fenómenos sociales, es preciso volver a llevar esta categoría a sus fuentes y su uso correcto; la tradición filosófica la entiende en alemán: alienación-en-algo, y se llama *Entfremdung*. En cambio, la alienación-de-algo, en el sentido de extrañamiento nuestro en relación con este algo, se traduce por *Verfremdung* e implica otro orden de problemas. Alienarse-en-algo quiere decir, por el contrario, renunciar a uno mismo para entregarse a un poder extraño, hacerse otro en algo, y, por consiguiente, no actuar ya en relación con algo, sino verse-intervenido-por algo que no somos nosotros (Eco, 1985). En Marx, según Eco, tenía otro sentido: el hombre, al operar, se aliena por el hecho de que se objetiva en una obra que acomete con su trabajo, es decir, se aliena en el mundo de las cosas y de las relaciones sociales; y se aliena por el hecho de que, al construir cosas y relaciones, lo hace según unas leyes de subsistencia y de desarrollo que el mismo debe respetar mediante su adecuación a las mismas. También lo distingue de objetivación (*Entäußerung*) y echa en cara a Hegel no haberlo distinguido de alienación (*Entfremdung*). En este caso, el hombre se compromete con un mundo, pero cuando éste le toma la delantera al hombre, el hombre se hace incapaz de reconocerlo como obra propia, no consigue ya doblar las cosas que él mismo ha producido para que sirvan a sus propios fines, sino que es él quien sirve a los fines de estas cosas (que pueden identificarse con los fines de otros hombres). Entonces, el hombre se encuentra alienado.

Para Gurméndez (1989), el origen de la palabra alienación es inglés y significa 'marca, distintivo, señal', es decir una exteriorización. Su primera aplicación tiene el sentido de 'cesión o transacción comercial'. En otro sentido derivado, *alienation* quiere decir donación, como pérdida de una parte de sí mismo o de un bien propio, para obtener una seguridad o una ventaja personal. Más tarde se identifica con la palabra *estrangement*, de encontrarse desposeído, que agrega una nueva dimensión espiritual al sentido jurídico-comercial originario. Según Gurméndez, de esta palabra inglesa se deriva la expresión alemana que ya mencionamos arriba, *Entfremdung* que tiene un sentido casi idéntico, que más tarde evoluciona

para referir un significado literal y estricto de 'enajenar o enajenación'. La palabra española se interpreta como 'enajenación', variante culta de *enajenar* que deriva de *ajeno*, procedente del latín *alienus* y, a su vez, de *alius* que significa 'otro'. Así surgen una multiplicidad de sentidos figurados y a veces opuestos. Así, *alienación* significa 'estar alienado-loco' o 'vender un bien alienándolo', o 'estar arrebatado, absorto, alhelado, impedido', 'estar dentro de sí ensimismado' o 'estar fuera de sí embelesado, patético o patidifuso'. En idioma español, en esta palabra predomina la idea de otro, bien sea para dar una cosa que es de uno, hacerse otro en la locura o ser extraño a uno mismo. No existir, no vivir ni aparecer, es vivir alienado, un estado de la quietud, que, no obstante, le impulsa —ante este estado de reposo— a moverse para liberarse de la sujeción de su estado; este movimiento expresa el origen de la alienación, el principio, su existencia verdadera. La unidad y la diferencia entre ser y estar expresan al secreto de la alienación: el ser implica un estado de ser, el *estar*, y a la vez el estar implica una *forma de ser*. Sostiene el autor que Schelling resuelve esta contradicción aparente cuando define la alienación como un condicionamiento, ya que las cosas ni los seres por sí mismo, no son, no se mueven. La alienación es esta determinación del uno por el otro, de la exterioridad por la interioridad, de ésta por aquella, del sujeto por el objeto y viceversa. El condicionamiento recíproco, dice Gurméndez, de existir o ser por otros, no por sí mismo. La alienación también es una positividad por que sin alienarse no se existe, no se exterioriza todo impulso, pero, a la vez, alienándose se corre el peligro de hacerse otro, de extrañarse definitivamente. Al parecer en esta contradicción se agota el concepto de alienación que en sí también es abstracto y vacío ya que sólo muestra su apariencia no su realidad profunda, su movimiento interior.

"La reacción inevitable de esta experiencia de la inmovilidad fatal de una realidad es el conformismo, pasión vacía que descompone al hombre contemporáneo y crea una falsa convicción de seguridad que le une con los otros hombres en una real incomunicación" (Ibidem, p.69). Sin el concepto de la alienación —nos dice Gurméndez citando a Heidegger— no se puede comprender al hombre contemporáneo ni la extrañeza que vive.

Es preciso hacer énfasis en el concepto de alienación porque es uno de los fenómenos más visibles que caracterizan a las sociedades modernas y que describe y abarca muchas de las conductas, hábitos y/o

'formas de ser' de los hombres de nuestro tiempo cuya consecuencia más preocupante son las distancias, las barreras psicológicas entre el hombre y el hombre, la falta de comunicación. El hecho más patente sería la ausencia de vínculos sociales.

Si existe una contradicción irresoluble en este condicionamiento recíproco, encuentra un modo de salida en su característica dinámica, en que existe movimiento por ambas partes. Si es a través del otro por el que estamos determinados y donde emerge la alienación, lo terrible de esta determinación residiría en su carácter unilateral, como una alienación sin par, ya que no derivaría en respuesta ni movimiento, en una inmovilidad interior y exterior.

La inclusión de nuevas tecnologías, no considera el costo social que implica ni cómo afecta la condición del individuo, su relación con el entorno y las consecuencias alienantes o de sujeción y control de conductas, hábitos, pensamientos, motivaciones, etcétera.

En esta nueva realidad (¿irrealidad?) no hace falta cultivar las pasiones ni el espíritu, las ideas no nos quitan el sueño, hemos aprendido con tal consolación y rapidez el modo de estar perfectamente instalados en el mundo. La mediatización impuesta sobre nuestros contactos con el mundo o la realidad, finalmente vela las preocupaciones primordiales, nos protegen del sueño de la razón. Nadie vendrá a preguntarnos cómo es que resolvemos estar nuevamente aquí. El saber consiste en informarse, especializarse, educarse, cultivarse en cuestiones específicas y productivas. La interposición de dispositivos amenaza los espacios públicos, los encuentros donde se reproduce la vida social y se construye y recrea la cultura popular y la vida cotidiana; Krampen (1993) advierte: la comunicación humana podría reducirse a un mero problema de eficiencia técnica.

El auge de la psicoterapia en el mundo occidental podría ser un síntoma de los grandes problemas de manejo de desperdicios psicológicos que surgen por la suplantación de la experiencia y el contacto directo entre humanos. Las personas que se han vuelto incapaces de comunicarse deben volver a aprender a hacerlo directamente mediante un proceso largo, laborioso y caro. De cualquier forma, esta es una hipótesis, dice Krampen (1993), 'que hay que verificar empíricamente'.

El sentido del espacio y del tiempo se ve afectado porque como telespectadores estamos en todos lados y a la vez en ninguno, vemos guerras, asesinatos, catástrofes, niños hambrientos, desplomes y

crisis de sistemas políticos, y no somos conscientes de nuestra ubicación, no sólo eso, al parecer estamos informados en todo, pues lo vemos todo, es la primacía y la autoridad de la imagen —Sartori (1997) arguye que es el destronamiento de la palabra por la imagen— sobre la palabra. Pero no sabemos qué es lo está sucediendo, pues información no es conocimiento, es decir, no comprendemos las cosas, porque hemos perdido nuestra capacidad de abstracción, nuestra capacidad de entender conceptos, porque lo que vemos no produce ideas, un lenguaje conceptual es suplantado por un lenguaje perceptivo y así, por ejemplo, ver la imagen de un robo, o de un acto de agresión, no nos lleva a comprender la violencia; o ver la imagen de un niño desnutrido, la miseria de una comunidad o un sector de la sociedad, igualmente no nos lleva a entender el problema del hambre o de la pobreza. Las experiencias directas o de primera mano se nos escapan con todo eso que llamamos "medios nuevos", el tiempo que podríamos vivir en experiencias de primera mano se fugan con experiencias indirectas o de segunda mano.

Por ahora para algunos no les concierna pensar en cierto estado de cosas que en apariencia no son tan tangibles, pero ¿tendremos que esperar, hasta que el velo o el disfraz que las cubre, sea insostenible en ese rostro de la realidad, y se caiga, y entonces no lo podamos soportar; para luego preguntamos dónde está el tiempo para la conversación en familia, para la lectura, los amigos, el intercambio social, el compartir —¿no hay nada que compartir?—, el tiempo para la discusión. ¿Dónde nos habremos perdido hasta quedarnos solos y aislados de los demás? Quizá, luego no podremos eludir preguntarnos ¿por qué ya no nos encontramos con el otro? Al saber que los gestos y los ademanes, el contacto y el calor de sentir a alguien cerca, de pronto salta como una fuerte necesidad apremiante.

CAPITULO 2

CONSTRUCCION DE SIGNIFICADOS

Roger Bacon sufrió *doce años* de cárcel por haber afirmado la primacía de la experiencia en las cosas del conocimiento.

Albert Camus, *Carnets*, 2

2.1 Una caracterización de la comunicación

En este apartado trataré de exponer una caracterización de la comunicación que es menester dejar explícita para enmarcar, tanto procesos de comunicación socialmente dados, como para comprender un mundo comunicativo intersubjetivamente compartido, un mundo, en términos de convivencia y entendimiento que sea plausible sobre un interés comunicativo legítimo y genuino, sustentado en estructuras simbólicas de significados, y pretendidamente creativo en el sentido de concebir sujetos participantes y activos que se involucran en un proceso de construcción de la realidad, que la modifican, la transforman y la recrean.

Ilustraré estos conceptos, siguiendo las ideas de Habermas (1981) en lo que respecta al planteamiento que hace del concepto de la acción comunicativa referida a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación interpersonal. Aquí se destacará el papel prominente que tiene el lenguaje en el modelo de acción. Cabe hacer la distinción que se opera en los participantes entre un lenguaje hablado (y una comunicación basada en el mismo lenguaje pero no reducido a ello, es decir, utilizamos este lenguaje para comunicarnos y entendernos, pero este hecho no basta y no es garantía de una comunicación interpersonal. Es evidente un uso práctico y extendido del lenguaje para casi todas las actividades

humanas, un lenguaje es un sistema de signos que media en una comunicación, pero que depende de los participantes y del medio sociocultural para que éste se coloque intersubjetivamente en las acciones sociales como prioritario y vínculo significativo en un sistema comunicativo como aquí lo queremos definir. Lenguaje no necesariamente es comunicación, aquel posibilita la comunicación pero no la engendra. En todo caso, la comunicación recrea al lenguaje por medio de los significados que los actores construyen de la realidad, de aquello en se han puesto de acuerdo para referirse a un mundo por medio de interpretaciones y acuerdos comunicativos.

La comunicación ha de comprenderse como un proceso de intercambio social que comprende el uso convencional de un sistema de signos entendido e interpretado de común acuerdo.

Habermas, (Ibidem, p.111) revisa algunos conceptos de la acción y las relaciones que presuponen entre actor y mundo. Empieza revisando el concepto popperiano de los tres mundos, el mundo de los objetos físicos, el mundo de los estados de conciencia y el mundo de los contenidos objetivos del pensamiento. Popper (1972, citado por Habermas, Ibidem, p. 112) especifica estos conceptos, al decir de Habermas, por la forma en que los estados de cosas existen. Las relaciones cognoscitivo-instrumentales entre sujeto cognoscente y agente, por un lado, y las cosas y sucesos con que nos topamos en el mundo objetivo, por otro, dominan el intercambio entre el espíritu subjetivo y el objetivo. Al comprender la forma en cómo los seres humanos se orientan socialmente en estos términos, Habermas encuentra algunas dificultades a las que cuestiona en la revisión que hace Jarvie (1972, citado por Habermas, Ibidem, p.117) de la obra de Popper. Nos señala que Jarvie (Ibidem), en primer lugar difumina la diferencia entre una actitud realizativa y una actitud hipotético-reflexiva, ya que en la práctica comunicativa cotidiana los agentes se sirven de estos saberes para llegar a definiciones de la situación susceptibles de consenso, ya que el establecimiento de algunas prácticas o patrones de conducta, normas, etcétera, obligan al disenso y a la reflexión, y por ende a una negociación que la situación apremiará, por la cual se echará mano de un saber cultural común y, donde los procesos cooperativos de interpretación urgen a someter a examen la validez de aquellas partes del saber que son problemáticas. Se verá aquí como dice Habermas, que la meta no es la coordinación de acciones sino la crítica y el acrecentamiento del saber. Tampoco toma en cuenta la

importancia que tiene el saber cultural, ya que no puede ser reducido a pensamientos o a enunciados susceptibles de verdad. En este aspecto, para Habermas, el modelo popperiano del tercer mundo resulta falto de plausibilidad, pues es evidente que las objetivaciones culturales no pueden ser reducidas ni a la actividad generativa de sujetos cognoscentes, hablantes y agentes ni a relaciones espacio-temporales de tipo causal entre cosas y sujetos. En seguida, Habermas modifica algunos planteamientos de Popper para reintroducirlos e integrarlos a un concepto comunicativo de más alcance. Primero sustituye el concepto de mundo por uno planteado en términos de la constitución de la experiencia y adoptar la pareja conceptual <<mundo>> y <<mundo de la vida>>. "Son los propios sujetos socializados los que, cuando participan en procesos cooperativos de interpretación, hacen un uso implícito del concepto de mundo. [...] la tradición cultural compartida por una comunidad es constitutiva del mundo de la vida que los miembros individuales encuentran ya interpretado en lo que atañe a su contenido. Este *mundo de la vida* intersubjetivamente compartido constituye el trasfondo de la acción comunicativa" (Habermas, 1981, p. 119). Segundo, sustituye la versión cognoscitivista del concepto de espíritu objetivo, mediante un concepto de saber cultural. "Desde la perspectiva de una teoría de la acción, mal pueden reducirse las actividades del espíritu humano al enfrentamiento cognoscitivo instrumental con la naturaleza. Las acciones sociales se orientan por valores culturales. Pero éstos no guardan relación alguna con la verdad (Habermas, *Ibidem*, p. 120). Finalmente aquellos tres mundos de Popper los conjunta en un sistema de referencia, para hablar de un solo mundo, son los tres, para Habermas, los que hacen uno solo, y los que los participantes suponen en común en los procesos de comunicación y donde determinan sobre *qué* es posible *en general* entenderse.

Otro concepto, al que Habermas (1981) dedica un análisis, es el concepto de **acción teleológica**, donde el actor busca un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de manera adecuada. Así, la acción teleológica, señala Habermas, se amplía y convierte en acción estratégica; este concepto presupone relaciones entre un actor y un mundo de estados de cosas existentes. El actor contrae dos tipos de relaciones racionales con el mundo, donde en la primera se cuestiona si el actor logra poner en concordancia sus percepciones y opiniones con el mundo y en la segunda, con sus deseos e

intenciones. Estas relaciones permiten manifestaciones que pueden enjuiciarse conforme a criterios de verdad y eficacia. Dentro de las limitaciones que encuentra Habermas en este modelo, está en que este concepto presupone un solo mundo, el mundo objetivo; además el concepto de acción estratégica, contenido en esta idea, confiere a los actores un fin en sus relaciones, donde realizan sus propósitos orientándose por, e influyendo sobre, las decisiones de otros actores. De este modo, el resultado de la acción también depende de los otros actores, cada uno de los cuales se orientará a la consecución de su propio éxito, y sólo se comportará cooperativamente en la medida en que ello encaja en su cálculo egocéntrico de utilidades. Por el contrario, en la acción **regulada por normas**, presupone la relación de un actor y dos mundos, el mundo objetivo de cosas y el mundo social al que pertenece lo mismo el actor que los otros actores que pueden iniciar entre sí interacciones normativamente reguladas. El mundo social consta de un contexto normativo que fija qué interacciones pertenecen a la totalidad de las relaciones interpersonales legítimas. Una norma goza de validez social o vigencia cuando la norma es reconocida por los destinatarios como válida o justificada. Al decir de Habermas, los estados existentes vienen representados por enunciados verdaderos, las normas vigentes por oraciones universales de deber o por mandatos que en el círculo de los destinatarios se consideran justificados. "Que una norma sea válida idealiter significa que *merece* el asentimiento de todos los afectados, porque regula los problemas de acción en beneficio de todos. Que una norma *rija* fácticamente significa, en cambio, que la pretensión de validez con que se presenta es reconocida por los afectados. Y este reconocimiento intersubjetivo funda la validez social (o vigencia) de la norma" (Ibidem, p. 128). Aún cuando a los valores culturales no se le vinculan tales pretensiones de validez, son candidatos a quedar encarnados en normas. De este modo el modelo, normativo de acción dota al agente de un complejo no sólo cognoscitivo sino también motivacional, que posibilita un comportamiento conforme a las normas. Bajo este esquema, las relaciones con el mundo son susceptibles de un doble enjuiciamiento, por un lado se plantea la cuestión de si los motivos y las acciones concuerdan con un orden normativo vigente o se desvían, y por el otro si las normas vigentes encarnan valores que en determinados problemas expresen intereses de universalización de los afectados, si están justificadas o no, de si merecen o no merecen ser reconocidas como legítimas. Pero al igual que en la acción teleológica, la

relación es principalmente una relación del actor con el mundo objetivo al que el actor se enfrenta cognoscitivamente para realizar sus propósitos.

Un concepto más, el de **acción dramática**, es entendida como una interacción social en que los participantes constituyen los unos para los otros un público visible y se representan mutuamente algo. Esta acción va montada sobre una estructura de acción teleológica; las personas, al decir de Harré (1972, citado por Habermas, *Ibidem*, p. 130), para ciertos propósitos controlan el estilo de sus acciones y lo sobreponen a otras actividades. Aunque el actor deja entrever una parte subjetiva de sí mismo, ésta sólo es concebida como vivencias, como un deseo de manifestarlas, análogo a la existencia de un estado de cosas. Es decir, el actor conserva una actitud objetivante frente al otro, al que puede ver no como público sino como oponente, por lo que estaríamos ante un caso de relación no del todo estratégica ya que los participantes, asisten a una representación como público y cuyo carácter estratégico desconocen —huelga decir que el actor podría esconder una intención manipulada de falsas impresiones—; dejaría de ser estratégico en cuanto el público enjuiciara tal acción, según criterios de éxito buscado. “Estaríamos entonces ante un caso de acción estratégica, en que los participantes, eso sí, habrían enriquecido hasta tal punto el mundo objetivo que en él no solamente pueden representarse agentes <<racionales con arreglo a fines>>, sino también oponentes capaces de manifestaciones expresivas” (Habermas, 1981, p. 136).

Con el concepto de **acción comunicativa**, Habermas, introduce el entendimiento lingüístico en las relaciones actor y mundo, como un mecanismo de coordinación de la acción, esto significa que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo acerca de la validez que pretenden para sus manifestaciones, es decir, que reconocen intersubjetivamente las pretensiones de validez con que se presentan unos con otros. Aquí nos detendremos en aquellos puntos medulares de la acción comunicativa que me interesan para enmarcar un tipo de comunicación adecuada y pertinente socialmente, que lleve a los participantes a intercambios significativos, regulados por un interés comunicativo legítimo y significativo en sí mismo, donde la situación interactiva, no caiga principalmente en los agentes sino en el acto social, cuyo objeto es un objeto social que vale para más de uno: “pero quiero restringir el acto social a la clase de actos que implican cooperación de más de un individuo, y cuyo objeto, tal como es definido por el acto, es... un objeto social. Por objeto social

entiendo uno que responde a todas las partes del acto complejo, aunque tales partes se encuentran en la conducta de distintos individuos. El objetivo de los actos se halla pues, en el proceso vital del grupo, no en el de los distintos individuos solamente” (Mead, 1927, p. 54-55).

Al decir de Habermas, sólo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviatura, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa. Después de que Habermas encuentra en los anteriores conceptos, la unilateralidad del lenguaje —a saber: el primero como entendimiento indirecto de aquellos que sólo tienen presente la realización de sus propios fines; el segundo, como acción consensual de aquellos que se limitan a actualizar un acuerdo normativo ya existente; el tercero, como autoescenificación destinada a espectadores—, donde en cada uno se tematiza una sola función del lenguaje: la provocación de efectos perlocucionarios, el establecimiento de relaciones interpersonales, y la expresión de vivencias, encuentra en el modelo comunicativo de acción todas las funciones del lenguaje, con el peligro, advierte Habermas, de que la acción social se vea reducida a las operaciones interpretativas de los participantes en las interacciones. Para este modelo, el lenguaje sólo es relevante desde el punto de vista pragmático de que los hablantes, al hacer uso de oraciones orientándose al entendimiento contraen relaciones con el mundo de un modo reflexivo; los hablantes integran en un solo sistema los tres conceptos de mundo que en los otros tipos de acción aparecen en solitario o en parejas, y presuponen ese sistema como un marco de interpretación que todos comparten, dentro del cual pueden llegar a entenderse. De esta forma, ”el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión” (Ibidem, p.143). Estas pretensiones evidentemente están relacionadas y digamos, condicionadas por el conjunto de la sociedad, encarnadas en saberes, valores creencias, instituciones, normas, y todas las manifestaciones simbólicas y expresiones culturales de las que el participante es parte y por las cuales ha sido educado o influido y de las que hace uso para negociar los distintos significados, pues todo proceso de entendimiento tiene lugar sobre el trasfondo de una precomprensión imbuida culturalmente. Por eso, para los actantes existirá, en el proceso comunicativo de interpretación, aquella parte de la realidad

que es necesario poner a prueba y en la que es requerida una nueva definición, que habrá de ser negociada por los implicados mismos y en donde quedará a disposición una nueva forma de ver la realidad, o de presentarla con diferentes matices, o con nuevos ordenamientos, o donde se vislumbrará el siguiente fragmento del mundo de la vida. El problema de interpretar cierto aspecto de la realidad, es el de hacer coincidir suficientemente las interpretaciones, un problema de tipo especial, pues en los procesos cooperativos de interpretación ninguno de los implicados tiene el monopolio interpretativo. Las interpretaciones no conducen en todo caso e incluso normalmente a una asignación *estable y unívocamente diferenciada*. La estabilidad y la univocidad, dice Habermas, son más bien la excepción en la práctica comunicativa cotidiana.

Visto lo anterior, habremos de delinear una comunicación, donde al menos dos participantes, entran en contacto socialmente sobre un trasfondo cultural ya precomprendido o interpretado de antemano y en el que intercambian experiencias sobre la base simbólica del lenguaje y los significados intersubjetivamente compartidos y reconocidos por convención; cuyo fin sea *primordialmente* entablar una comunicación con pretensiones de validez, negociación e inteligibilidad de los productos de intercambio social. En suma, una comunicación consensuada sobre significados acordados socialmente bajo el interés comunicativo de entendimiento mutuo, donde los participantes se involucren participativamente en la recreación simbólica de la realidad, una participación cooperativa de interpretación de la realidad cuyas nuevas definiciones de esta misma recaigan sobre el acuerdo y consentimiento de los participantes. Antes que en los agentes sociales, ha de ponderarse fundamentalmente el acto comunicativo pleno que los agentes construyen, sin más significado, que el desplegado y tenido por sí mismo, significativo por sí mismo ya por el hecho de compartir los mismos significados.

De acuerdo con estos principios, en una comunicación así entendida, deberán prevalecer —en mayor o menor medida— todas estas características, una comunicación que:

- Conlleve un uso lingüístico-gestual
- Comparta y reconozca intersubjetivamente un lenguaje simbólico afin
- Manifieste un interés comunicativo legítimo, no arreglado a fines (instrumental)

- Fortalezca vínculos sociales afectivos
- Recree la realidad sociocultural
- Introduzca una nueva significación de los productos simbólicos o los recree
- Ponga en cuestión la validez de los significados con que se nombra la realidad
- Privilegie la comunicación en si misma
- El entendimiento sea fruto de un proceso cooperativo de interpretación
- Que los significados derivados del intercambio social sean productos del consenso
- Sea expresión concordante de pensamientos e intenciones de los agentes
- No sea forzosamente ejecutada por instancias externas a la propia y libre determinación
- Involucre la participación de un mundo (o una realidad) al cual referirse
- Mantenga una actitud reflexiva y crítica de la validez del contexto normativo y de los símbolos expresados en ella
- Que se reconozca como instancia interactiva central el acto social del diálogo y/o la conversación
- Aporte nuevas capacidades (tanto cognoscitivas, afectivas, lingüístico-discursivas, como de carácter interpretativo, analítico, explicativo, crítico, de comprensión y sobre todo, imaginativas) a los individuos para comprender su entorno y por ende, poder cambiarlo.

2.2 De cómo se gesta la interacción simbólica

El objetivo de exponer o ilustrar el proceso de interacción simbólica en una relación social cualquiera, es abonar el camino de lo que más adelante vendrá a ser la premisa principal del estudio, a saber, los aspectos narrativos incrustados en el lenguaje y cristalizados en una relación comunicativa intersubjetiva y su importancia en la construcción social de significados y en la recreación de la cultura cotidiana. En suma, el papel que juega la narrativa en el establecimiento de vínculos sociales y/o relaciones comunicativas significativas. Por eso es necesario, de algún modo, dejar claro, procesos intersubjetivos involucrados en la dinámica social comunicativa.

Habermas (1981) examina la obra de Mead explicando cómo desarrolla un marco categorial para la interacción regulada por normas y mediada lingüísticamente; en el sentido de una génesis lógica que a partir de una interacción inicial regulada por el instinto y mediada por gestos pasa por la etapa de una interacción mediada por el lenguaje de señales y, por tanto, mediada ya simbólicamente.

El modelo sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia se ve atacado a principios de siglo por la filosofía analítica del lenguaje y por la teoría psicológica del comportamiento. Ambas renuncian a un acceso directo de los fenómenos de conciencia, sustituyen la reflexión o la introspección por procedimientos que no apelan a la intuición. Proponen análisis que parten de las expresiones lingüísticas o del comportamiento observable y que quedan abiertos a una comprobación intersubjetiva. Mead (1934, citado por Habermas, 1981, v. II) analiza los fenómenos de conciencia desde el punto de vista de cómo se constituyen éstos en el seno de las estructuras de interacción mediada por el lenguaje o mediada por símbolos. El lenguaje tiene una significación determinante para la forma sociocultural de la vida: "En el hombre la diferenciación funcional a través del lenguaje da lugar a un principio de organización completamente diferente que produce no solamente un tipo distinto de individuos, sino también una sociedad distinta" (íbidem, p.11).

Según Habermas (1981), el modelo del que parte Mead no es el comportamiento de un organismo individual que reacciona a los estímulos de su entorno, sino a la interacción en la que a lo menos dos organismos reaccionan el uno al otro. A Mead le interesa analizar la mediación simbólica en la interacción ya que los símbolos utilizables con significado semejante posibilitan una forma de comunicación evolutivamente nueva cuyo ejemplo son el lenguaje de gestos como un punto de partida de un desarrollo del lenguaje, que lleva primero a una interacción mediada simbólicamente (lenguaje de señales) y después al habla proposicionalmente diferenciada. Mead rechaza no sólo el individualismo metodológico de la teoría del comportamiento, sino también su objetivismo. Dice Habermas que Mead "no quiere ver reducido el concepto de <<comportamiento>> a reacciones comportamentales observables, sino que tal concepto ha de incluir también el comportamiento simbólicamente orientado y

dar cabida a la reconstrucción de estructuras generales de la interacción lingüísticamente mediada” (Habermas, 1981, p.11)

Continuando con la revisitación que hace Habermas de Mead —y es pertinente hacerlo porque Mead da cuenta del mecanismo por el cual, en el proceso social, se construyen significados en contextos comunicativos y de intercambio entre interlocutores, al que es preciso referirse para dar fundamento de los fenómenos sociales que se explican; y que también constituye una manera de enfocarlos, sin menoscabo de los puntos de vista que otros autores señalen—, Habermas lo critica diciendo que no distingue suficientemente entre las dos categorías de actitudes que el uno toma del otro: tomar la actitud del otro significa, de un lado, el anticipar la reacción del otro al gesto de uno, y, por otro, el adoptar la actitud del otro de dirigir un gesto a un intérprete. Tenemos un significado idéntico cuando *ego* sabe cómo tendría que reaccionar *alter* ante un gesto significante; no basta con la expectativa de que *alter* reaccionará de una determinada manera. Aquí cabría agregar que la expectativa que se forja un participante en la respuesta del otro, está dada por condiciones muchas veces restringidas, prácticamente en marcos de estímulo-respuesta, fundadas en necesidades de intercambio informativo en ambientes de convencionalismos lingüísticos rígidos. O, delimitada por los espacios en que esta pretendida comunicación se forjará, es decir, tomando los argumentos de Fernández (1994), los espacios van a determinar los tipos, los contenidos y el significado de los intercambios comunicativos. Hasta el cuerpo que es otro de los espacios y último reducto inventado por la modernidad tiene sus propias demarcaciones en lo que Fernández denomina sus tres circunstancias, y en el que cada una vale para el conjunto: *su interioridad*, toda aquella manifestación no asequible a otros cuerpos: lo que piensan, sienten o callan; *su apariencia*, todo el halo constituido por la ropa, el arreglo, los gestos, los ademanes, posiciones y desplazamientos corporales, el tono y el acento de la voz, el estatus económico, el nivel cultural, la escenografía en que actúa, etcétera; y *su obra*, que es todos aquellos objetos materiales o culturales que el cuerpo ha construido y que son una continuación diferida de él; todas ellas forman una misma entidad, una identidad. Ya se sabe con que se va a pensar o sentir, si con las obras, la interioridad o la apariencia. Hacer aparecer o prevalecer una de ellas es parte del espacio comunicativo presente. Cada espacio tiene su forma de comunicación, con sus pensamientos y

sentimientos. "Cada espacio es prácticamente una persona distinta, con su temperamento, carácter, personalidad, historia, orígenes, edades, proyectos distintos, y cuando el espacio se ocupa, la persona se activa" (Ibidem, p.410). Pero lo que caracterizará a aquellas zonas que se traslapan y se yuxtaponen como son lo público y privado, estará dado por aquello que puede ser precisamente comunicable o incommunicable. Este intercambio comunicativo es, pues, la insistencia en invocar el espacio que le es más propicio al intercambio social de significados en el sentido de hacer valer una articulación simbólica de la realidad más pública y comunicable.

En otro sentido, como representamos roles sociales, nuestros diálogos e intercambios pasan a ser meras funciones dirigidas a controlar una cierta realidad de la que se pretende obtener beneficios; el otro es nuestro adversario o un instrumento que servirá o no servirá —según cierta escala premeditada que es percibida— para fortalecer nuestra imagen o rol que los demás esperan de uno mismo (tenemos que ser para los demás, así caracterizamos nuestras relaciones habituales con otras personas); en suma el otro puede o no puede seguir preservando y/o protegiendo nuestro 'yo mismo'. "Nos movemos en un mundo de roles sociales, de rituales interaccionales y juegos complejos que nos obligan a proteger el sí-mismo, desarrollando lo que Laing denomina *el falso sistema de sí mismo* -false self sistem" (Berman, 1981, p. 19).

Nuestro aprendizaje del mundo, cuando es mecánico y ligado a una sola visión, cuando es distante y desafectivo, cuando escapan de nuestra atención otros lenguajes posibles, deviene en hábitos. Así nuestros conceptos son hábitos. Nuestra percepción de la realidad, a consecuencia de ese aprendizaje, va a ser expresada como un sistema automático de conceptos, en lugar de ser dinámica y concreta.

Son símbolos significantes en cuanto la respuesta esperada de ego conviene a la intención comunicativa de entendimiento mutuo. Otra cosa es cuando un interlocutor comunica algo con el propósito deliberado de sacar ventaja, de persuadir, de convencer unilateralmente, de ver las cosas desde una perspectiva, para corresponder a una visión utilitarista, esta intención comunicativa, no precisamente lleva a la creación de significados idénticos, o comunes, ya que la anticipación de la respuesta de *alter* puede darse bajo desventajas de tipo lingüístico, de jerarquía o de poder, y no precisamente lleva el objetivo de contraargumentar o entablar una negociación. El intercambio social —como en el juego—,

se proviste de reglas que se reconocen tácitamente (aunque no necesariamente en el formalismo consensual); se participa de manera voluntaria, espontánea y en completa libertad, de modo que tenga sentido la interacción y sobre realidad la comunicación. Si en la expectativa el pronóstico puede verse inesperado o desmentido, en la reacción comportamental de *alter*, puede ser que el significado no sea idéntico entre ambos. Puede ser que la comunicación pueda verse frustrada en algún sentido. Según Habermas (1981), al adoptar cada uno frente así mismo la actitud crítica del otro frente a la interpretación fallida de un acto comunicativo están desarrollando reglas de uso de los símbolos. De esta forma se estarían creando convenciones semánticas y símbolos utilizables con significado idéntico. Pero también estos desacuerdos —que poco tienen que ver con reglas de interpretación de reacciones— permiten favorecer el uso lingüístico, y la diversidad de significados, para crear otros nuevos, de modo que la comunicación se intensifique y se multiplique el intercambio social y las construcciones comunicativas. Como lo señala Fernández (1994), para hablar, y sobre todo para seguir hablando, como corresponde a la comunicación y su enriquecimiento, la primera regla es no estar de acuerdo, porque quienes están de acuerdo se callan. Además el uso del lenguaje, tomando como ejemplo al ágora griega y su retórica, implicaba privilegiar el logos sobre las formas, el buen orador debía encantar sólo con la palabra y por lo tanto no usaba aspavientos gestuales, porque hasta las emociones han de expresarse lingüísticamente. "No obstante es cierto que la palabra comportaba su propia belleza, creaba imágenes que persuadían por su estética, [...] ciertamente la forma es parte del contenido: el tono, el timbre, las inflexiones, las pausas de la voz son un argumento en sí. Por eso Demóstenes, después de ensayar su oratoria con guijarros en la lengua, jerarquiza las partes de la retórica así: primero, la exposición, segundo, la exposición, tercero, la exposición" (Billig, 1987, citado por Fernández, 1994, p. 812). Todo esto, para demostrar que el lenguaje en la comunicación entre dos o más interlocutores comporta la necesidad de construir nuevos significados, en el entendido de que la confrontación de opiniones, pongamos por caso, posee sólo la mitad de la verdad, porque ésta, completa, como arguye Fernández, aparece en medio del debate, o porque los significados se ubican por la vía de la comunicación, no en el uno ni en el otro, no en *alter* ni en *ego*, sino en medio de ambos: en el acto social.

Habermas (1981) señala que Mead persigue la emergencia de las formas simbólicas de comunicación utilizando como hilo conductor las sucesivas transformaciones que experimenta el significado objetivo o natural de las relaciones fin-medio sistémicamente ordenado que se dan entre reacciones comportamentales observables. Trata de explicar el nacimiento del lenguaje suponiendo que el potencial semántico que las interacciones mediadas por gestos comportan queda convertido mediante internalización en ademanes, en símbolos utilizables por los propios participantes en la interacción. Mead distingue en este proceso, dos etapas. En la primera surge un lenguaje de señales que transforma en significados simbólicos el significado objetivo que tienen las pautas típicas de comportamiento, dejándolo así listo para que los participantes lo usen para entenderse. En esto consiste el tránsito desde la interacción mediada por gestos a la interacción mediada simbólicamente desde el punto de vista de la teoría del significado.

En la segunda etapa, los roles sociales no solamente ponen a disposición de los implicados los significados naturales de sistemas de comportamientos funcionalmente especificados —tales como la caza, la reproducción sexual, el cuidado de las crías el territorio, etcétera—, sino que también lo hacen normativamente vinculante, aspecto al que Habermas deja de lado para dedicarse a reflexionar sobre la interacción mediada simbólicamente. Mead comienza con un análisis de la interacción mediada por gestos por que en ella descubre los inicios de un proceso de semantización. "El gesto de un organismo, la resultante del acto social en que el gesto es una primera fase y la respuesta del otro organismo a ese gesto son los componentes de una triple relación o de una relación triádica del gesto con el primer organismo, del gesto con el segundo organismo y del gesto con las fases subsiguientes del acto social en cuestión; y esta relación triádica constituye la matriz dentro de la cual surge el significado, o que da lugar con su desarrollo a un campo de significado" (Ibidem, p. 18). Las reacciones que ambos organismos tienen de los gestos de cada uno, la atribución de significado a las reacciones del otro expresan cómo entienden e interpretan los gestos del otro, pero con un significado que sólo vale para cada uno. Ahora los gestos tienen que transformarse en símbolos mediante sustitución de los significados que sólo valen para cada uno de los organismos, por significados que sean idénticos para todos los participantes. Después ha de transformarse esa relación causal de estímulo-respuesta por una relación interpersonal de intenciones comunicativas, y al final

tiene que producirse, a decir de Habermas, un cambio estructural para que los participantes aprendan a distinguir entre actos de entendimiento y actos orientados al éxito. Los gestos se convierten en símbolos significantes cuando implícitamente provocan en el individuo que los hace las mismas respuestas que explícitamente provocan o se suponen que provocan en otros individuos —los individuos a quienes están dirigidas. Siempre es menester que el significado de la palabra o el gesto sea comprendido de manera similar por los participantes del intercambio. Los significados surgen de una subjetivación o interiorización de esos objetivos de sentido.

Vygotsky (1978) suele utilizar el término de 'internalización' cuando trata de descifrar la génesis de las herramientas simbólicas y para referirse al proceso en el cual una actividad o una acción externa, podía posteriormente ser reproducida internamente, una operación que al principio se manifiesta externamente comienza a reconstruirse internamente. Pero Medina (2002), prefiere usar el término de 'apropiación', mismo que emplea Ricoeur (1976) para explicar el proceso que tiene lugar en la comprensión e interpretación de significados en los textos, el cual acontece por medio del acto de *apropiación*. "*Hacer propio* lo que antes era *extraño* sigue siendo la meta final de toda hermenéutica" (Ricoeur, 1976, p.103). Ricoeur propone que las acciones humanas podrían ser tratadas como textos ya que ambos poseen un significado que es susceptible de ser interpretado. Esa atribución de significado del que habla Habermas, ante las reacciones del otro, no es otra que la misma que interpreta Ricoeur como *apropiación* de ese significado, de este modo, "cuando una acción que ha ocurrido primeramente en una dimensión pública y cultural —por ejemplo, el observar que levantar el brazo de manera característica podría representar una forma de saludo— es empleada más tarde por un individuo cuando éste ha "internalizado" el sentido de dicha acción, considerará que dicha persona se ha "apropiado" del *significado* del gesto. [...] considero que el significado de un signo por parte de un intérprete sólo se revela mediante un acto de apropiación. [...] La apropiación, en suma, es primordialmente un acto de interpretación; se trata de una acción de comprensión mediante la cual una persona, al entender el sentido de un gesto o de un signo, logra apropiarse del significado de éste. No se trata de transferencia de gestos, de pensamientos o de signos del dominio público al repertorio personal sino de compartir un significado. Cuando dos personas se comunican, no se intercambian

sensaciones o experiencias sino los significados de tales sensaciones y experiencias" (Medina, 2000, p. 118).

Medina (2002), abordando el tema del significado trae a cuenta a Blumer (1986), y lo que dice él al respecto, a saber, que los participantes tienen que guiar sus respectivas acciones por medio de la formación y empleo de significados. A decir de Medina, esta acción conjunta de los participantes de la que habla Blumer —quien sigue y desarrolla las ideas de Mead— no es más que la referida justamente a la interacción simbólica, es decir, los seres humanos se relacionan entre sí con base en el significado de sus acciones y no de una manera fortuita o meramente física. En efecto, dice Medina, los seres humanos no simplemente reaccionan a sus acciones sino que las interpretan o las definen mutuamente.

El énfasis objetivista en conseguir un punto de vista universalmente válido olvida lo más importante, intuitivo y coherente para el individuo. Por eso, lo que motiva al subjetivismo (Lakoff y Johnson, 1980), es la conciencia de que el significado es siempre un significado para una persona. Qué es lo significativo para mí es cuestión de, qué es lo que tiene sentido para mí. El significado no es algo preciso, es cuestión de la imaginación y de la construcción de la coherencia; el mito experiencalista y su énfasis en la interacción y sus propiedades pone de manifiesto cómo el significado siempre es un significado para una persona, explica como usa la comprensión la fuente primaria de la imaginación por medio de la metáfora, y cómo es posible dar a la experiencia un significado nuevo y crear nuevas realidades.

2.3 El lenguaje

Para Vygotsky (1978), el lenguaje desempeña un papel esencial en la organización de las funciones psicológicas superiores. El análisis de Vygotsky concede a la actividad simbólica una específica función organizadora que se introduce en el proceso del uso de instrumentos y produce nuevas formas de comportamiento. "El momento más significativo en el curso del desarrollo intelectual, que da a luz las formas más puramente humanas de la inteligencia práctica y abstracta, es cuando el lenguaje y la

actividad práctica —dos líneas de desarrollo antes completamente independientes—, convergen" (Ibídem, p.24). La necesidad que tienen algunos niños de hacer uso del lenguaje cuando se encuentran en dificultades para resolver un problema, reflejan la manera en que se posibilitan nuevas relaciones con el entorno. El lenguaje egocéntrico como la forma transicional entre el lenguaje externo e interno, es la base para el lenguaje interior, mientras que en su forma externa se halla encajonado en el lenguaje comunicativo. El lenguaje acaba por preceder a la acción, surge una nueva relación entre la palabra y la acción. Ahora el lenguaje guía, determina y domina el curso de la acción; la función planificadora del lenguaje hace su aparición junto con la ya existente función del lenguaje de reflejar el mundo externo. Los signos y las palabras sirven a los niños, en primer lugar y sobre todo, como un medio de contacto social con las personas. El proceso mediante el cual el niño incorpora los significados sociales del entorno que le rodea, es denominado por Vygotsky como internalización: la reconstrucción interna de una operación externa. Una operación que inicialmente representa una actividad externa se reconstruye y comienza a suceder internamente; un proceso interpersonal queda transformado en otro intrapersonal. En el desarrollo cultural del niño, toda función aparece dos veces: primero, a nivel social y más tarde a nivel individual; primero entre personas (interpsicológico) y después en el interior del propio niño (intrapicológico). Todas las relaciones se originan como relaciones entre seres humanos. La analogía básica entre signo y herramienta descansa en la función mediadora que caracteriza a ambas. Orientan la actividad humana de distinta manera, las herramientas dominan y triunfan sobre la naturaleza actúan sobre los objetos externos. Los signos no cambian nada en el objeto de una operación psicológica, es un medio de actividad externa que aspira a dominarse a sí mismo; el signo está internamente orientado.

"La base del proceso de incorporación social de un individuo, es la internalización de herramientas o instrumentos, no sólo físicos, sino primordialmente simbólicos" (Medina, 1994, p. 801).

La intención del lenguaje es nominar la realidad. La realidad lingüilizada es segura y duradera, también es real aquello que no tiene nombre y permanece desconocido sin nombrar. Se tiene la creencia que las imágenes existen antes que los objetos físicos y después se les ponen los nombres, como algo que siempre estaba ahí sin nombrarse sin descubrirse, pero estaba para nadie; entonces no estaba, se requiere un descubridor, Pero como las cosas no pueden ser si les falta el lenguaje, según Fernández

(1994), a las imágenes les faltaría antes un lenguaje para construirlas, el lenguaje al nombrar la realidad distingue los objetos, los saca de su disolución, entonces el lenguaje sería primero. Pero, como señala Fernández, un nombre sin objeto no es nombre, y un lenguaje sin imagen no es lenguaje. El lenguaje nace como necesidad de nominar a un mundo de imágenes, sin un mundo al cual nombrar el lenguaje sería como un sonoro absurdo sin sentido, ni vinculación con nada, por lo tanto, las imágenes vendrían primero. Pero donde tienen que unirse los nombres y las cosas es también importante, el vínculo vendría a tomar un lugar primero para tejer la concordancia de imágenes y lenguaje. ¿Cómo sabríamos que la palabra silla vendría a ser lo que la imagen construye como una silla? pues de nuestras relaciones, convenciones y acuerdos sociales contruidos, pero un vínculo sin nada que vincular sin nada que unir no existe, entonces las tres aparecen primero. “La tarea del lenguaje es ir conociendo lo desconocido e ir nombrando las imágenes, cada nuevo objeto que se descubre o se nombra produce un residuo de imágenes que antes no estaban allí, [...] lo conocido crea su propio desconocido” (Ibidem, p.250). Razón por la cual el conocimiento que emerge como nuevo trae adherido más preguntas que respuestas. El lenguaje no sólo crea imágenes sino que también las produce, el lenguaje crea incluso lo que no puede nombrar.

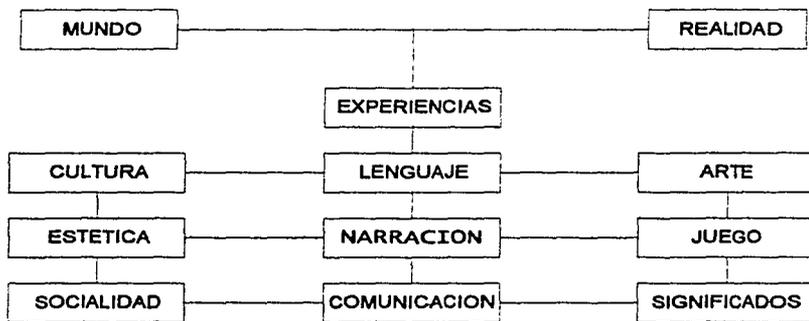
Todo mundo insiste en que hay que comunicarse y casi todos lo hacen por diversos medios, de uno u otro modo y de la manera más impersonal y lejana (pero más rápida), hasta la más directa, cercana y creativa. La distancia entre una y otra comunicación se torna preocupante en sociedades que día con día privilegian más los usos instrumentales de comunicación. Por eso se insiste con los argumentos señalados, que la renovación de lenguaje y el fortalecimiento de los significados que vamos construyendo a cada encuentro comunicativo, está ligado a la preminencia de un modo de comunicación que subraye los usos narrativos de que disponemos con el lenguaje como una manera de acrecentar los vínculos sociales. La comunicación cotidiana como la invención de nuevos mundos, el salto al otro lado, al otro que ahí está, al alcance del salto que no damos, el acortamiento de las distancias que nos separan desde donde estábamos solos, sin nada que decir nada a nadie. De ahí la cultura, las creaciones artísticas, el juego que se impregna de belleza, ciertamente el lenguaje es el primer juego, el lenguaje es en sí mismo un juego de palabras: “[...] las grandes ocupaciones primordiales de la convivencia humana están ya impregnadas de juego. Tomemos por ejemplo, el

lenguaje, este primero y supremo instrumento que el hombre construye para comunicar, enseñar, mandar, por él distingue, determina, constata; en una palabra, nombra; es decir, levanta las cosas a los dominios del espíritu. Jugando fluye el espíritu creador del lenguaje constantemente de lo material a lo pensado. Tras cada expresión de algo abstracto hay una metáfora y tras ella un juego de palabras. Así, la humanidad se crea constantemente su expresión de la existencia, un segundo mundo inventado, junto al mundo de la naturaleza” (Huizinga, 1938, p.15-16).

Con el lenguaje se construyen otros juegos, como la poesía, los juegos de palabras, también el derecho o la guerra, el juego de la vida, de las finanzas, de la ruleta, el juego de la filosofía, a ser el mejor, el juego del amor, a encontrarle sentido a la vida, etcétera. El juego de palabras (a ver quien se inventa la mejor metáfora en los diálogos o las discusiones) conllevan su dosis de belleza de la cual deriva el sentido de seguir jugando y sin la cual el juego se destruiría y perderían razón de ser los participantes, puesto que se hablaría de un mundo de obligaciones de lo que es demasiado serio como el poder, de lo que siempre se ha hablado y es rutina, de lo gastado y necesario y no es cosa de juego ni de risa.

El lenguaje es parte de todo el universo de significaciones que nos hacemos del mundo y de todo el sistema simbólico que media nuestras experiencias. En nuestra experiencia media nuestra forma de pensar y de sentir. Una visión del mundo ante una realidad no de una vez dada por sentada, de nuestro contacto con un mundo cada vez más cambiante y la forma que tenemos de pensarlo, de nuestros vínculos socioafectivos forjados dentro de la trama cotidiana y sus relaciones, de estas experiencias es que la cultura se nutre, se reproduce y sigue andando. Traigo a cuenta aquella expresión de Dostoievski, que bien encaja en lo que se ha señalado: <<¿Qué hace un autor con la gente vulgar, absolutamente vulgar, cómo ponerla ante sus lectores y cómo volverla interesante? Es imposible dejarla siempre fuera de la ficción, pues la gente vulgar es en todos los momentos la llave y el punto esencial en la cadena de asuntos humanos; si la suprimimos se pierde toda probabilidad de verdad>> (Dostoievski, El Idiota, IV, 1). De la configuración de una realidad y de lo que hablamos de ella, así como del molde que nos ha impuesto para tener una visión del mundo, del lenguaje que incorporamos y la designamos del mismo modo para volver a inventarla y recrearla una y otra vez, como un cuento de nunca acabar, es precisamente de donde surgen las más importantes manifestaciones de la cultura (el arte, la literatura, la música, la pintura, etcétera). Damos cuenta de una realidad utilizando nuestras

experiencias, expresamos nuestra forma de sentir, nuestra sensibilidad y puntos de vista, empleando la mejor utilización que se puede hacer del cuerpo que es la palabra, el lenguaje oral, sacando a flote nuestros recursos narrativos con que contamos. Así, nuestros usos lingüísticos toman la forma de una narración (ya sea en un diálogo cotidiano o en nuestra más acabada forma expresiva). Y toda expresión lingüística o no, artística o cotidiana tiene una estética, una belleza que toma forma y sentido en el juego; y que tiene por lo tanto su más alta expresión en las relaciones sociales intersubjetivas, en las más elementales formas de comunicación humana, ahí donde se construyen los significados, es decir, la cultura cotidiana. Lo cual, estructurado en un esquema, lo propongo representar de este modo:



Marchamos sobre un mundo, nos situamos en un mundo en el cual vivimos, según el horizonte histórico: el mundo griego, cristiano, romano; el mundo según nuestra condición desdichada o feliz: el mundo de los enamorados, el mundo de los reclusos del penal de Santa Marta, etcétera. En las artes, la ciencia, las universidades, las calles, en nuestra conciencia, el cine, la literatura se establecen, se crean, se destruyen mundos. Mundos van y vienen, algunos más permanentes que otros. Se dice que a nosotros nos tocó vivir en un mundo globalizado, en contraste, ya casi nadie habla de un mundo civilizado. Así mismo, a cada época le trae acompañada la fundación de un mundo. Un mundo siempre nos atañe porque siempre exige de nosotros interpretación, explicación, comprensión, conocimiento,

etcétera. Constituimos mundos a través de infinitas expresiones humanas como el arte, la tecnología, la religión, la cultura, la vida cotidiana, la comunicación, etcétera; y a la vez el arte, la tecnología, ... crean también sus propios mundos. Es algo que hemos intuido dentro de nosotros y que de diversos modos sentimos la gravitación de su influencia.

El mundo occidental contemporáneo —traducido en el pensamiento occidental—, es quizá aquel, cuya institución en un estilo de vida: normas, valores, condicionamientos sociales, creencias, estereotipos, modas, identidades, hábitos de cualquier índole, valores humanos, formas de gobierno, modos de sentir y pensar, en cómo ver la vida, instituciones, tener éxito, pisar al enemigo, destruir la naturaleza, mirar a los hijos, en fin, en un sin fin de prácticas, ha terminado de diseñar un tipo de individuo más o menos homogéneo —Marcuse (1981) diría, ha construido el hombre unidimensional—.

Un mundo es pues, ya la casa donde vivimos, ya el hogar que tenemos que fundar, ya los afectos que nos harán sentir y pensar que ahí pertenecemos. Un mundo puede ser una totalidad, 'eres todo mi mundo, 'es el único mundo que tengo', 'no sé estar en otro mundo', 'sólo en este mundo soy feliz'. Tal o cual forma bella es un mundo en sí mismo. Cuando hemos construido un mundo en sí, cuando constatamos que un conjunto de cosas ha delimitado y/o precisado sus confines, sus contornos, sus argumentos; cuando sus partes han encontrado unidad entre sí, decimos entonces que se ha construido una realidad: la ejecución del concierto número uno de Tchaikovsky, el plan de una novela, el diseño de la jugada que hizo realidad el gol, el cortejo de una dama —el poder también crea una realidad a su medida—, el modelo de niño bien educado, la empresa de un sueño culminado. Digamos que una realidad son aquellos atributos de un mundo que se han venido haciendo hasta trasplantarse en un lugar y espacio determinado.

La colectividad funda la realidad más permanente. Sólo que la realidad conocida y sentida se va construyendo de comunicación. El lenguaje constituye la herramienta simbólica más adecuada en la incorporación de experiencias. Estas experiencias con el mundo crean el caldo de cultivo propicio para la construcción y reconstrucción de la realidad. Estas favorecen la recreación de la cultura y el arte. Las experiencias conducen al conocimiento. No hay conocimiento sin experiencia, que es como decir, que no existe la creatividad en el vacío; "para explicar un sentimiento, hay que hacerlo sentir" (Fernández, 1994, p. 122). Y para hacerlo sentir, de modo que no se diluya, sino que nos contenga, debe tener

forma, Fernández dice, que las formas son los afectos. Una forma puede ser triste, cálida, optimista, agradable. La afectividad sólo tiene forma, y así como ciertas formas de ambientes (una fiesta, la sala de un hospital, la recámara de la casa, el congreso, etcétera) se describen en términos de afectos y sentimientos, así mismo, la personalidad o el carácter de una persona, es cálido, agradable, triste, etcétera. "Las formas no tienen significado porque ellas mismas son su significado" (Fernández, 1999, p.77). Así el modo de ser de las formas y la afectividad es la estética. La lógica de la afectividad se llama estética, arguye Fernández (1999). Todas las manifestaciones afectivas de los objetos como formas son de carácter estético. "Estética: *scientia cognitions sensitivae*, ciencia del conocimiento sensible" (Baumgarten, citado por Fernández, 1999, p. 82). La estética está interesada en la belleza, aunque la belleza sea un caso particular de la sensibilidad y el arte el campo más propicio para establecer esta relación de belleza y afectividad; "el arte es la creación de formas simbólicas de sentimiento humano" (Katherine, 1953, citado por Fernández, 1999, p. 178). Para acabar de redondear mejor la idea, Gadamer (1984) afirma que los juicios morales y estéticos no obedecen a la *reason* sino que tienen el carácter de *sentiment*.

Todo lo cual nos lleva a creer lo que Paez y Adrian (1993, citado por Fernández, 1999) nos dicen al respecto, a saber, que los instrumentos simbólicos como las obras de arte, inducen emociones; y lo que me parece más acertado, es lo que citan de Strongman: "[...] lo que se denomina comúnmente arte depende de su impacto emocional" (1993, *Ibidem.*, p.178). Para Heidegger (1968), los instrumentos mientras funcionan bien, no atraen la atención sobre sí, es signo de que se resuelve todo en el uso, en cambio la obra de arte se caracteriza, aún en la experiencia estética más común, por el hecho de imponerse como digna de atención en cuanto tal. "La obra de arte no expresa ni atestigua un mundo constituido fuera de ella, sino que se trata de un mundo que ella misma abre y funda" (Maldonado, 2000, p. 85). La obra de arte como fundación de un mundo, no sólo abre e ilumina un mundo al proponerse como un nuevo modo de ordenar la totalidad del ente; "en la obra de arte está realizada la verdad no sólo como revelación y apertura sino también como oscuridad y ocultamiento" (*Ibidem*, p.86), y también como una ulterior reserva de significaciones que aún han de descubrirse. Ya Camus (1945) decía acerca de la estética de la rebelión, que la forma bella es la expresión más alta de la rebelión, y que el objeto de arte, es el

único material del universo que tiene una armonía interna; como el juego y en esa otra expresión lúdica que toma la forma de narración. La narración como una de las formas socioculturales más acabadas que tiene el lenguaje y la cultura. En las formas discursivas del habla está incorporada un alto grado de socialidad y de juego, que es como la punta de lanza en la creación de significados, donde confluye la vasta red simbólica comunicativa de pensamientos y afectos; donde se traducen, se negocian, se transforman, se recrean y se inventan los símbolos y significados dentro de un proceso comunicativo que es esencial para la cultura y sus producciones, y para el ordenamiento de la vida civil pública de una sociedad que se precie de llamarse.

2.4 El símbolo y la metáfora

Ahora expondré estos dos términos, los cuales quieren servir para destacar que dentro de un marco de intercambios comunicativos, el uso del lenguaje propicia una amplia gama de significaciones, y que llevar un discurso a la instancia del diálogo, ofrece enriquecer las experiencias originales que fueron experimentadas tanto en el acontecimiento de la lectura como en los acontecimientos de la vida cotidiana, que al ser narradas, *el sentido* de estas experiencias traslada un *excedente de sentido*, en el sentido dado por Ricoeur (1976), en la medida de una extensión del significado que implica, como expondré más adelante, un poder de referencia más allá del que damos por sentado. Traer a cuenta estas dos acepciones significa querer hacer énfasis, que puesto que nuestros contenidos en nuestros encuentros comunicativos han de fortalecer los vínculos sociales, hemos de hacer uso de un lenguaje que se resista a aceptar una visión ordinaria de la realidad, por medio de una ampliación de las significaciones dadas a esta realidad, lo cual permite hacerlo haciendo empleo de la metáfora y el símbolo.

El símbolo es un representamen (signo) cuyo carácter representativo consiste en que él es una regla que limita a su interpretante. Todas las palabras, oraciones, libros y otros signos convencionales son símbolos. Un símbolo genuino es un símbolo que tiene un significado general. Etimológicamente, significaría algo arrojado conjuntamente, tal como *embolum*. Peirce (1900) señala que los griegos

usaron "arrojar conjuntamente" *symbolon* tempranamente y con frecuencia para significar una convención o un contrato. Aristóteles llama al nombre sustantivo "símbolo", esto es, un signo convencional. En griego, luz de vigilancia es un "símbolo", un santo y seña es un "símbolo", un distintivo es un "símbolo"; un credo profesional es llamado un "símbolo", porque sirve como distintivo o lema común. Cualquier palabra común, tal como "dar", "pájaro", "matrimonio", puede constituir un ejemplo de símbolo. Es aplicable nos dice Peirce a cualquier cosa que pueda realizar la idea conectada con la palabra, pero en si misma no identifica esas cosas. Martinet (1973) argumenta que al símbolo en su definición y en sus diversos usos, todos se basan en la correspondencia que se establece entre dos objetos. Todo objeto susceptible de autentificar algo o de marcar una convención, o la convención en si misma, es un símbolo. El símbolo es uno de los tres órdenes de Peirce. El icono no tiene conexión dinámica con el objeto que representa. Un nuevo símbolo sólo puede nacer a partir de otros símbolos. Un símbolo una vez que ha nacido se difunde entre la gente. Por medio del uso y de la experiencia, su significado crece (Peirce, 1900). Un símbolo es un signo que perdería el carácter que lo convierte en un signo si no hubiera interpretante.

Al incluir la teoría de símbolo para ampliar la teoría de la significación, Ricoeur (1976) da cuenta también no sólo del doble sentido verbal, sino también del doble sentido no verbal del símbolo. Para Ricoeur el estudio de los símbolos se enfrenta a dos dificultades que hacen difícil el acceso a su estructura de doble sentido, y es que los símbolos pertenecen a demasiados y muy diversos campos de investigación. El psicoanálisis por ejemplo, trata sobre los sueños, otros síntomas y objetos culturales afines a ellos, considerándolos manifestaciones simbólicas de profundos conflictos psíquicos. La poética que entiende a los símbolos como imágenes privilegiadas de un poema, las imágenes que predominan en un autor o una escuela literaria (existencialismo, surrealismo); o las imágenes o figuras recurrentes dentro de las cuales una cultura se reconoce a si misma, o aún los símbolos arquetípicos que la humanidad en general exalta pero que ignora su vigencia y las diferencias culturales que existen y las significaciones dadas. Los símbolos en el mundo sagrado, árboles, piedras, laberintos, montañas, escaleras, símbolos que representan la trascendencia, el vuelo, el tiempo, la beatitud, etcétera.

La segunda dificultad de los símbolos, según Ricoeur (1976), está en su doble sentido o un sentido primario y otro secundario aunque el carácter no lingüístico es tan obvio como el lingüístico como los

ejemplos dados. "Un símbolo siempre refiere su elemento lingüístico a alguna otra cosa" (Ricoeur, 1976, p.67). Cada expresión estética, cada época, cultura, religión, escuela vincula sus símbolos al ámbito de sus manifestaciones.

En esta complejidad de los símbolos Ricoeur, los trata de explicar a la luz de la teoría de la metáfora. Así identifica el núcleo semántico característico de cada símbolo, sin importar cuán diferente sea. Una guía, señala Ricoeur, que permite identificar las características semánticas de cada símbolo, es la relación entre el literal y el sentido figurativo de una expresión metafórica. Son las que relacionan cada forma de símbolo con un lenguaje. En efecto, "el símbolo sólo da origen al pensamiento si primero da origen al habla. La metáfora es el reactivo apropiado para sacar a la luz este aspecto de los símbolos que tiene afinidad con el lenguaje, [...] el símbolo en su acepción más general funciona como un excedente de sentido" (Ibidem, p.68). La muerte en la antigua mitología griega significa algo más que dejar de existir físicamente, el ocaso en los poemas de Borges significa más que la caída de la noche o un simple fenómeno meteorológico.

"Sólo para una interpretación hay dos niveles de significación, ya que es el reconocimiento del sentido literal lo que nos permite ver que un símbolo contiene más sentido. Este excedente de sentido es el residuo de la interpretación literal" (Ibidem, p.68). Sin embargo el que participa del sentido simbólico no hay dos sentidos, uno literal y el otro simbólico, sino un sólo movimiento, que lo transfiere de un nivel a otro y lo asimila a la segunda significación por medio del literal. Es por eso que las relaciones de semejanza del símbolo son más confusas y no están tan bien articuladas en un nivel lógico; en la metáfora, según Ricoeur, ya se ha efectuado un trabajo de lenguaje que en la expresión aparta al predicado del sujeto. "Hablar de la metáfora, es invocar ya algún principio de articulación que falta en el orden simbólico, "[...] hay más en un símbolo que en cualquiera de sus equivalentes conceptuales" (Ibidem, p.70); la teoría de la metáfora muestra cómo pueden originarse nuevas posibilidades para articular y conceptualizar la realidad a través de una asimilación de los hasta aquí separados campos semánticos. "No hay necesidad de negar el concepto para admitir que los símbolos dan origen a una exégesis sin fin... ninguna categorización dada puede abarcar todas las posibilidades semánticas de un símbolo. Pero es sólo el trabajo del concepto lo que puede dar testimonio de este excedente de sentido" (Ibidem, p.70). Si acordamos llamar semánticas —tomando los conceptos de

Ricoeur— a aquellas características de los símbolos que se prestan al análisis lingüístico y lógico en términos de significación e interpretación, y se traslapan con las características correspondientes a las metáforas, entonces algo en el símbolo no corresponde con la metáfora, resistiéndose a cualquier transcripción lingüística, semántica o lógica.

En una variedad de formas, señala Ricoeur, la actividad simbólica adolece de falta de autonomía, en el caso del psicoanálisis la actividad simbólica es un fenómeno limítrofe ligado al límite entre el deseo y la cultura, que es en sí mismo una frontera entre las pulsiones y sus representantes delegados o afectivos; los conflictos psíquicos no pueden ser interpretados en ningún otro lugar fuera del sueño o del texto simbólico.

Ricoeur se pregunta si el mundo poético no es sólo un espacio tan hipotético como lo es el orden matemático con cualquier mundo dado. "El poeta opera por medio del lenguaje en un ámbito hipotético. En forma extrema el proyecto poético es destruir el mundo tal como ordinariamente lo damos por sentado" (Ibidem, p.72) Así, el poema es como una obra musical por cuanto su disposición animica es coextensiva con su orden simbólico; un poema no es una forma gratuita de un juego de palabras. Esta suspensión del discurso ordinario es la condición para nuevas configuraciones que van a expresar el sentido de la realidad que ha de llevarse al lenguaje, y en la que se introducen nuevas formas de ser en el mundo, de vivir en él y de proyectarle nuevas posibilidades más profundamente íntimas. Emerge una nueva necesidad de llevar al lenguaje formas de ser que la visión ordinaria oscurece o incluso reprime, y en este sentido el poeta es el que tiene más libertad para hacerlo.

Estas consideraciones nos obligan a estar en guardia contra cualquier intento de reducción lingüística o de inscribir completamente experiencias de lo sagrado, estéticas o de la realidad cotidiana en categorías reduccionistas. Hay manifestaciones de lo sagrado que no son primeramente cuestiones de lenguaje; en el ejemplo de Ricoeur citando una idea de Rudolf Otto (*The idea of the Holy -lo santo-*, 1958), enfatiza que lo sagrado se manifiesta como poder, fuerza, eficacia. "Dentro del universo sagrado no hay criaturas vivientes aquí y allá, sino que la vida está en todos lados como algo sagrado, que impregna todo y que se ve en el movimiento de las estrellas, en el renacer de la vegetación cada año y en el ciclo del nacimiento y la muerte. Es en este sentido en el que los símbolos están confinados dentro

del universo sagrado: los símbolos sólo acuden al lenguaje en la medida en que los elementos del mundo se hacen transparentes” (Ibidem, p.74).

Aquí es donde Ricoeur establece la diferencia entre el símbolo y la metáfora, pues mientras que la metáfora es una invención libre del discurso, el símbolo está ligado a la realidad sagrada, al cosmos. “En el universo sagrado la capacidad para hablar se funda en la capacidad del cosmos para significar. Su ley es la correspondencia entre la creación *in illo tempore* y el orden actual de apariencias naturales y actividades humanas. La hierogamia de la tierra y el cielo con lo masculino y femenino como una correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos. También hay una correspondencia entre la tierra arable y el órgano genital femenino, entre la fecundidad de la tierra y el útero materno, entre el sol y nuestros ojos, el semen y las semillas, el nacimiento y el retorno de la primavera”(Ibidem, p.74).

De lo que se desprende de lo anterior que pide ser llevado en símbolos al lenguaje, pero que nunca puede ser lenguaje completamente, es siempre algo poderoso, eficaz, enérgico. “Parece ser que el hombre está aquí proyectado como un poder que ha de existir, y que ha de ser discernido indirectamente desde arriba, desde abajo y hacia los lados. El poder de los impulsos que persiguen nuestras fantasías, el de formas imaginarias de ser que encienden la palabra poética, y el de ese enorme y poderosísimo algo que nos amenaza siempre que nos sentimos carentes de amor: en todos estos registros y tal vez igualmente en otros. La dialéctica entre el poder y la forma tiene lugar, lo cual asegura que el lenguaje solamente capture la espuma que asoma a la superficie de la vida” (Ricoeur, 1976, p.76).

Cuando hablamos de que la metáfora es una innovación semántica damos por hecho que sólo existe en el momento de la invención. Faltándole cualquier estatus en el lenguaje establecido; una metáfora, a decir de Ricoeur, es un acontecimiento del discurso. Cuando es aceptada por una comunidad lingüística, una metáfora tiende a confundirse con una extensión polisémica de palabras, primero se convierte en una metáfora trivial después en una metáfora muerta. En contraste, los símbolos debido a que tienen sus raíces en las constelaciones permanentes de la vida, a que tienen una estabilidad asombrosa nos llevan a pensar que no mueren nunca, que sólo son transformados, de ahí que, apegados a esto, los símbolos debieran ser metáforas muertas. Las metáforas, señala Ricoeur se salvan

por una vasta red de intersignificaciones; una metáfora llama a otra y cada una permanece viva al conservar su poder para evocar a toda la red. Así por ejemplo, dentro de la tradición hebrea, Dios es llamado Rey, Padre, Esposo, Señor, Pastor y Juez, así como Roca, Fortaleza, Redentor y Siervo Doliente. Hay metáforas de raíz que reúnen todas las demás obtenidas de otros campos de nuestra experiencia, son metáforas dominantes que engendran y organizan una red que sirve como empalme entre el nivel simbólico, con su lenta evolución, y el más volátil nivel metafórico.

Existe otro nivel metafórico que los acerca a los símbolos y que constituyen una jerarquía original. Depende de como las concebamos, si como oraciones aisladas o como aquellas metáforas típicas o predominantes en una comunidad lingüística o cultura en particular. Hay metáforas tan radicales que obsesionan a todo discurso humano, son las que Wheelwright (citado por Ricoeur, 1976) llama arquetipos, difíciles de diferenciar de los paradigmas simbólicos que Eliade estudia en *Patterns in comparative religion*. "Parece que ciertas experiencias humanas fundamentales componen un simbolismo inmediato que preside sobre el orden metafórico más primitivo" (Ibidem, p.78).

Ese simbolismo se adhiere a la más inmutable forma de ser en el mundo, ya sea asunto de lo alto y lo bajo, los puntos cardinales, (Véase el simbolismo budista) el fuego, las piedras, el agua, los caminos; el orden metafórico es sometido por esta experiencia simbólica a lo que Ricoeur llama una demanda de trabajo. "Todo indica que la experiencia simbólica pide de la metáfora un trabajo de sentido, [...] todo indica que los sistemas de símbolos constituyen una reserva de sentido cuyo potencial metafórico, está por ser expresado" (Ricoeur, 1976, p.78).

Otra dirección dada en la teoría de la metáfora es la que se refiere a la capacidad referencial con el mundo o con la realidad, su dimensión referencial, una parte importante por cuanto da forma a la relación del mundo metafórico y a la emergencia de significados, lo que quizá constituye el punto más alto en la comunicación humana, en la adopción de formas narrativas de comunicación interpersonal, intersubjetiva —inter, entre ambos, interacción, intercambio, en medio, entre acciones (lo que es está en medio de las acciones), en el aire—, en el espacio dejado para llenarse con palabras o con gestos o con historias, lo que va a decirse a cerca de algo; en suma, la comunicación de las relaciones sociales en la cultura cotidiana y su producción de símbolos, significados, lenguaje, cultura y todo lo que da

sentido el seguir teniendo la creencia en un mundo y en significados que estructuren un sentido con una mejor calidad de vida.

El significado es la relación predicativa pura y la referencia su pretensión de decir algo acerca de la realidad —su valor de verdad—, distinción tomada por Frege (1970, citado por Ricoeur, *Ibidem*), el discurso pues, en su intención referencial que es su pretensión de decir algo acerca de algo.

Max Black dice (1963, citado por Ricoeur, *Ibidem*, p.79) que un modelo tiene la misma estructura de significación que la metáfora. En el lenguaje científico, un modelo es un procedimiento heurístico que sirve para descartar una interpretación inadecuada y para abrir el camino hacia una más nueva y precisa, es un poder redescriptivo. Como dice Black, “describir un dominio de la realidad en términos de un modelo teórico imaginario es una forma de ver las cosas de diferente manera cambiando nuestro lenguaje acerca del tema de nuestra investigación. Este cambio de lenguaje procede de la construcción de una ficción heurística y por medio de la transposición de las características de esa ficción heurística a la realidad misma”(Black, citado por Ricoeur, 1976, p.80). Aplicado este concepto a la metáfora, vemos que este doble movimiento es el que se encuentra en la metáfora, pues “Una metáfora memorable tiene el poder de poner a dos dominios separados en una relación cognoscitiva y emocional, al emplear el lenguaje que es directamente apropiado para uno, como lente para ver el otro [...]” (*Ibidem*, p.80). Gracias a esta desviación percibimos nuevas conexiones entre las cosas. Esta transferencia analógica de un vocabulario permite que la metáfora funcione como un modelo y revele nuevas relaciones.

El lenguaje poético al igual que el científico, sólo alcanza la realidad por medio de una desviación que sirve para negar nuestra visión ordinaria y el lenguaje que normalmente utilizamos para describirla. Al hacer esto el lenguaje poético como el científico apuntan hacia una realidad más real que la apariencia. De este modo nuestros usos lingüísticos convencionales van adquiriendo mayor poder ante una realidad que se torna incomprensible, inflexible e inconmensurable. La capacidad referencial de la metáfora atraviesa el velo de la escenografía inmediata para mostrarnos los contornos, los relieves, la superficie, el clima, el corazón de las cosas, de los mundos buscados, de algo cada vez más evasivo, de las imágenes y el traspaso de las imágenes, donde, como dicen en su película Antonioni y Wenders (*A/*

di la' delle nuvole, 1995), late otra imagen más real y detrás de esta otra y así hasta llegar a la última, de la que tras de sí está la verdadera, la que no veremos nunca.

A la luz de una realidad que pugna por imponerse a fuerza de controlar la conciencia y el pensamiento, vemos que nuestras convenciones lingüísticas se instrumentalizan a fin de convertirse en eficaces medios en la consecución de fines prácticos; de este modo aparecerá un lenguaje restringido a una pobre realidad ya dada por sentada. Es un lenguaje ideologizado, de metáforas muertas por aquella incapacidad mental —moldeada y educada en un gradual entrenamiento en la manera de ver la realidad— de inventar y construirle nuevos asideros que orienten al lenguaje a nuevas formas discursivo-metafóricas.

Después de todo, en el fondo, se trata de cambiar un sistema de comunicación social occidental cuya maquinaria institucional y globalizada, se empeña en uniformizar normas, creencias, valores, pensamientos, afectos, sistemas simbólicos (la globalización y el poder financiero, insisten en que cualquier parcela de realidad debe ser susceptible de representarse y regirse bajo los mismos códigos simbólicos y de significación, bajo los mismos patrones de pensamiento, sentimientos, hábitos de elección de consumo y conductas, a fin de considerársele un potencial económico en cuanto incorporen todo ese sistema de signos —los mismos signos de felicidad para todos), lenguajes, etcétera. La lucidez del poder significa dar por sentado un orden de realidad, inmodificable para propósitos que no sean los de la dictadura financiera mundial. La idea de este poder es presentar un mundo cotidiano, establecido y ordenado desde siempre, educar hombres funcionales y despreocupados —el razonador tranquilo y su alegría inmotivada—, sin mayores cuestionamientos ni conflictos, aunque nos demos cuenta que esta realidad no es tan pristina ni confiable como se cree, que basta con que el hombre de la sospecha, el que no acepta lo que se le ofrece como establecido, el hombre de la imaginación proyectada a nuevos discursos y mundos posibles desconfíe de este orden aparente, de que baste con que levante la cortina, descubra y haga visible o transparente lo que se esconde más allá de las apariencias fenomenales (lo que es no es todo, decía Adorno, 1973).

Sin embargo, nuestros recursos narrativos pueden tender a cambiar un lenguaje descriptivo, perenne, árido por uno más encaminado a forjar vínculos sociales, llenos de experiencias, de un lenguaje ordinario e instrumental a uno inventivo, subversivo y creativo.

Cómo, uno se preguntaría, y es evidente también que la invocación de fórmulas es un esfuerzo inútil por cuanto que se trata de avanzar en cambiar todo un sistema de prácticas sociales en nuestra cultura institucional, y sobre todo en nuestra cultura cotidiana, capaces de incidir en el proceso comunicativo social intersubjetivo aparejado a un cambio en el pensamiento y en nuestra manera de sentir. De esto, se hablará más adelante en el capítulo dedicado a la narración y sus posibilidades comunicativas.

Por mi parte, esto es un esfuerzo por desear que los vínculos sociales y el mantenimiento de las redes de comunicación humana significativa sigan siendo el motor de la cultura, el estilo de vida que nos acerque a una nueva dimensión de la realidad, a una forma de vida que privilegie el vínculo sobre el emisor y el receptor, el sentido, sobre el interés; a menos que se trate del implícito interés de seguir reforzando los vínculos sociales, por el bien de la comunicación humana.

Es cierto que no se puede abandonar un lenguaje ordinario y una forma de interpretación literal del discurso por cuanto que sirve a ciertas necesidades lingüísticas, otra aspecto es, sin embargo, que el discurso quede detenido y enclaustrado a sus puros usos instrumentales. Aunque, para la redescipción de la realidad y la emergencia del sentido metafórico, es preciso abandonar el sentido literal. La composición de una historia o argumento es el camino más corto a la mimesis, que es la idea central de toda la poesía, señala Ricoeur citando a Aristóteles, es decir, "la poesía sólo imita la realidad al recrearla en un nivel mítico del discurso. Aquí la ficción y la redescipción van de la mano"(Ricoeur, 1976, p.81). Así, se pregunta Ricoeur si la metáfora no implica un empleo tensor del lenguaje, que tiene por objeto sostener una concepción tensa de la realidad.

Concluyo entonces, diciendo que los símbolos tienen raíces, nos hunden en la sombreada experiencia de lo que es poderoso, la metáfora es, aludiendo a Ricoeur, esa extraña forma de predicación dentro del cual se deposita el poder simbólico. La metáfora trae al lenguaje toda la gama de significaciones implícita en el símbolo, todo lo que permanece confuso en el símbolo, la metáfora lo aclara —la asimilación de una cosa a otra, la correspondencia sin fin de los elementos simbólicos, se toman claros en el empleo de las expresiones metafóricas. De este modo tenemos ante nosotros con el uso del

lenguaje y los recursos narrativos, posibilidades infinitas de dar cuenta de la realidad, de renovar el universo simbólico de la que está constituida la realidad, y de emerger (a) otro universo de significaciones, que es ya inventar otras realidades y es ya construir otros mundos mejor habitables. Estas nuevas formas comunicativas sólo pueden darse en marcos de relaciones sociales intersubjetivas, en vínculos afectivos cotidianos derivados de una cultura social cotidiana.

2.5 El signo y sus (sin)sentidos

[...] La ciudad es redundante: se repite para que algo llegue a fijarse en la mente. [...] La memoria es redundante: repite los signos para que la ciudad empiece a existir.

I. Calvino, *Las ciudades invisibles*, 1999

Pierce define al signo como “una cosa que está para alguien en el lugar de otra cosa bajo ciertos aspectos o capacidades (citado por Fernández, 1994, p.193); Apel (1973, en Fernández, *Ibidem*) a su modo, afirma que un signo es (A) algo que representa (B) alguna otra cosa (C) para un interpretante, de lo cual se deriva un esquema que Fernández representa así:

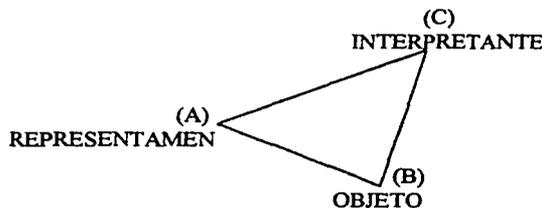


Figura 1. Representación de una relación triádica del signo. En, *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. P. Fernández, Barcelona, Anthrops1994, p. 193.

donde el representamen es ese algo, por ejemplo una palabra, la palabra gato, pero donde dependiendo del contexto de la frase, el lugar, la actividad, será la interpretación y se sabrá si es un gato siamés, un gato hidráulico, un juego de papel y lápiz, etcétera.

Un signo es algo o una cosa que está en lugar de otra. Un signo, asevera Mounin (1970), es un estímulo —es decir una sustancia sensible— cuya imagen mental está asociada en nuestro espíritu a la

imagen de otro estímulo que ese signo tiene por función evocar con el objeto de establecer una comunicación. Si el símbolo nos obliga a una interpretación, producto del pensamiento, de una elucubración —digámoslo así—, el símbolo da que pensar, dice Ricoeur, el signo nos fuerza a una descodificación apoyada en una red de oposiciones desplegadas en el discurso que lo utiliza.

La sobreabundancia de signos (imágenes publicitarias, carteles, propaganda, anuncios, etcétera) desplegados tanto en los espacios públicos de convivencia o reunión, como en las calles, las plazas, etcétera, han alterado la percepción de los ámbitos vitales de referencia con el mundo, han distorsionado el desarrollo de las relaciones sociales y confundido el sistema de valores que se comparten en común. Se ha vuelto confuso todo el sistema de signos o símbolos que unen a una comunidad y le da identidad.

La valoración de signos tanto del que los emite desde fuentes, medios y mensajes hasta del que los interpreta o los asimila consciente o inconscientemente ha perdido significación tanto para sociedades diferentes que permitan su coexistencia, para grupos donde sea necesaria la civilidad o la negociación, tanto para unidades más pequeñas como la familia, la escuela, la pareja o toda interacción social que permita la convivencia pacífica, las metas comunes o el entendimiento mutuo, o para eso de encontrarle sentido a la vida.

Los signos sirven para la comunicación humana; que la función de los signos en sociedades modernas esté dirigida hacia y como medios para la transmisión de mensajes en la consecución de metas materiales o económicas, ya es un asunto de uso de medios, ya es la apropiación de la realidad de éstos; tal es el uso también el de influenciar, de condicionar para interpretar, de crear convenciones y acuerdos en los usuarios, de instituir códigos.

Por un lado, se parte de la necesidad de expresarse o comunicarse y ser comprendido; por otra, ya que el lenguaje posibilita esa interacción, es necesario cierta capacidad facultativa del uso del lenguaje derivado, como se ha dicho, de un aprendizaje social y de estrategias o capacidades cognoscitivas que haga posible el intercambio de significados con el medio, con los otros, con el entramado de símbolos, que haga realidad la comunicación genuina. Para que una comunicación sea eficaz y creadora (y recreadora) es necesario todo un código de comunicación basada en símbolos. "Los símbolos no sólo cumplen una función interna de representación, sino que también se desempeñan como instrumentos de

comunicación, regulando nuestras relaciones con los demás” (Medina, 1994). Por símbolo o signo Vygotsky define a un gesto, objeto o cualquier elemento que posea un significado. Los signos, en este sentido, pueden ser tanto lingüísticos —una palabra— como no lingüísticos —un gesto, una pintura, cualquier objeto susceptible de significar una convención social que es del toda arbitraria y constituida dentro y por la cultura. Sirva para ilustrar este apartado, un excelente relato de Italo Calvino — incluido en *Las ciudades invisibles* (1999) que viene al caso y revela en el mismo tono, un magnífico ejemplo de un universo de signos. He aquí el relato de viaje que Marco Polo narra a Kublai Kan, emperador de los tártaros—, llamado, *Las ciudades y los signos*:

El hombre camina días enteros entre los árboles y las piedras. Rara vez el ojo se detiene en una cosa, y es cuando la ha reconocido como el signo de otra: una huella en la arena indica el paso del tigre, un pantano anuncia una vena de agua, la flor de hibisco el fin del invierno. Todo el resto es mudo e intercambiable; árboles y piedras son solamente lo que son.

Finalmente el viaje conduce a la ciudad de Tamara. Uno se adentra en ella por calles llenas de enseñas que sobresalen de las paredes. El ojo no ve cosas sino figuras de cosas que significan otras cosas: las tenazas indican la casa del sacamuelas, el jarro la taberna, las alabardas el cuerpo de guardia, la balanza el herborista. Estatuas y escudos representan leones delfines torres estrellas: signo de que algo —quién sabe qué— tiene por signo un león o un delfín o torre o estrella. Otras señales indican lo que está prohibido en un lugar —entrar en el callejón con las carretillas, orinar detrás del quiosco, pescar con caña desde el puente— y lo que es lícito —dar de beber a las cebras, jugar a las bochas, quemar los cadáveres de los parientes—. Desde las puertas de los templos se ven las estatuas de los dioses representados cada uno con sus atributos: la cornucopia, la clepsidra, la medusa, por los cuales el fiel puede reconocerlos y dirigirles las plegarias justas. Si un edificio no tiene ninguna enseña o figura, su forma misma y el lugar que ocupa en el orden de la ciudad bastan para indicar su función: el palacio real, la prisión, la casa de moneda, la escuela pitagórica, el burdel. Incluso las mercancías que los comerciantes exhiben en los mostradores valen no por sí mismas sino como signo de otras cosas: la banda bordada para la frente quiere decir elegancia, el palanquín dorado poder, los volúmenes de Averroes sapiencia, la ajorca para el tobillo voluptuosidad. La mirada recorre las calles como páginas escritas: la ciudad dice todo lo que debes

pensar, te hace repetir su discurso, y mientras crees que visitas Tamara, no haces sino registrar los nombres con los cuales se define a sí misma y a todas sus partes.

Cómo es verdaderamente la ciudad bajo esta apretada envoltura de signos, qué contiene o esconde, el hombre sale de Tamara sin haberlo sabido. Fuera se extiende la tierra vacía hasta el horizonte, se abre el cielo donde corren las nubes. En la forma que el azar o el viento dan a las nubes el hombre se empeña en reconocer figuras: un velero, una mano, un elefante... (Calvino, 1999, P.23)

Todos los seres humanos aptos en entender y comprender un cierto lenguaje, sea de una civilización occidental u oriental, sepa o no expresarse lingüísticamente —lo cual no es enteramente necesario, ya que los signos son representados de diversas formas—, mientras compartan códigos comunes de entendimiento y comunicación, son capaces de interpretar signos y símbolos, ya que, además de convenirse socialmente desde la edad temprana —por medio de un proceso de internalización— son eminentemente esenciales en la organización de la experiencia y el "mundo". Cabe destacar que estas convenciones dadas a los signos no son del todo estáticas, ya que los intérpretes no siempre coinciden en su significado y no siempre el contexto social en que son instituidos, es el mismo; toda vez que, asumiendo que el medio es cambiante, el significado estará continuamente modificándose, ya sea por necesidades, intereses, tendencias, ideologías. Claro que, hablando de intereses, es evidente que existen altos intereses que se esfuerzan en que ciertos signos permanezcan inalterables y pasen a significar lo que ellos quieren que signifiquen (i.e., los signos de poder, éxito, felicidad, honestidad, etcétera) Por supuesto que los signos de corrupción e impunidad jamás el poder los asociará públicamente con sus instituciones o con los símbolos con los cuales ellos están representados, (aunque la gente los sepa reconocer). En cambio, los medios divulgarán que es signo de honestidad, el tierno y cursi comercial de ver una niña devolverle el monedero a la señora distraída. El poder impone sus límites —y acota e impulsa sus propios significados.

CAPITULO 3

LA NARRATIVA Y LA RECUPERACION DE LA COMUNICACION

...¿Recuerdas? Nos habían quitado los juguetes porque insistíamos en que los soldados de plomo y los barcos de hojalata tenían más precisa y espléndida realidad que los soldados-personas y los barcos reales. Como nos habían quitado las cosas en las que poníamos los sueños, empezamos a hablar de ellas para tenerlas otra vez. Y así volvieron a nosotros en su plena y espléndida realidad [...]

Fernando Pessoa (1913), *Poesía*, 1987

En un cosmos inconcebiblemente complejo, cada vez que una criatura se enfrentaba con diversas alternativas, no elegía una sino todas, creando de este modo muchas historias universales del cosmos. Ya que en ese mundo había muchas criaturas y que cada una de ellas estaba continuamente ante muchas alternativas, las combinaciones de esos procesos eran innumerables y a cada instante ese universo se ramificaba infinitamente en otros universos, y éstos, en otros a su vez.

OLAF STAPLEDON, *Historias Universales* (Star Maker, 1937)

3.1 Del lenguaje a la narración

En adelante nos ocuparemos en la mayor parte, en este apartado, de la obra de Ricoeur, entendiendo que las alusiones a sus conceptos o ideas se referirán al autor, salvo énfasis o referencias a otros autores, pretendiendo de este modo evitar en demasía las repeticiones.

En una defensa del lenguaje como discurso, Ricoeur (1976), además de aseverar que el discurso tiene una estructura propia, en el sentido sintáctico, es decir, en el entrelazamiento y la acción recíproca de las funciones de identificación y predicación en una y la misma oración, también nos señala, que en el momento de actualización del lenguaje al discurso, éste se realiza temporalmente, mientras que el

lenguaje es virtual y está fuera de tiempo. El acto verbal como acontecimiento es significativo si existe una actualización, gracias a la cual nuestras competencias lingüísticas se actualizan en su realización. Pero aquí existe un problema, nos dice, pues no es el acontecimiento lo que queremos comprender sino su sentido "Si todo discurso se actualiza como acontecimiento, todo discurso es comprendido como sentido" (Ibidem, p.26). El acontecimiento es que alguien habla. Las lenguas no hablan, las personas sí. Un aspecto importante del discurso es que está dirigido a alguien. La comunicación todavía es un enigma para Ricoeur dado que nuestras experiencias nunca van a ser las del otro, pero, aún así, algo se comunica. Algo es transferido de una esfera de vida a otra. Este algo no es la experiencia tal como es experimentada, sino su significado. "La experiencia tal como es experimentada, sigue siendo privada, pero su significación, su sentido, se hace público. La comunicación en esta forma es la superación de la no comunicabilidad radical de la experiencia vivida tal como lo fue" (Ibidem, p.30). Para el autor, el acontecimiento no es solamente la experiencia tal como es expresada y comunicada, sino también el intercambio intersubjetivo en sí, el acontecer del diálogo. La instancia del discurso es la instancia del diálogo. Finalmente, el lenguaje es en sí el proceso por el cual la experiencia privada se hace pública; el lenguaje es la exteriorización gracias a la cual una impresión se trasciende y se convierte en una expresión.

En la *Metáfora Viva*, Ricoeur defiende la tesis de que la función poética de lenguaje no se limita a la exaltación del lenguaje por sí mismo, "[...] el discurso poético transforma en lenguaje aspectos, cualidades y valores de la realidad, que no tienen acceso al lenguaje descriptivo" (Ricoeur, 1987, p.35). Argumenta que entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de necesidad transcultural: "el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal" (Ibidem p.117). En la forma de narrar se cuela también nuestra forma de mirar, de sentir, pensar y se incorporan a este acto evocaciones de experiencias; y en este contar se ven desmentidas o confirmadas visiones del mundo. La forma de hablar es la forma de ver el mundo, los límites de nuestros lenguajes, son los límites de nuestro mundo, expresaría Wittgenstein.

En un ataque en contra de la escritura, Sócrates cuestionaba la permanencia de los significados dentro de la escritura, que si uno los cuestiona para aprender de ellos, resulta que significan algo singular, siempre igual, y que por sí mismos no son capaces de salvarse, que necesitan siempre de la ayuda de su padre. Es una dura crítica a favor de la reminiscencia verdadera, que “[...] el principio y alma del discurso correcto, del discurso acompañado de sabiduría, está escrito en el alma de aquel que sabe, aquel que es capaz de defenderse y mantenerse en silencio o hablar según lo requiera el alma de la persona a quien se dirige” (Ricoeur, 1976, p.52). Para Rousseau, igualmente por razones diferentes, quizá percibiendo los males que azotaban a la civilización, y en una apología de la voz, decía que mientras el lenguaje se apoyó sólo en la voz, conservó la presencia de uno mismo ante uno mismo y ante los otros. De cierto modo, así mismo, en la actualidad en nuestras conversaciones que sostenemos con los otros, muchas veces se duda que si somos realmente nosotros mismos quienes se están mostrando o vaya uno a saber quién o qué es lo que queremos representar o simular; tal parece que en el fondo se intenta ocultar, disfrazar, aquello que nos molesta, aquello como el vacío del que estamos hechos, bien descrito en aquellos versos de Borges, donde todavía, aún a pesar, es salvado por la memoria: “[...] como en los sueños detrás de las altas puertas no hay nada/como en los sueños detrás del rostro que nos mira no hay nadie./ [...] somos nuestra memoria/somos ese quimérico museo de formas inconstantes, ese montón de espejos rotos”. El lenguaje era todavía la expresión de la pasión. Era elocuencia, decía Rousseau, no exégesis. “Con la escritura comenzó la separación, la tiranía la desigualdad. La escritura ignora a su destinatario al igual que esconde a su autor. Separa a los hombres al igual que la propiedad separa a los propietarios. La tiranía del léxico y de la gramática es equivalente a la de las leyes de intercambio, cristalizadas en el dinero. En vez de la palabra de Dios, tenemos el gobierno de los educados y la dominación del sacerdocio. El desmoronamiento de la comunidad hablante, la división de la tierra, lo analítico del pensamiento y el reinado de lo dogmático nacieron todos con la escritura”(citado por Ricoeur, 1976, p.52).

Así, en estos intercambios, la facultad de mediación de la lectura surge casi inconsciente en la elaboración de nuestros discursos, nuestro lenguaje se impregna de hechos, acontecimientos, relatos, vicisitudes, etcétera, del que ya no se dice que se trata de una historia de una novela o cuento sino que se confunde en la fluidez del relato. Y es que a partir del momento de la lectura, ya está antes nuestro

mundo cotidiano de experiencias y nuestros recursos narrativos, incluidas otras lecturas, por lo cual lo social cotidiano se transporta y se trabaja en la imaginación, se inmiscuye como valor, comparación, cualidad que relaciona el texto con el significado proyectado. Estos acontecimientos o experiencias que evoca la narración del texto persiste en nuestras relaciones sociales cotidianas, en la cultura y en nuestros procesos psicológicos (memoria, pensamiento, lenguaje, atención, comprensión, etcétera) y vuelve a forjar significados como si fuera por primera vez, en el acto —ahora— de narrar esta experiencia en el proceso comunicativo-social; las experiencias como inductoras de narración se vuelven a resignificar. "[...] la literatura sería para siempre incomprensible si no viniese a configurar lo que aparece ya en la acción humana" (Ibidem, p.135).

Señala el autor, continuar una historia es avanzar en medio de contingencias y de peripecias bajo la égida de la espera, que halla su cumplimiento en la conclusión. Dice que la dimensión episódica de la narración lleva al tiempo narrativo de diversas formas del lado de la representación lineal. En primer lugar, el <<entonces-y-entonces>>, por el que respondemos a la pregunta <<¿y luego?>>, sugiere que las fases de la acción están en una relación de exterioridad. Los episodios constituyen una serie abierta de acontecimientos que permiten añadir al <<entonces-y-entonces>> un <<y así sucesivamente>>. "Los episodios se siguen sucesivamente de acuerdo con el orden irreversible del tiempo común a los acontecimientos físicos y humanos" (Ibidem p.138). La narración da forma a lo que es informe; el acto de lectura modela la experiencia y nuestros actos narrativos involucrados, y viceversa, nuestra experiencia cotidiana modela nuestra relación con el texto en el acto de lectura. Configura lo diverso de la acción en la unidad de la trama. En nuestros encuentros cotidianos se incorporan a nuestro discurso o median en ello formas narrativas derivadas de lecturas. "Si no existe experiencia que no esté ya mediatizada por sistemas simbólicos, y, entre ellos por narraciones, parece inútil decir que la acción demanda narración" (Ibidem p. 148). Porque, nos enfatiza, ¿cómo podríamos entonces hablar de una vida humana sin acceso a los dramas temporales de la existencia, fuera de las historias narradas por otros o por nosotros mismos? "Hay situaciones que nos fuerzan a otorgar a la experiencia temporal como tal una narratividad incoativa que no procede de la proyección de la literatura sobre la vida, sino que constituye una auténtica demanda de narración"(Ibidem p. 148). Según Ricoeur: "...la historia de una vida procede desde historias no contadas e inhibidas hacia historias efectivas que el sujeto podría

hacer suyas y considerarlas como constitutivas de su identidad personal" (Ibidem, p. 149). De este modo la búsqueda de esta identidad personal asegura la continuidad entre la historia potencial o incoativa y la historia expresa. Esta <<prehistoria>> significa que la historia le ocurre antes de que la cuente, como estar enmarañado, cuyo comienzo lo sigue escogiendo el narrador y que la une con un todo más amplio y que, dice este autor, le proporciona un <<segundo plano>>. Este se hace con la <<imbricación viva>> de todas las historias vividas unas dentro de otras. Así, insiste Ricoeur, es necesario que las historias narradas emerjan de este segundo plano. Con esta <<emergencia>> el sujeto implicado emerge también. Narrar, seguir comprender historias no es más que la continuación de estas historias no dichas. "Contamos historias porque, al fin y al cabo, las vidas humanas necesitan y merecen contarse" (Ricoeur, 1987, p. 151).

Esta observación adquiere toda su fuerza cuando evocamos la necesidad de salvar la historia de los vencidos y de los perdedores, de salvar la memoria colectiva del olvido y del engaño; de la necesidad que existe de indagar por los intersticios de las apariencias y las ilusiones a las que nos sometemos fácilmente. Toda la historia del sufrimiento clama venganza y pide narración, pide ser contada, distribuida, analizada, forjada para no repetirse, pide ser vuelta a significar. ¿Se puede afirmar, según Ricoeur, que algunas narraciones con todo su potencial hermenéutico, encuentren una resonancia en las historias no dichas de nuestras vidas? Efectivamente, todas esas lecturas de libros —como Kafka, Cortazar, Borges, etcétera— hacen emerger esa prehistoria, como una complicidad oculta, como un juego de espejos, del que nace la necesidad de contarse ante un interlocutor, narrarse en un acto comunicativo. ¿No existe una afinidad oculta entre el secreto del que emerge la historia y aquel al que la historia vuelve? "[...] el acto de leer acompaña la configuración de la narración y actualiza su capacidad para ser seguida. Seguir una historia es actualizarla en lectura" (Ibidem, p.152). La construcción de la trama, precisa Ricoeur, sólo puede describirse como un acto del juicio y de la imaginación creadora en cuanto que este acto es obra conjunta del texto y de su lector, igual que Aristóteles (citado por Fernández, 1999) decía que "la sensación es obra común de lo sentido" y del que siente, igual que Berkeley (Ibidem) argumentaba que "el sabor de una manzana está en el punto en donde la fruta y el paladar se disuelven", donde también podemos decir que la experiencia del texto está en un acto privado cuyo sentido está edificado sobre un significado público.

3.2 La Narración y/o la opción literaria.

El estilo interpretativo del siglo XIX ha persistido hasta el presente: "el grado inferior del impulso estético se expresa en la construcción de aquel sistema que sitúa los objetos en una imagen simétrica" (Simmel, citado por Iser, 1987). Simetría describe aquí las connotaciones clásicas de la forma: equilibrio, orden, lo definitivo. Simmel descubre la motivación que culmina en la aspiración a armonizar los elementos previamente encontrados. Simetría es una estructura de sometimiento que permite librarse de la presión de lo desconocido, para dominar en lo definitivo de un sistema equilibrado. La simetría, y el orden en las cosas y en las obras, son conocidos, conllevan a un mantenimiento de inmovilidad en el pensamiento y en las emociones. La literatura fantástica y de ficción, entre otras, se caracterizan por dotar de mundos imaginarios, extraños y misteriosos a sus historias, de tal modo que el lector, por propia inercia, encuentre en ellas satisfechas las expectativas fundadas, en el sentido de la participación de sensaciones y la creación imaginativa. Bruner (1991), en su tesis de que el impulso humano para organizar la experiencia de un modo narrativo, asegura la elevada prioridad de estos rasgos en el programa de adquisición del lenguaje, demostró el poder de los acontecimientos no canónicos a través de un experimento sencillo en que el objetivo era descubrir qué tipo de cosas desencadenaban una actividad narrativa en los niños. Descubrió que las historias anticanónicas, comparadas con las canónicas, producían un torrente de invenciones narrativas diez veces superior. (canónicas, se entiende, aquellas regularidades sociales o respuestas culturalmente aceptadas que se espera que ocurran, o que ocurren comúnmente, de acuerdo con las expectativas en que se fundan y en las circunstancias que se presentan. Por ejemplo, se espera que una niña esté feliz el día que le festejan su cumpleaños). Las narraciones lograban su objetivo: proporcionar sentido a una aberración cultural aludiendo a un estado subjetivo del protagonista. Al contrario, cuando a los niños se les cuenta historias canónicas de orden común en la vida cotidiana, las aceptan como de facto, sin ninguna opinión que amerite, y sin crear ninguna forma de interacción que implicara el uso del lenguaje. Bruner también argumenta que cuando el deseo de los niños entra en conflicto con el de los padres, aquellos se ven en la necesidad de equilibrarlos construyendo una historia apropiada. Narrar se convierte, entonces, en un acto no sólo expositivo sino retórico.

A decir de Bruner (1978), Goodman parte de la idea de Kant de un mundo "allí afuera", construido por productos mentales. De acuerdo con Goodman (citado por Bruner, 1978) nosotros no comenzamos con algo absoluto o anterior a todo razonamiento sino con los tipos de construcción que culminan en la creación de mundos. Toda versión del mundo construida previamente puede tomarse como dada para las construcciones siguientes. Así, en efecto, la construcción de mundos implica la transformación de los mundos y las versiones del mundo ya hechas. De aquí su psicología constructivista. El psicólogo clínico con frecuencia debe ser impresionado con la realidad que sus pacientes dan a sus fecundas narraciones. Los niños se siguen impresionando con narraciones fantásticas, sin embargo parece que los adultos quieren hacer pensar a los niños, que el mundo es inmutable y para siempre el mismo, inculcando percepciones e interpretaciones restringidas de éste. Goodman distingue entre mundos y versiones de mundo y su correspondencia; determinar qué es lo que hace que unas versiones del mundo sean correctas y otras no. Según él, hay una pluralidad irreductible de mundos y que sus versiones entran en contradicción y no ocupan el mismo espacio y tiempo ni se reducen mediante estratagema a un solo mundo como en la física. La decisión de hablar, por una parte de versiones lingüísticas del mundo o, por la otra, de los mundos mismos (aquello a lo que se refiere la versión) es para Goodman, una cuestión de práctica, de conveniencia o convención, no una decisión sobre el hecho objetivo. Su versión es de que construimos mundos con la ayuda de sistemas simbólicos actuando sobre un mundo dado. Dice que gran parte del conocer, actuar y comprender en las artes, las ciencias y la vida en general implica el uso —la interpretación, aplicación, invención, revisión— de sistemas simbólicos. Siempre que observamos la creación de realidades, vemos la complejidad de los sistemas simbólicos. Señala Bruner, que Goodman se niega a afirmar que cualquier mundo o construcción es más "real" que otro. Observamos su comprensión para la elaboración de mundos mediante sistemas simbólicos, se destaca su planteamiento de que formulamos versiones de mundo que por sí mismas ya son un mundo y una versión de éste, la realidad es lo que uno estipula (y no lo que encontramos) que puede tener la forma de un relato. Si así es, entonces la gama de estipulaciones así como de las interpretaciones de la realidad es grande, sin pretender con eso caer en lo hiperbólico o desmesura del asunto.

Por otra parte, ampliando la argumentación en torno a los efectos y a la capacidad con que cuenta la narración para dar cuenta (valga la redundancia) de la realidad o del mundo, para construir realidades, para organizar las experiencias en nuestros encuentros cotidianos, para acrecentar y/o restablecer la comunicación humana directa, para fortalecer la cultura cotidiana, Ricoeur le da su propio énfasis al poder narrativo con que contamos con el uso del lenguaje y que a través de toda su obra ha ido aludiendo a ella, y cuyo desarrollo toma cuerpo y forma en su obra *Tiempo y Narración* (1985-1987). En la presentación de la obra de Ricoeur, *Temps et Recit* (1987), Maceiras señala que la hermenéutica parte del reconocimiento de una relación de inclusión y pertenencia mutua del sujeto, pretendidamente autónomo, y del objeto que se le opone. Porque primero pertenecemos participativamente a un mundo, <<podemos luego preguntarnos por su sentido>>(En Ricoeur, *Ibidem*, p. 13). Según Maceiras "[...] la pregunta por el ser del yo se contesta narrando una historia, contando una vida. Podemos saber —en efecto— lo que es el hombre atendiendo la secuencia narrativa de su vida" (*Ibidem*, p. 14). Puesto que nos enfrentamos con un lenguaje indirecto, debemos reconocer, reciprocamente, que tenemos planteado un problema hermenéutico. Maceiras (*Ibidem*, p.22) dice que Ricoeur tratará de incorporar el aporte estructural como una llamada a la objetividad. La hermenéutica no buscará ya la convergencia de dos subjetividades: la del autor y la del intérprete, sino la confluencia de dos discursos: el del texto y el del intérprete, que lógicamente sólo se puede llevar a cabo por el acto de lectura. Lo que exige ser interpretado en un texto es su sentido, siendo el acto de su apropiación más una fusión del mundo del lector y del mundo del texto que una proyección del intérprete sobre el texto. La interpretación encuentra, nuevamente, su función aplicándose a la intención constitutiva de la experiencia que se dice en la metáfora. La metáfora se presenta como poder heurístico del discurso. "[...] la realidad como condición de posibilidad de todo discurso. Ella es la categoría última a partir de la cual todo lenguaje puede ser pensado" (*Ibidem*, p.27). La trilogía de Ricoeur: *Tiempo y Narración*, dice Maceiras, pretende situarse en el orden de: elucidar, clarificar y precisar el carácter temporal de la experiencia humana; por eso hay que estar resignificando constantemente la realidad y nuestras vidas. Ricoeur reconoce la temporalidad como el carácter determinante de la experiencia humana. El relato, la trama narrativa, el medio privilegiado para establecer la experiencia temporal inherente a la ontología del ser en el mundo. "El tiempo como realidad abstracta o cosmológica adquiere significación antropológica

en la medida que puede ser articulado en una narración" (Ibidem, p.28). Bajo el presupuesto de que la aceptación del texto no como ámbito autónomo de sentido, al estilo estructuralista, sino reconociendo que a todo texto es inherente un sentido que no se agota en la analítica de su estructura. Según Ricoeur, dice Maceiras, nada puede ser considerado como acontecimiento si no es susceptible de ser integrado en una trama en la cual lo singular y lo diverso adquieren categoría de historia o narración. "[...] la narración apunta ficticiamente a modos de ser nuevos aunque lo narrado no haya acontecido o no vaya a realizarse. La identificación subjetiva a la que conduce la narración no es otra que una identificación narrativa" (Ibidem p.29).

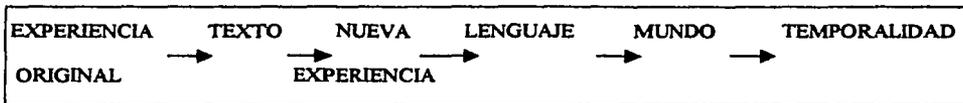
Ello quiere decir que la narración identifica al sujeto en un ámbito eminentemente práctico: el del relato de sus actos. Según Ricoeur, sin narración no hay, pues, identificación posible ni del individuo ni de las comunidades.

Existen formas de lectura que provienen de una tradición que se remonta a los siglos en la que hoy llamada literatura, era un acontecimiento público y oral de dimensión antropológica. A decir de Illades (2000), en la voz del rapsoda, del juglar o del cuentero resonaba el mito y la historia, la religión y la política, la fábula, la noticia, el rumor. La voz era el medio de transmisión y el fin de la literatura, acontecimiento sonoro dirigido al oído de un público milenario experto en escuchar los más finos matices orales, pues su memoria, archivo de la identidad, era también oral. Toda la cultura pasaba por el filtro de la voz. En la voz memoriosa del juglar resonaba la orden del soberano, la verdad del maestro, las admoniciones y promesas del predicador, todos los cuales hacían de ella monopolio. Vemos que en efecto, la voz era el vehículo privilegiado de la transmisión de la cultura y las tradiciones, de reforzamiento de los lazos sociales y comunitarios; el narrar vendría a conservarse como la forma más extendida de reconstrucción simbólica de la realidad por la que los pueblos podían mantener sus formas de convivencia afianzadas en un conjunto de significados afines a su identidad y pertenencia. La voz persuadía, captaba la voluntad, hechizaba y también curaba mediante ensalmos o a través de la confesión. La poesía, antes de ser un arte escrito, fue arte oral, un rito y un canto. "El ventero de *El Quijote* tiene por verdaderas las novelas de caballería que escucha leer. Ni los primeros oyentes italianos de la *Divina Comedia* ni el público musulmán congregado en las plazas de las medinas para oír cuentos de *Las mil y una noches* desdirían al ventero. Según múltiples indicios

disponibles, todos ellos escuchaban como lo hace el enigmático yo de Borges: identificándose, adquiriendo identidad en la ficción. La causa puede ser ésta: la obra oral expresaba la memoria colectiva, el ser de cada uno; la voz en alto era su escritura y el oyente su lector" (Illades, p. 6).

3.3 Narración - Lectura - Narración...

"En el acto de leer [...] el destinatario juega con las coerciones narrativas, efectúa las desviaciones, toma parte en el combate de la novela y de la antinovela, y en ello experimenta lo que Roland Barthes llamaba el placer del texto. El acto de lectura es el último vector de la refiguración del mundo de la acción bajo la influencia de la trama" (Ricoeur, 1987 p. 152). Pero este acto de lectura, reitera Ricoeur, no se agota en una experiencia pasiva e inmóvil que reduzca a uno a la autocomplacencia, tampoco únicamente a que alguien tome la palabra y se dirija a un interlocutor; también consiste en que desee llevar al lenguaje y compartir con otro una nueva experiencia, que, a su vez, tiene al mundo por horizonte. Referencia y horizonte, dice Ricoeur, son correlativos, como lo son la forma y el fondo. Por estar en el mundo y por soportar situaciones, intentamos orientarnos sobre el modo de la comprensión y tenemos algo que decir, una experiencia que llevar al lenguaje, una experiencia que compartir. Lo que el lector recibe no sólo es el sentido de la obra, sino también, a través de éste, su referencia: la experiencia que ésta trae al lenguaje y, en último término, el mundo y su temporalidad que despliega ante ella. El cual, queda apoyado en este esquema, cuyo movimiento así represento:



Las obras literarias aportan al lenguaje una experiencia, y así ven la luz como cualquier discurso. ¿Dónde ven la luz? en el acto comunicativo social intersubjetivo. Un discurso que es ya otra experiencia, con otro lenguaje (de mismas palabras u otras palabras con el mismo lenguaje) vertido a

otro mundo que vuelve a ser otra realidad significada. Como si las palabras se volvieran a reciclar cuyo producto de significados nuevos y fortalecidos (de mismos símbolos) hicieran aparecer otras experiencias, otros vínculos a las relaciones, otro sentido a los actos cotidianos.

La teoría dominante en la poética contemporánea rechaza cualquier consideración de la referencia a lo que ella considera como extralingüístico, en nombre de la estricta inmanencia del lenguaje literario a sí mismo. Pero no por eso se anula la relación del mundo con el lector, simplemente se aplaza. Ricoeur plantea otra vez el problema de la fusión de dos horizontes, el del texto y el del lector, y, por tanto, la intersección del mundo del texto con el del lector. Por que entonces estaríamos planteando la pregunta ¿la literatura un mundo en sí?, y estaríamos planteando, aludiendo a Ricoeur, que si se niega y se considera no pertinente la cuestión del impacto de la literatura sobre la experiencia cotidiana, entonces se ratifica paradójicamente el positivismo que se está combatiendo, a saber: el prejuicio de que sólo es real el dato que puede observarse empíricamente y describirse científicamente, lo que encerraría a la literatura en un mundo en sí y se rompería la punta subversiva que lanza contra el orden moral y social. "La capacidad de referencia del lenguaje no se agota en el discurso descriptivo y las obras poéticas se refieren al mundo según un régimen referencial propio, el de la referencia metafórica, que abarca todos los usos no descriptivos del lenguaje; por tanto todos los textos poéticos hablan del mundo, aunque no lo hagan de modo descriptivo" (Ibidem, p.156). Esto quiere decir que la referencia metafórica que reenvía el lenguaje a sí mismo, se revela en una segunda aproximación, como la condición negativa para que sea liberado un poder más radical de referencia a aspectos de nuestro ser-en-el-mundo, a aspectos cotidianos de nuestra existencia y de relaciones sociales en todos los ámbitos de acción (público y privado) que no se pueden decir de manera directa. Para Ricoeur, el mundo es el conjunto de las referencias abiertas para todo tipo de textos descriptivos o poéticos que ha leído, interpretado y que le han gustado. Dice: comprender estos textos es interpolar, entre los predicados de nuestra situación, todas las significaciones que, de un simple entorno, hacen un mundo. En efecto, a las obras de ficción debemos en gran parte la ampliación de nuestro horizonte de existencia. Lejos de producir imágenes debilitadas de la realidad, la refuerzan y la engrandecen (la agrandan).

¿Cómo podemos reconstruir la (nuestra) realidad (resignificarla) cuando nuestro lenguaje es pobre, parcial, reductivo, indirecto, descriptivo? Un texto, un libro, una lectura, una interpretación, una representación debe ser la ventana, cuya abertura —por estrecha que sea— proyecte la infinita riqueza del mundo. Esto debe otorgar un acrecentamiento de ser a nuestra visión del mundo, interpretado —y narrado— por condicionamientos sociales. Es ante los demás donde damos otra salida a nuestras experiencias, para que lo cotidiano vuelva a tener capacidad de asombro. Según Ricoeur, en la refiguración poética el postulado subyacente es el de una hermenéutica que mira no tanto a restituir la intención del autor detrás del texto, como a explicar el movimiento por el que el texto despliega un mundo delante de sí mismo.

3.4 La narración en el tiempo

Hay un vínculo indirecto de derivación, dice Ricoeur, por el que el saber histórico procede de la comprensión narrativa sin perder nada de su ambición científica. La refiguración del tiempo, a juicio de Ricoeur, obra conjunta de la narración histórica y de la ficción. "[...] el pasado concebido como el conjunto de lo que realmente ha sucedido, está fuera del alcance del historiador; hay una <<disolución del objeto>>" (Ibidem p.177), "[...] las causas en historia, como en otras ciencias, no se postulan, se buscan" (Braudel, citado por Ricoeur, 1987, p. 160). Esta frase no se opone a la naturaleza narrativa de acontecimientos que suceden en el tiempo y que se reconstruyen con el uso del lenguaje con resignificaciones actuales y pasadas. Braudel insistía en que la historia episódica es la historia de oscilaciones breves, rápidas, nerviosas; es la más cargada de humanidad, pero también la más peligrosa. "En ella y en su tiempo individual se despliega <<una historia de lentitud acompasada>> y <<su larga duración>>: es la historia social, la de los grupos y la de las tendencias profundas"(Ibidem p.186), y agregaría, cuyo origen se gesta, casi de manera inmóvil y visible y que anda desarrollándose, en la historia cotidiana de las relaciones sociales del hombre, con instituciones, grupos, cultura, proyectos, conversaciones, etcétera, en el acto social del que emergen los significados y el replanteamiento para una nueva sociedad.

Ricoeur recurre a la historia para explicar que sus contenidos deben ser evaluados con relación a la narración de la que procede y a cuyo desarrollo contribuye. Toda historia, argumenta, es fragmento o segmento del único mundo de la comunicación, "[...] es fundamentalmente una narración de acontecimientos en los que el pensamiento y la acción humana desempeñan un papel predominante [...] toda narración busca la explicación que hay que interpolar porque no ha logrado explicarse por sí misma, [...] reconstruimos el cálculo de un agente cuando un curso de acción nos sorprende, nos intriga, nos deja perplejos" (Ibidem, p.259).

A este respecto, dice Ricoeur, la historia hace lo mismo que la filología o la crítica textual: cuando la lectura de un texto recibido o la de una interpretación recibida aparece discordante respecto a otros hechos aceptados, el filólogo o el crítico reordenan el mundo para hacer nuevamente inteligible el conjunto. "Escribir es reescribir" (Ibidem p.263). Pero no nada más el filólogo o el crítico reordenan el mundo, también el lector lo reordena de modo que concuerde con cierta realidad conformada por sus expectativas; lo reordena, lo reconstruye y lo reacomoda a un mundo que parezca más significativo según sus deseos e imaginación; busca enmarcarlo en experiencias comunes o afines que le refuercen su inteligibilidad, casi que le confirmen su mundo, pero no en un acuerdo definitivo con él, sino en el sentido de las correspondencias comunicativas. Cuando leemos un libro o cuando vemos una película, un cuadro, una obra de teatro, en cada discurso o lenguaje de ellos (subrepticamente) buscamos que nuestros prejuicios del mundo se vean desmentidos. Pero ese "insight" no se ve agotado ni satisfecho ahí mismo sino hasta que en la comunicación intersubjetiva de las relaciones cotidianas encuentran luz, cuando se narran o cuentan, cuando son manifiestas, explícitas y/o expresas.

Según Ricoeur, en una comprensión fenomenológica, las contingencias se reducen a incidentes sorprendentes e inesperados en circunstancias dadas. Esperamos una conclusión pero ignoramos cuál de ellas se producirá entre varias posibles. Por eso debemos seguirla de principio a fin. "La historia sobreviene cuando la partida [de juego] está terminada. Sólo cuando narramos de nuevo la historia, <<nuestra marcha hacia adelante vuelve a a pasar por el camino ya recorrido hacia atrás>>" (Mink, 1968, citado por Ricoeur, p.267). Y para completar: <<la codificación de los acontecimientos con arreglo a una u otra estructura de intriga es uno de los procedimientos de que dispone una cultura para conferir un sentido a un pasado personal o público>> (Hayden White, *The Historical Text as Literary*

Artifact, p.238, citado por Ricoeur, p.287). Según Ricoeur, un acontecimiento histórico no es sólo lo que sucede, sino lo que puede ser narrado o se ha narrado ya en crónicas o leyendas. Ricoeur al hablar de las obras y el poder que ejerce la narración para configurar mundos al estilo de Goodman (En Bruner, 1986) o al estilo que más nos convenga o necesitemos, evoca con cierta tristeza el síntoma que amenaza prevalecer en el destino de la comunicación social y específicamente en el de contar o narrar: quizá, dice, nos hallamos al final de una era en la que ya no ha lugar para narrar, porque, citando a W. Benjamin (citado por Ricoeur, *Ibidem*), los hombres ya no tienen experiencias que compartir; y que ve en el reino de la información publicitaria el signo de este repliegue sin retorno de la narración. "Quizás somos los testigos —y los artifices— de cierta muerte, la del arte de contar, del que procede el de narrar bajo todas sus formas. Quizá también la novela esté muriendo como narración" (Ricoeur, 1987, p.58, v.2). Por eso lo que opcionalmente he planteado, valga la reiteración, a lo largo de los argumentos, es que la salida tiene que ser por el regreso a los espacios comunicativos intersubjetivos para seguir compartiendo experiencias, para que tengamos algo que contar, narrar, decir, de otro modo nuestra identidad propia y colectiva se diluirá y no habrá más que historias individuales, e incluso estas historias individuales se fragmentarán, se presentarán como personalidades múltiples, pequeñas y anónimas ensimismadas en su inmanencia y en su intrascendencia, que igualmente escindirán el sentido de pertenencia a algo como la comunidad, el grupo, la familia o el país, etcétera, que dé significado a los sin-sentidos habituales de nuestra existencia contemporánea.

Es un propósito de transformar las relaciones sociales, de hacer comunicativa la vida, que en muchos modos lo es, pero que amenazan con fragmentarse o disolverse en una privacidad cerrada. Compartir, narrar, luchar y ganar espacios de común confluencia, hacer público lo que los símbolos no tienen de significado y referencia, para que la realidad sea de nuevo así construida en su memoria. La memoria común que anda entreverada porque la experiencia se difumina en lo incompartible-incomunicable. Para rematar, Ricoeur previene: "ignoramos totalmente lo que sería una cultura en la que ya no se supiera lo que significa narrar" (*Ibidem*, p.58, v.2).

3.5 Contar y crear

En la interacción con los demás, construimos mundos simbólicos; los símbolos adquieren la forma de un relato, el relato es una construcción simbólica. En efecto, como señala Medina (1992), la transición de la actividad gestual a la simbólica, del gesto a la palabra es un proceso que se manifiesta por la mediación con los demás; es decir, es un proceso eminentemente social. Ya Vygotsky (1978) ha establecido el papel que juegan los utensilios o herramientas en la conformación del pensamiento y las acciones. Como ya lo hemos expresado, Vygotsky distinguía los utensilios físicos y los simbólicos; los primeros regulan y transforman el medio externo, los símbolos son instrumentos psicológicos que median nuestra actividad mental, son instrumentos de comunicación, lo que caracteriza a ambos es su carácter mediador. Esto, para destacar que, puesto que el intercambio comunicativo está dado por un sistema simbólico, en contextos de interacción social, tiene en el lenguaje uno de sus símbolos más estructurados. Los intercambios adquieren una diversidad de formas, y se dan en espacios públicos, semipúblicos, semiprivados y privados; que las relaciones conformen significados múltiples y que la mediación simbólica ocurra con sentido y/o sea significativa no es algo dado de antemano y por sí de la comunicación, alguien que sólo escucha como quien escucha desde la televisión cómo hacer un flan, o por simple diplomacia, o como un indiferente receptor que no está obligado a intercambiar, ni gesto ni mirada al otro, no promete muchas experiencias, o aquel que ha repetido lo mismo hasta el cansancio, el que por insuficiencia retórica, asentimiento automático, aceptación resignada, obediencia paciente a la autoridad o a su conciencia, por falta de imaginación o carencia de ideas, pues no coadyuva a significar las relaciones, no moviliza la realidad, pasaría por un ser irreal, un fantasma, un exiliado interno, un ser marginal o desterrado social sin nada o nadie a qué adherirse —sin ningún mundo o experiencia de qué dar cuenta—, no se desarrollarían significados; la comunicación está entonces atrapada en el anquilosamiento. Para crear significados es preciso llevar imágenes de la realidad con que nos presentamos con los otros, no las credenciales de presentación o de identidad personal, sino las de representación, no la especialidad que profesamos, sino nuestra afición al habla cotidiana, el lenguaje de las palabras, las expresiones corporales, los gestos, los comportamientos, las miradas, etcétera, que se van a interponer, no como barrera, sino como la luz que rompa con lo solemne del lenguaje, la mecánica de los gestos, lo turbio de las miradas, etcétera. Usar el lenguaje, dice Cortázar (1963), como

un fósforo que ilumine y no como un fragmento decorativo, hacerlo vivencia; la realidad se muestra enmascarada porque el uso que hacemos del lenguaje no sirve para desvelarla. La lectura, concebida como un proceso social y un acto creador por antonomasia que encarna en un acontecimiento público y oral y, por ende en una invención y reinención narrativa, debe servir para ser puente vivo de hombre a hombre. Un espacio lleno de símbolos donde se recreen las historias y el drama cotidiano vivido de la ciudad y las horas donde discurrimos entre el deber, el ocio, los besos, el dolor, la enfermedad y demás vicisitudes ciudadinas del destino de las vidas, que medie en las construcciones comunicativas para que los significados puedan seguir produciendo nuevas realidades.

3.6 La lectura recreada: historia(s), conductas y espacios.

Ariès consideraba que la entrada de las sociedades occidentales en la cultura de lo escrito era una de las principales evoluciones de la Edad Moderna. Nuevas modalidades de relación con la escritura construyen entre los siglos XVI y XVIII una esfera de la intimidad, que sin embargo no destruye las prácticas antiguas, toda vez que leer en voz alta, para los demás o para uno mismo, leer entre varios, leer en el trabajo o durante el tiempo libre que se pasa en común son gestos que no desaparecen con la revolución de la lectura en silencio y en la intimidad.

Según Chartier (1985), en toda Europa, durante los siglos XVI y XVII el avance en la alfabetización no indica sin embargo el aprendizaje de la escritura y lectura, no es un progreso lineal y continuo; el acceso a la escritura de las mujeres es limitado, pues se le consideraba inútil y peligroso para su sexo. Se encuentran también diferencias entre los oficios y las posiciones de cada cual de los que saben firmar, leer o escribir, dada en proporción a las jerarquías sociales de los oficios. Pero la creciente alfabetización, dice Chartier, va marcando otra de las diferencias en las que se funda la originalidad de la cultura de las sociedades modernas. Saber leer es, en primer lugar, la condición obligatoria para que puedan aparecer prácticas nuevas, constitutivas de la intimidad individual. La relación personal con el texto que uno lee o escribe libera de las antiguas mediaciones, sustrae a los controles del grupo, permite que uno se encierre en sí mismo. De este modo, la conquista de la lectura en solitario hizo posible las nuevas piedadades que modificaron radicalmente las relaciones del hombre con la divinidad;

pero saber leer y escribir también permite nuevos modos de relacionarse con los demás, y con los poderes: "[...] su difusión configura sociabilidades nuevas y a la vez sirve de base a la constitución del estado moderno que apoya en la escritura una nueva manera de expresar la justicia y reglamentar la sociedad" (Chartier, 1985, p.119). Del mayor o menor trato con lo escrito, abunda Chartier, depende, pues, una mayor o menor emancipación respecto de las formas tradicionales de existencia que vinculan estrechamente al individuo con su comunidad, le sumergen en un colectivo próximo y le hacen dependiente de intermediarios obligados, intérpretes y lectores de la palabra divina o de los mandatos del soberano.

La conquista de la escritura, para Chartier, ya está hecha a fines de la Edad Media y los avances espectaculares y generales, entre 1600 y 1800, no deben hacer que se infiera demasiado aprisa una rareza universal de la capacidad de leer y escribir entre 1400 y 1500. Sin embargo también existe un rechazo hacia lo escrito porque se identifica con lo peor que transforman la sociedad.

La práctica de la lectura en la intimidad y/o en solitario, esta forma de privatización, es una de las principales evoluciones culturales de la modernidad. Esta manera de leer, dice Chartier, parece que conquistó progresivamente todos los medios de lectores durante la Edad Media. Así en el siglo XV, la lectura en silencio se ha vuelto la manera corriente de leer. "(...) hasta el siglo XIX, los lectores neófitos y torpes se distinguirán de los demás por su incapacidad para leer en silencio" (Ibidem., p.126). <<Si leo en alto, no es para usted, es para mí (...). Cuando no leo bien alto (...) no entiendo lo que estoy leyendo>>, replica el granjero Calledan al personaje que en *La Cagnotte*, de Labiche, obra de 1864, se impacienta por su lectura en voz alta de una carta totalmente privada (citado por Chartier, p. 126).

Según Chartier, parece clara la división entre los medios en que la lectura se identifica cada vez más con un gesto de la intimidad, de lo privado, y aquellos en los que la lectura se sitúa todavía en el tejido de una sociabilidad comunitaria cuando no popular. En el siglo XVI, en casi toda Europa, se acrecienta el número de libros en propiedad, que se guardan en el lugar que se habita. Los protestantes son los que guardan el mayor número de libros, aunque basado mayormente en la fe y la biblia. La lectura repetida de los mismos textos es una práctica habitual de los protestantes americanos. "La lectura en silencio del libro (al menos por parte de la élites) la posesión del mundo por más individuos y en mayor número, su situación en el centro de la sociabilidad y de la experiencia individual lo convierten en el

compañero predilecto de una nueva intimidad" (Ibidem, p.135). Corresponde a esta época la práctica frecuente de leer antes de acostarse. Como la presencia del escribiente en la <<librería>> de Montaigne, la del criado lector en la cámara de Pepys no perturba en nada la intimidad con el libro y entra en un concepto de lo privado, según Chartier, que no es forzosamente soledad individual.

"Entre los siglos XVI y XVIII, la lectura en voz alta, entre amigos selectos o compañeros fortuitos, sigue siendo uno de los principales vínculos en que se fundan las sociabilidades —incluso las de élite: "el corrector de la impresión de la *Celestina* publicada en Toledo en 1500 con el título de *La Comedia de Calisto y Melibea*, dice cómo ha de leerse el texto en una de la octavas que él añade a la obra y que se titula: "*Dice el modo que se ha de tener leyendo esta tragicomedia*" (Ibidem, p.147). Consecuentemente, el lector a quien se dirige es un lector oral que debe saber variar el tono, encarnar a todos los personajes, expresar los aportes hablando entre dientes, movilizar <<mil artes y modos>> de leer, para captar la atención de los que escuchan, <<los oyentes>>. "(...)<<Así que cuando diez personas se juntaron a oír esta comedia, en quien quepa esta diferencia de condiciones como suele acaecer, ¿quién negará que haya contienda en cosa que de tantas maneras se entienda?>>" (citado por Chartier, p.148).

Escuchar leer, es una práctica frecuente. En la milicia y en campaña, llena el tiempo de descanso, fortalece las amistades, alimenta los pensamientos. Leer, escuchar y discutir un libro establece entre los participantes un vínculo duradero. Hay una necesidad de compartir. <<Eran éstos tres hombres con los que yo pasaba mis horas de holganza. Tras de razonar juntos sobre los temas que se presentaban, sin disputa agria ni gana de lucir unos a expensas de otro, uno de nosotros leía en alto algún buen libro, del que examinábamos los pasajes más excelentes, para aprender a bien vivir y a bien morir, según la moral, que era nuestro principal estudio...>>(Henri de Campion, alférez y luego lugarteniente en el regimiento de Normandía, entre 1635 y 1642; Memorias en que describe la sociabilidad militar de la lectura. Citado por Chartier, 1985, p. 150). Distintos modos de lectura y de relación con el libro definen prácticas vinculadas y sociabilidades superpuestas. "Oír leer, leer juntos, hablar de los libros, conversar entre ellos: prácticas habituales que, a todas luces, suponen lectores que suelen leer solos, en privado, pero que entrañan un uso social del libro" (Ibidem, p.150).

La lectura interviene en los diferentes grados de la privatización que es una de las prácticas constitutivas de la intimidad individual, pues remite al lector a sí mismo, a sus pensamientos o a sus emociones, en la soledad y en el secreto. Pero también se halla en el centro de la vida de los grupos de convivencia social que, por elección o por casualidad, de manera duradera o por cierto tiempo, permiten evitar <<el hastio de la soledad y el agobio de la multitud>>, según palabras de Fortin de la Hoguelette (Ibidem, p. 151) en su tratado *De la conversación*. Los análisis de Chartier dan cuenta de que la lectura en voz alta es una de las prácticas que dan coherencia a otro ámbito privado: el de la intimidad familiar. Lee la familia reunida alrededor del libro. Sociabilidad de la convivencia social, intimidad familiar y doméstica, retiro individual, son para Chartier, esferas de la existencia de los hombres occidentales en donde el libro y su lectura, ocupan un puesto destacado. Que quien sabe leer lea en voz alta para los que saben hacerlo menos bien o no saben en absoluto, es una práctica acostumbrada, en la ciudad y en el campo, en el trabajo o en el ocio, fortuitamente en la calle o entre compañeros de 'facha'; y no es que de algo habría de que hablar en los encuentros cotidianos, sino que se convertía en una necesidad inevitable, siempre latente, expectante, satisfactoria y significativa. Porque de esta manera se fundan los vínculos, las amistades, el amor, se dota de realidad a las parejas, los grupos, la comunidad; lo cual, estos intercambios van generando —se reitera— nuevos modos de socialización al ir compartiendo la realidad diaria. "(...) aludiendo a las novelas de caballería que tiene en su venta, el ventero declara: <<Que en verdad que, a lo que yo entiendo, no hay mejor letrado en el mundo y que tengo ahí dos o tres dellos, con otros papeles que, verdaderamente me han dado la vida, no sólo a mí, sino a otros muchos; por que cuando es tiempo de la siega, recogen aquí las fiestas muchos segadores y siempre hay alguno que sabe leer, el cual coge uno destes libros en las manos y rodeámonos dél más de treinta, y estámosle escuchando con tanto gusto que, nos quita mil canas>>"(citado por Chartier, 1985, p.155). Reunidos alrededor de *Don Cirongilio de Tracia y de Felixmarte de Hircania*, los campesinos de la familia del ventero escuchan leer sus relatos sin cansancio alguno, deseando, en cambio, que nunca se acaben —<<quería estar oyéndoles noches y días>> declara el amo de la casa—. Sin embargo la lectura que se oye no se limita sólo con lo escrito y su relación popular. Entre los siglos XVI y XVIII, señala Chartier, lo escrito penetra en la intimidad de la mayoría, en forma de impresos que tienen una gran carga afectiva debido a su vinculación con

momentos importantes de la vida familiar o personal, las imágenes de los títulos de matrimonio que se manejan en el ritual y que el esposo entrega a la esposa cuyo texto e imagen recuerdan la ceremonia fundadora de la comunidad conyugal, las imágenes de peregrinación que simbolizan el viaje hecho, la devoción consumada, etcétera. Fijados en la pared o conservados en lugar seguro, estos objetos en que la imagen acompaña al texto y que, por tanto permitan una pluralidad de lecturas desempeñan un papel fundamental como huellas para el recuerdo y para la afirmación de uno mismo; y en consecuencia para la constitución de un ámbito privado a la par íntimo y exhibido.

En cuanto a las prácticas literarias o la publicidad de lo privado, el análisis de Goulemot (1985) plantea que la literatura de la época de la Edad Media en un primer momento ignoraba el espacio privado, la intimidad y, tal vez, hasta lo particular. Según Goulemot, una época cuya expresión cultural fue especialmente abundante con un carácter hondamente oral y público de la literatura medieval: cantares de gesta, *chansons de toile*, *fabliaux* (canciones de mujeres, del siglo XIII, escritos en versos endecasílabos y en tercera persona. *Los fabliaux* son relatos cortos en versos octasílabos, chistosos o edificantes, característicos de la literatura francesa de los siglos XIII y XIV), obras teatrales entre otras manifestaciones, muestran con claridad que la aprehensión de la literatura no se concibe todavía como acto estrictamente individual. Señala Goulemot, que ello responde a las propias condiciones de producción de las obras y las prácticas de lectura contemporáneas. Los temas de las obras remiten con prioridad a lo colectivo, ya se trate del mundo feudal comprometido en la defensa de la cristiandad, ya de las luchas fratricidas, etcétera. La celebérrima *Tabla Redonda* de las obras del ciclo bretón y los vínculos que unen a los héroes reflejan el aspecto hondamente colectivo de las obras, con independencia de la lectura que hoy podemos hacer. "El lirismo de Francois Villón remite a la dolorosa conciencia de haberse apartado de las reglas de la comunidad que a la intimidad de la persona. La desdicha nace de la separación, ciertas escrituras se sirven de una práctica social que sitúa al individuo en una red de filiaciones e intercambios. Según Goulemot, los poemas de Villón siempre están marcados por una voluntad de recobrar la comunicación con los miembros de la comunidad: <<hermanos humanos que tras de nosotros vivís (...)>> que expresan con angustia esta voluntad de reencuentro. Es esta comunidad, como portadora de prácticas culturales, la que manifiesta su

existencia y proporciona la razón de ser de una obra que ha de servirla y hacerla ilustre" (Goulemot, 1985, p. 373).

La razón de ser de esta obra demuestra cómo las obras, tomando palabras de Paz, jamás se presentan como una realidad independiente; ningún texto poético tiene existencia *per se*: el lector otorga realidad a la obra, al poema.

Toda la literatura del siglo XVII lleva la marca de un afianzamiento de lo privado que, según Goulemot, no es fácil de analizar, y que es a la vez resistencia y lugar de transmisión y fijación de nuevos valores. Que prueba que la constitución del espacio privado y la valoración de lo íntimo corren parejas con la exaltación del hombre público y del espacio social de la comunicación. "La estructuración de la novela epistolar posibilita que se dé una nueva credibilidad a la escritura novelesca. El efecto se basa en la representación de una práctica privada, pero esta práctica se coloca en una situación paradójica. Lo íntimo crea ilusión de realidad; pero, para crearla, se vuelve público. La literatura se presenta como una violación de lo privado: lo privado puede servir de garantía porque se hace público" (Goulemot, p.397). Para Goulemot la violación del espacio privado sólo resulta eficaz cuando deja de ser secreto, y ello es una muestra más de las contradicciones y de los vuelcos comunes a todo siglo. Fronteras y espacios de lo público y lo privado el lector los habita de igual manera, los traspasa, se confunde con ellos; persiste en lo íntimo de lectores, personajes, escritores, situaciones, dramas, que en los intersticios surge como un especie de complicidad, el ojo que divulga lo que de antemano ya está de otro modo sobrepasando las barreras públicas y privadas.

Pero no se diga que todo mundo puede tener o comprar un libro. Durante la primera mitad del siglo XIX, el libro es caro, habría absorbido un tercio del salario mensual de un obrero agrícola la adquisición de una novela. En esta época, el libro constituye un objeto precioso; puede convertirse en un objeto inesperado cuya recepción procura una enorme alegría. Las bibliotecas continúan dormitando; no satisfacen las exigencias de los lectores cuyo silencio que se les impone en esos lugares contrastan demasiado con los hábitos populares. La evolución de los comportamientos de lectura, dicen Corbin y Perrot (1985), acompaña a la mutación de la red de distribución. Según esta revisión que hacen ellos, la lectura oral, en la esfera doméstica, se mantiene a pesar de que declina lo mismo que la práctica de la escritura dictada, pero hasta la primera guerra mundial la lectura en voz alta siguió

siendo de tradición durante la velada campesina. Tenía que ser de corta duración, porque respondía al propósito de lanzar la conversación, de proporcionar un tema de comentario a los participantes de la reunión; en esto se distinguía de la lectura monótona en el salón burgués, que llevaba consigo la tentación del sueño. "La lectura oral cede poco a poco a la lectura muda que no significa lectura solitaria; porque se practica en la biblioteca, en el círculo en el café. Pero implica recogimiento, una manera de abstraerse del entorno, un conjunto de actividades privadas de los que el pueblo se sentirá excluido por mucho tiempo" (Corbin y Perrot, 1985, p. 498). Por otro lado, leer en soledad equivale a veces, a situarse conscientemente en medio de un grupo de lectores y mantener por ello relación con unos interlocutores imaginarios. Los hábitos de lectura difieren profundamente de acuerdo con la edad y el sexo y varían de acuerdo con el origen social. La confusión de lecturas al azar, señalan Corbin y Perrot, hace que el comportamiento del adolescente apenas difiera del molinero. Las muchachas se abstienen de pregonar sus gustos individuales, pero eso no deja que devoren ciertas lecturas populares y suscitar el comentario cotidiano en el transporte o en el taller que encaja en el tiempo fragmentario de su lectura.

A la llegada de los instrumentos de comunicación de masas ocurren situaciones paradójicas que exigen una disección más elaborada de las conductas, hábitos, costumbres, pensamientos, ideas y todo el tejido simbólico que entraña este nuevo paisaje. La creciente abundancia de medios que facilitan la comunicación a distancia, creará nuevos tipos de vínculos sociales con nuevas significaciones de la realidad, puesto que ya no es la comunidad la que sostiene al individuo, sino otra estructura social-simbólica que se apodera de sus sentidos y sus necesidades, con nuevas valoraciones, donde el libro, la lectura, la narración de historias y de la vida misma ya no cuenta como un punto de inserción en las nuevas sociabilidades cotidianas, ni como un instrumento posible que refleje o mantenga la importancia simbólica y el poder social que ejercía en las integraciones sociales. El libro ya no ejerce el poder que ha sido suyo, ya no es el amo de nuestros razonamientos o sentimientos frente a los nuevos medios de información. El nuevo individuo ya no miró a través de los textos el mundo social, sino con la representación de ese mundo que trajo el siglo XX inventadas con las imágenes, el cual no sólo retrajo al individuo hacia sí mismo más, también en cierto grado le inutilizó la imaginación y el pensamiento y, le suplantó la experiencia por otra, que lo sustrajo de sí mismo y de su semejante.

3.7 La palabra: aproximación fenomenológica

Un análisis próximo a la filosofía, en que la palabra recupera el acto de creación del hombre, lo da Maillard (1992) mediante el examen de la obra de María Zambrano. Y la forma en que esta transformación del hombre con su realidad ha de llevarse a cabo, lo llama, "razón poética". El propósito es hacer resurgir un universo simbólico que había quedado petrificado en los albores de la filosofía cristiana y recuperar la circularidad de la tradición órfica y platónica para lograr lo que Zambrano pretendía: volver a unir razón y vida, ser y existencia. "La fenomenología como acercamiento a la realidad está destinado a trascenderse a sí mismo, a constituirse en el método constructivo que lleve al hombre, mediante la presentación de los múltiples universos posibles, a la recuperación de un origen unívocamente intraducible" (Maillard, 1992, p.32). Destino que se cumple —según Maillard— en la obra de Zambrano, donde se concibe el acto de creación de la persona, mediante la palabra, cierta palabra, ésta a la que acude Zambrano como un ámbito sagrado le pertenece en última instancia al silencio: es la posibilidad de que se desnude la palabra de todo significado, y esa posibilidad es la misma que hace a la palabra nómada, portadora y creadora de significados diversos.

La filosofía que propone Zambrano es la de una actividad transformadora mediante la que el hombre ha de procurar situarse en una realidad de la que se ha escindido y hacerse a sí mismo recuperando, colectiva e individualmente, algo de ese origen perdido. La filosofía debe acercar al hombre a ese saber anterior a la filosofía, el saber de experiencia, el logos de lo cotidiano, de las circunstancias, para poder recuperar la inmediatez de esa vida que siempre es (de) cada uno. La experiencia, dice Zambrano, ha de penetrar en la vida sin la violencia que suele ejercer la razón, sin forzar la realidad a adaptarse a un cierto modo de mirar y/o un cierto modo de decir.

Así, la representación del mundo, como la de la condición humana se da por el arte y la cultura a través de formas y expresiones estéticas, de nuestra conciencia de ser en el mundo, de lo se espera que trascienda y emerja un espíritu fortalecido y animado a un mundo lleno de formas simbólicas. Es decir, encontrar una correspondencia entre las experiencias internas espirituales y las experiencias externas sociales comunicativas derivadas tanto de expresiones estéticas como las construidas socialmente.

A esta relación expuesta le correspondería una representación gráfica que yo propondría de este modo:

Estética	Espíritu	Experiencia
Forma	Conciencia	Exterioridad
Expresión	Ser	Interioridad

"Violentar la realidad es no dejarla aparecer antes de la palabra, no dejar que su cuerpo —su materia— sea plenamente antes de que adquiera significado para aquellos que en ella y con ella viven. Mas para ser camino la palabra-símbolo ha de ser utilizada de forma que penetre en la vida sin dañarla para que pueda reflejarla ante una conciencia ávida de significado, de sentido. La palabra debe de ser gesto preciso destinado a perderse. "De nada sirve grabarla en la roca o imprimirla en las páginas de un libro si no ha llenado un espacio, si no ha caído como la piedra o como la gota de agua para mostrar desde uno de sus puntos, la totalidad de un universo no nombrado; de nada sirve si no desaparece luego sin dejar rastro, sin tomar cuerpo" (Ibidem, p.37). Pues la palabra, cuando toma cuerpo, se introduce en la realidad y en el ojo y deja de ser mediadora para convertirse en portadora, en mensajera de 'verdades'. Por eso, la verdad como la entienden las escuelas iniciáticas, pierde su carácter veritativo si es transmitida verbalmente, sin experiencia. De ahí la insistencia en la cultura oriental, en la transmisión directa, experiencial, la comprensión irrepetible del momento, único y particular. ¿Quién si no, de manera más adecuada puede incitar la comunicación o transmisión o narración de experiencias que la propia narración, tiene como cualidad, incluso la coparticipación de momentos irrepetibles? La narración tiene capacidad de manifestación. Tiene cierto carácter mítico en cuanto hace traer una realidad, la hace presente, pública, participativa, se hace común. Ir empujando lo privado hacia lo público, politizar los espacios, reunir lo diverso, para fortalecer, no para absolutizar, hacer encontrar lo callado para que se manifieste, sacar a los seres marginales de sus espacios encerrados como mundos completos: *politizar es sacar las cosas a la ciudad*. Lo privado (Fernández, 1991) es lo dividido, lo callado, lo oculto, lo olvidado: lo público es lo reunido, lo encontrado, lo inventado, lo descubierto, que queda verdaderamente inventado cuando llega a la calle. Por eso cuando Maillard (1992) nos cita a Ortega y Zambrano es para decimos el carácter experiencial que deben tener las verdades, no enseñámosla, sino sólo aludir a ella con un breve gesto, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros. Sugerir e incitar la experiencia como un acto irrenunciable de la vida misma, transmitido por el habla en formas narrativas, para que pueda ser revivida, no aprendida. Mi experiencia con la lectura

renace y revive en las formas discursivas narradas instaladas en marcos de comunicación y participación con el otro, en el marco de la intersubjetividad. La experiencia no tiene que ser reiterativa, pues a tanto de repetirla se deseca, se deslava, pierde su sentido, deviene por tanto a verdad suprema, a no-movimiento, a detenernos en el pasado.

Cuando la filosofía dejó de ser guía para dedicarse a la producción de universales mediante los cuales pretendía edificar un mundo seguro y estable, dejó al hombre huérfano, inadaptado aún a ese mundo demasiado estrecho, debiendo adoptar una identidad de la que solamente podía revestirse como de una máscara. Le dejó en el más profundo desamparo, le arrancó la máscara y con ello, el rostro. La vida apareció de nuevo extraña y confusa. La vida, dice Zambrano, necesita de otras ideas transformadoras: las 'formas activas o actuantes' del conocimiento. Formas que indagan en las profundidades del hombre y ofreciéndole el reflejo de sus deseos más íntimos le mueven a construir modelos de conducta. El conocimiento cuando es asimilado no deja a la vida como la encontró. El pensamiento flota demasiado al no transformar la vida... el ser humano se transforma en que tales ideas son aceptadas por una colectividad. Toda vida es historia, y toda historia tiene un argumento, una estructura, un sentido.

Maillard, haciendo referencia continua a Zambrano, dice que la razón, sin renunciar a ella, no toca lo más constitutivo de sí mismo, no puede descender hasta los abismos del ser; es preciso hacerlo con un instrumento que sea capaz de abrir las vías por los que los contenidos más profundos puedan aflorar, ha de ser una idea transformadora de la que se derive una inspiración continua en cada acto, en cada instante; la idea ha de ser una inspiración. Argumenta que la vida sin idea es confusión, que es como decir que la vida cuando no es narrada pierde continuidad y coherencia, pierde identidad, deja de ser significativa para hacerse anónima e insignificante. Según Maillard (1992), la idea de Zambrano se parece más a la imagen poética que a la configuración verbal. Que se capta por la razón poética y por la capital importancia que le otorga a la dimensión estética, porque vivir bien, dice Zambrano, no es sólo cuestión de moral sino de estética, por lo que la manera de difundir las ideas tiene también su estilo, su ritmo propio. En efecto, Bruner (1990) también coincidió en esa manera narrativa que tenemos cuando relatamos o damos fe del mundo o de nuestras experiencias.

La razón poética la propone como forma total de conocimiento, superación de formas parciales en la unidad de un saber a la vez racional y personal: razón que es expectativa, retiro, pasión que es participación. La razón poética, arguye Maillard, es como descifrar, requiere una apertura y apunta a un acuerdo. Así es, la lógica del lenguaje, al irse armando, va adquiriendo a sí misma una imagen, y por lo tanto va teniendo una estética, lo que se propone el lenguaje es armar configuraciones estéticas. Los objetos están llenos de palabras y de imágenes, un libro, una idea, un poema, una calle, un cuerpo, unos zapatos en ellos están depositados cariños, ahí están depositados sentimientos y recuerdos, ya imágenes que cuando se ordenan —lo repito— configuran un estética. Cuando la razón es afectiva, dice Fernández (1991), cuando la afectividad es razonable, cuando imágenes y palabras se mezclan, entonces alza el vuelo la comunicación.

3.8 La lectura y la creación de significados en la vida cotidiana.

La obra de Zambrano tiene aquí, en este trabajo, un peso importante por cuanto que propone un método, el de la 'razón poética', para dar cuenta de la realidad más íntima que tenemos. Las dos claves fundamentales para la comprensión poética zambraniana convergen hacia la unidad que las engloba. Los espacios creativos abarcan tanto las manifestaciones artísticas hasta los actos nuevos que surgen de experiencias cotidianas. La 'razón poética', afirma Maillard (1992), supone ese trato especial que se tiene con las cosas cuando se les sabe conformadoras de situaciones vitales en su aspecto más oculto, 'más misterioso'.

¿Qué cosas conforman situaciones vitales, uno se preguntaría? Y aquí vale la reiteración, sólo en contextos comunicativos, en marcos intersubjetivos, las experiencias aquí, conforman situaciones vitales. Porque la comunicación no puede tener otro fin que en sí misma. Vale decir que así como hablamos, antes de algún instrumento que abra vías, así también se debe ver el espacio, la instancia mediadora, que sea la vía, entre otras, de que está dotada la realidad social. Las dificultades comunicativas se presentan precisamente cuando no encontramos o no disponemos de esas cosas que configuran una situación o una realidad vital; en suma, cuando no tenemos a la mano lo que da sentido

a la relación con el mundo, cuando nuestra relación con los hombres no se torna significativamente transformadora interna y/o externamente. Abrir espacios y vías significa entonces que debemos llenarlos de algo, como del "espíritu colectivo" de que está hecha la comunicación, como de ir compartiendo las novedades del día, como de ir a contar los "fantasmas de Cornala" que se confunden con los vivos y que vuelven y regresan de las nostalgias. Como de ir llenando lo privado de lo público. Lo más privado es el olvido: "el olvido a decir de Fernández (1991), es el espíritu colectivo que después de ser dividido en asuntos estrictamente personales, es empujado dentro del individuo mismo hacia la zona en blanco donde ya no hay nada que valga como realidad, para nadie. Puesto lo que va al olvido nunca vuelve y lo que viene del olvido siempre es nuevo, todo recuerdo es más bien un descubrimiento o invento: pensar, imaginar, sentir, es crear realidades nuevas que antes no estaban ahí, es hacer mundos nuevos cargados del pasmo del descubrimiento, de la proeza del proyecto, llenos de sentido, que hacen que el mundo de siempre sea otra vez el mundo por primera vez; encontrar un recuerdo perdido, como un objeto olvidado hace ya mucho, comprender por fin una experiencia pasada, es una novedad, y no una vejez. Es el descubrimiento y la invención de realidades. Y así mismo, toda invención es una buena noticia: hay que ir a comunicársela a alguien; cuando algo bueno se le ocurre a alguien, cuando la ficción, la fantasía desborda nuestra imaginación, no se aguanta las ganas de decírselo al primero que pase. "Como el sueño, también la poesía, el arte o las soluciones de las problemáticas de diario, las obras de la cultura cotidiana, son formas de irle dando significado a lo que no tenía, de conocer lo que sólo se sentía, de conferirle un sentido a aquello que era un sinsentido, y son, en rigor, un acto de politización del espacio íntimo" (Ibidem, p.17).

Algunos investigadores creen que la dimensión social no cambia la conceptualización de la lectura. La lectura es generalmente vista (Green, 1990) como un proceso en el cual los individuos se comprometen con el texto a interpretar el significado; la dimensión social es un segundo término o variable situacional que puede o no conducir a una comprensión de como la situación social en la cual ocurre la lectura se dan influencias que derivan en como la lectura es ejecutada. Los factores sociales y el contexto son importantes a considerar, los estudios en contextos sociales han llegado a ser más prevalentes. Un problema que no deben soslayar los educadores es que la lectura debe servir para la vida: los

educadores tienden a olvidarlo o no considerarlo fundamental; hacer que las habilidades que se obtienen de la lectura —como la habilidad de narrar y contar historias—, estos roles jueguen un papel esencial en la vida social. La capacidad de leer no debe ser vista como un proceso abstracto que ocurre a través de todas las situaciones; más bien esta capacidad depende del contexto y es inventado socialmente. La lectura viene a ser inventada socialmente sobre todo, a través de la narración, porque sólo por este proceso intersubjetivo, el lenguaje, como sistema simbólico, acontece como una realidad plausible. Scribner (1984), (citado por Green, 1990) identifica tres metáforas relacionadas a esta perspectiva: la lectura como adaptación (práctica, de supervivencia), como poder (progreso, crecimiento de grupo o comunidad), y como estado de gracia (como salvación, o un proceso que dota a las personas con virtudes especiales). Digamos que la lectura dota a la persona de la virtud especial de la capacidad narrativa, posibilita la habilidad de poder narrar; no se necesita leer para poder narrar, puesto que en el curso de la historia, la narración es antes que la lectura y los textos en cuanto a una dotación y necesidad intrínseca e imperiosa de comunicarse y perpetuar la memoria y la historia de los pueblos con sus producciones artísticas o culturales. Sin embargo, la gente que lo ha aprendido a hacer, ya ha incorporado nuevos conceptos y categorías, símbolos y metáforas, formas gramaticales, ideas, razonamientos, usos lingüísticos que le permitirán con más facilidad (flexibilidad, felicidad), nombrar la realidad de diversas maneras, entenderla, narrarla, explicarla, conocerla, etcétera. Este investigador sugiere que veamos o comprendamos los contextos en el cual el acto de lectura es encajado. Para esta perspectiva, la lectura no es solamente un proceso individual en el cual un individuo se ocupa con un texto, también es un proceso social.

Esto, sin tomar en cuenta la experiencia gratificante intrínseca de leer que tiene por sí misma la lectura y/o la literatura, —"el disfrute amoroso de la lectura"— que constituye como decía Borges, "encontrar en la lectura (y/o literatura) una forma de felicidad". La literatura llega a ser un mundo completo por el que vale entregarle la vida entera y comprometerse en ello sin vacilaciones; tal es la magnitud del compromiso que, escritores o no, le otorgan.

Estos espacios logrados comunicativamente, conformadores de situaciones vitales, como ya hemos dicho, deben cumplir una función unificadora que dé cierta permanencia o unidad a las contradicciones

que nos envuelven cada día la cultura cotidiana de las sociedades industriales; para que resuelva de algún modo la contradicción a la que nos sujeta la alienación. Por que, como dice Maillard (1992), el que se extraña ha sacado de sí la realidad, la de afuera y la suya propia, se ha vuelto extraño a ella y empieza a padecer su falta de unidad. Y es que la unidad perdida parece ser el factor determinante de esa falta de sentido, abre una herida, un lugar, una profundidad que es un espacio donde se ha de fraguar la unidad perdida recuperándola, dirá este autor, mediante una acción híbrida de asombro y extrañeza, de contemplación y de palabra, de quietud y de tensión, de razón y de poesía. Ir transformando los acontecimientos en experiencias para luego ser devueltos a palabras y en consecuencia adoptar el discurso hacia formas narrativas, porque toda palabra traduce una tensión en el sujeto hacia la realidad a la que se refiere. Por eso, el acto de narrar va ir dando ese mecanismo, esa pauta que permita ir creando la realidad en la misma vida en su acontecer, en su cambio; la palabra debe ir construyendo símbolos porque debe acompañar a las cosas en su devenir, la palabra es el mismo proceso que permite al discurso transformarse en narración. Los actos narrativos se introducen en el proceso social, del mismo modo como las ideas están en los movimientos culturales; es un juego recíproco, del mismo modo como las experiencias participan en la lectura, así el acto de leer participa en las experiencias sociales, del mismo modo en que el juego entra en el juguete, también el juguete entra en el juego, —aunque no necesariamente el juguete hace el juego— lo que quiere decir que por tener cierto carácter lúdico, la lectura, por su esencia, traspone a los participantes en otro mundo. La lectura se introduce en el mundo simbólico de los mundos posibles (de la imaginación) de la experiencia que da transparencia a la realidad y la recrea como una narración. La narración inventa un mundo a su antojo y lo adecua a cualquier realidad por más hermética que ésta sea. Lo adecua y lo transparenta para que sea posible habitarlo y preservarlo como un mundo ganado —por obra del lenguaje.

Se sabe que muchos estudiosos preocupados por el fomento y el hábito de la lectura, señalan el papel que los medios de comunicación tienen en la formación de un estilo de vida, de actitudes y conductas que alejan a los niños, jóvenes y adultos de la actividad creadora de la lectura y disuelven la comunicación; se critica también el sistema de enseñanza y aprendizaje de la escuela que más que estimular el gusto por la lectura, imponen hábitos, a fuerza de desarrollar capacidades para su uso en

ambientes cerrados, reducidos a obtener fines utilitarios; se desarrollan programas o mecanismos para hacer que los libros lleguen a más personas o se implementan reforzadores para que se acerquen a los libros, y eso en algún sentido está bien, pero creer que los lectores enfrentados a los libros, solos, por sí mismos va a generar mejor calidad de vida, es una percepción poco optimista y reductiva de la función de la lectura. Si al lector no se le vincula con el desarrollo y la transformación de la realidad, si la actividad lectora no se expande más allá de las fronteras del texto y el lector no se ofrece, o no se permite que el conocimiento que se descubre en los libros se traduzca en competencia en la vida cotidiana a través del compartir y narrar experiencias, entonces estaríamos replanteando en qué consiste la comunicación sustantiva entre las personas y en la psicología colectiva.

Existe la creencia de que la lectura se reduce y/o está vinculada solamente, a la escuela, al aprendizaje mismo cerrándose en sí misma y no como una actividad vinculada a la vida cotidiana y a sus necesidades diarias. Como dice Sandra Sandroni: la enseñanza y el aprendizaje de la lectura, se relacionan al proceso de formación global del individuo, a su capacitación para la convivencia, y a la actuación social, política, económica y cultural.

Pero lo más importante —lo vuelvo a señalar— por medio de la lectura y su interpretación y/o actualización en actos narrativos que de ella se hace socialmente como promotora de vínculos, se hace plausible un restablecimiento comunicativo sobre aquel aspecto de la realidad que ha perdido cohesión social o ha sido objeto de una fragmentación de los canales comunicativos, haciendo que las relaciones de intercambio conduzcan al fortalecimiento de los lazos sociales y la producción de significados, en suma, dotando de sentido la cultura cotidiana. Viendo más lejos, encontrar en la mediación de la lectura una opción contra el anquilosamiento y la instrumentalización de la comunicación en las relaciones sociales; que sea recuperada la sustancia comunicativa, para que la cosificación en el sentido weberiano de la pérdida sistémica de la libertad no sea inducido y no sea instalado en los ámbitos de acción estructurados comunicativamente.

3.9 La lectura y la oportunidad de narrar (compartir)

El discurso narrativo está hecho de símbolos que son formas de articulación de experiencias personales y sociales que intersubjetivamente constituyen los objetos de mediación que fundan un sentido a los significados gestados, una realidad a una relación trabada en el lenguaje (gestos, palabras, miradas, etcétera), un mundo a las imágenes, los pensamientos, los afectos (sueños, ideas, locuras, recuerdos, risas, fantasías, etcétera), que descubren un camino por andar, instaura un sentido a la comunicación; llena el espacio o el hueco o el aire (en que a veces las distancias y las barreras se interponen) de eso que no puede ser bien visto y definido pero por la que la cultura se recrea y se reproduce, y que configura modos de sentir, pensar y mirar, cuya comprensión se explica, más que práctica, estéticamente y cuyos alcances permiten llegar a pensar en seguir teniéndole fe a la vida.

Es por eso que la lectura no puede penetrar la vida social si no se le sitúa alrededor de un conjunto de problemas que tienen que ver con el proceso de comunicación social, si no se le valora en sus efectos sociales-comunicativos, como constructor de significados (he ahí la narración), como práctica creadora, como hacedora de realidad.

El acto de leer, es un acto también de construcción y reconstrucción de la lectura, es una construcción del discurso, es una construcción simbólica, es una construcción de significados, es construir comunicación —no sólo en el diálogo con el texto o libro, también "con el otro que nos acecha". La lectura no sólo es el momento en que se efectúa (Anaya, 1993). El acto de leer, las maneras en que se dan las lecturas se llevan hasta las mismas formas narrativas de relación social que se ponen en marcha. Podría decirse que lo que la actividad simbólica en la interpretación lingüística o signica, o lo que la lectura hace posible, la comunicación lo hace necesario, es decir, sacar la experiencia del ámbito del binomio uno a uno lector-texto y ponerla en medio de la comunicación, en el intercambio significativo de la interacción social. La lectura se recrea en la narración y se reconstruye por ella, la precede y la continua con el habla, en el contexto comunicativo-social.

Sin embargo, parece haber ciertas reservas al momento de comunicar experiencias —en una sociedad que enseña más a reprimir emociones que a estimularlas— sobre todo experiencias internas de verdadero placer que transforman nuestras expectativas y esquemas habituales de sentir y pensar. Que por su naturaleza es difícil de describir con palabras por su dosis de subjetividad implícita. Una de estas

experiencias es la actividad lectora; la experiencia de leer, un acto privado individual, se trasciende en el acto de narrar, narramos para comunicar que hemos descubierto algo nuevo, único.

Si la interposición (que es mediatización) técnica, que impide, que trastoca, que le da otro sentido al contacto humano más elemental, que crea autistas, no favorece ni fomenta los intercambios sociales utilizando las variaciones que tiene el lenguaje humano, habría que obrar en el espacio donde se desconstruyen las relaciones, donde ha sido afectado el proceso de comunicación basado en la intersubjetividad, para generar y construir opciones donde sea efectiva la comunicación; generar un mundo de deseos, fantasías o imaginación, encontrar posibilidades de explorar o comunicar por nuevas vías significados, vasos comunicantes donde la narración (privilegiando la literatura —pero no sólo ella— en todos sus géneros) sea el acceso, la oportunidad de encontrarse con el otro, de descubrir qué hay detrás de las palabras, la oportunidad de compartir, de sentir con el otro y con uno, porque ante todo, el momento de la lectura y sus efectos sociales trasladados a la narración están relacionados con el afecto.

Muchas estrategias de promoción del libro y la lectura creen que la respuesta es incrementar el pequeño número de lectores ocasionales y habituales. Incluso algunos escritores y editores lo juzgan así, quizá en su empeño por ingresar en el afortunado círculo de los privilegios que la cultura y los medios otorgan a sus favoritos. Si uno enfoca su atención sobre este aspecto de las estadísticas pierde de vista la verdadera importancia y el significado que tiene la lectura sobre las transformaciones que operan en la realidad y el mismo individuo. Creo, como lo cree Ferrieri (1992), que una persona se vuelve lector real cuando el libro penetra en su vida, cuando esta unión da lugar a modificaciones en todo el ámbito de su experiencia, en su forma de pensar y vivir. Los lectores consuetudinarios no son sólo aquellos que leen más; son personas que no pueden vivir sin leer y que a través de esta actividad aprenden a ver al mundo y, en un proceso de retroalimentación, hacen que sus experiencias del mundo participen en su lectura. Además, los que escriben deben pensar en el nivel de participación que se da con el texto, hacer del lector, como dice Cortázar, un cómplice, un camarada de camino, copartícipe, copadeciente. Lo que está escrito muchas veces no es para enunciar verdades, no es para facilitarla, para darla servida, sino para insinuarla y estimular su búsqueda, no hablan en forma lógica, hablan con símbolos y metáforas; no dicen abiertamente, sugieren el camino, es la impresión que Borges tenía de

los cabalistas; lo que quiere decir que esa búsqueda implica el contacto con el otro, porque es con los demás donde encontraríamos la común preocupación. El misterio se resuelve en la comunicación. Por eso el diálogo que se entabla en un principio con el escritor y/o con la lectura se extiende a otro diálogo con los actores de la realidad de afuera. Muchas historias sobre lectores y libros nos indican (Ferrieri, 1992) que todos abordamos la lectura desde diferentes ángulos, pero todos basados en el contagio. Un ejemplo son las relaciones con los amigos o los descubrimientos personales, clandestinos o alternativos. ¿Por qué se vuelve la lectura tan importante en el proceso de comunicación? Porque la lectura aparece como ese objeto de mediación, lo necesario que se interpone entre los hombres para darle un pretexto y una forma discursiva a nuestras historias y experiencias; narrar entonces, se vuelve urgencia de darle un sentido a los encuentros comunicativos y de conferirnos un medio de identificación, identidad y reconocimiento social, con el afán de permanecer en la memoria de las demás personas. Como decía Malvido (1994): la lectura no es sólo la capacidad para descifrar los trazos que aparecen en un papel, es algo que va más allá, y que está íntimamente ligado a la persona, es la oportunidad de compartir, de comunicar. La lectura se vuelve el puente por donde las experiencias transitan para aproximarse y llegar al otro lado que habíamos perdido, o no habíamos encontrado, donde la comunicación trasciende, donde nuestros ámbitos y expectativas vitales del mundo se ven renovadas. Ahí donde la realidad se deviene más tolerable. Es también el encuentro con uno porque el construir y sostener puentes de comunicación entraña un proceso de exploración, de identificación y autoconocimiento, que se descubre en el mismo proceso de comunicación y de lectura, porque se aprende a pensar de uno u otro modo la vida.

La lectura tiene la cualidad de invitar a compartir experiencias, narrándolas de tal modo que, ya por eso, ofrece posibilidades inmensas de fortalecer y (re)unir los lazos sociales; de esta forma se inventa la comunicación y se construyen nuevas realidades. Derivado de esto, el acto de leer se vuelve aún más significativo.

3.10 La narración como experiencia significativa

No quiere decir que la actividad narrativa en su función y proceso social inserto en procesos comunicativos cotidianos atraviese todos los planos en que se mueve el hombre; la experiencia de contar, de narrar, bien puede asumirse o jugarse en un mundo temporal, como le es característico al juego como actividad lúdica, es decir "crearse un mundo de temporada", un lugar apartado de lo ordinario, procurar otro orden de cosas al orden corriente en que vivimos; mundo que es propio también a la actividad sacra de las culturas arcaicas, cuya semejanza es que se juega, se lleva a cabo una representación, como bien señala Huizinga (1954), dentro de un campo de juego propio, efectivamente delimitado como fiesta, es decir con alegría y libertad. Aunque en este mundo sagrado esté en juego algo más que una realidad aparente o simbólica, porque está lleno de elementos espirituales-místicos, invisibles y sagrados. También la participación en este mundo aparte, la experiencia de narrar, extendida a los actores sociales, guarda diferencias, en cuanto a las reglas tácitas que se dan en el juego, es decir, la representación o comunicación no necesariamente va a verse afectada sustancialmente por sustraerse a las reglas propias del juego. Porque bien puede darse dentro de la vida corriente, como bien —se mencionó antes—, dentro de un espacio de comunicación desarrollado en que entra en conciencia una de sus funciones del juego que es —además de ser una lucha por algo— representación de algo, como exhibición de facultades o cosas para causar admiración, de algo extraordinario y singularísimo, una escapada de la realidad habitual, donde pueden entrar en juego las capacidades lingüísticas, gestuales, imaginativas, etcétera, en un "toma y daca" de expresiones verbales y estéticas de las que se ensancha el espíritu, que tienen en común que son sentidas, vividas, experimentadas, que nos aventuramos a decir casi rozan con lo sagrado por revestir formas sacras.

Reconfigurar los espacios, dice Fernández (1991), es transformar el mismo espíritu, porque ambos están hechos del mismo barro con el mismo soplo. El caso de el cuerpo, habilitado para la expresión (el cuerpo es un lenguaje que habla, se expresa, comunica o habla —cualquiera de estos términos le es inherente), implica enriquecer sus recursos de actuación, de manera que sus palabras y su voz, sus gestos y movimientos, su vestido y su apariencia fueran capaces de expresar, de translucir lo que la imaginación ha construido, de poder poner en palabras, tonos, ademanes, textiles y peinados lo que uno piensa y siente en imágenes: es una representación estrictamente histriónica de representación,

ficticia, pero sólo tanto como la realidad misma, porque las imágenes internas que no pueden ser puestas en símbolos externos y comprensibles, no existen para los demás, y por lo tanto, existen demasiado poco. Y es que, cada vez dar cuenta de la realidad nos parece demasiado exigente o en demasía complicada, habitualmente no se nos entrena para aprehenderla —mucho menos para modificarla—, hallándose ésta, por lo tanto, inescrutable y oscura para nuestro pensamiento e imaginación. Realidad a la que se nos habitúa en un espacio limitado de personas y acontecimientos, y cuya característica, es la velocidad, es decir, transcurre muy aprisa para apresarla, como si la viéramos tras la ventanilla del automóvil, o se nos desdibujara como el rostro de un sueño. No es por otra cosa que Fernández diga —en su nota número noventa y nueve— que Kundera elige como proyecto de sociedad a la lentitud, más bien *lentificación*: "La rapidez es la forma de éxtasis que la revolución técnica le ha hecho de regalo al hombre. ¿Por qué ha desaparecido el placer de la lentitud? ¡Ah! ¿Dónde están los vagos de antaño? ¿Dónde están esos héroes holgazanes de las canciones populares, esos vagabundos que andan de un molino al otro y duermen bajo las estrellas? ¿Habrán desaparecido junto con los caminos rurales, junto con las praderas y los claros de bosque, junto con la naturaleza?" (1995, citado por Fernández, 1999, p.186). La velocidad dice Fernández, y esta vez trae a cuenta a Virilio junto con su *Estética de la desaparición* (1988), es un elemento constitutivo de la época contemporánea; debido a que la velocidad se ha instalado como modo de ser: "la violencia de la velocidad domina el mundo de la técnica" (1988, *ibidem*).

Pero no quiero apartarme del hilo argumental que he intentado exponer, a saber, que la rapidez de los sucesos, difumina el sentido de aprehensión de la realidad haciéndola inenarrable, encogiéndola, de tal modo que pareciera que ya 'no volara', sino que se ha recogido a la sombra de lo privado, digamos que se ha 'despolitizado'. "Hacer público lo privado no significa presentar un informe sobre los acontecimientos de la intimidad, sino exponer en los lenguajes y estilos propios de la anécdota y el chiste, una nueva argumentación que no se va a quedar como estaba, sino que entra en franca comunicación con los acuerdos y saberes ya conocidos y establecidos que, a la par con el nuevo argumento, se ponen en tela de juicio y se procesan; se trata de meter lo inédito en lo sobreentendido y hacer chocar la tradición con lo nuevo (de esta forma se negocian significados), para que siga andando la historia, y sobre todo, de hacer reunir lo personal con lo social: (del mismo modo como se reúne un

tema o un problema en torno a una discusión o de una familia alrededor de un festejo) lo íntimo también es compartido; dos ámbitos que coexisten separados aparecen conviviendo juntos" (Ibidem, p.23). Si la lectura deja de ser una experiencia personal y puede ser expresada o narrada al exterior, si lo indecible puede ser dicho, si la imaginación puede ser lingüilizada, si las fantasías se comparten, el individuo se politiza tanto en la casa como en la calle. Como dice Fernández (1994), por sobrevivencia y por vida propia —y nuestra, pues es una necesidad ineluctable—, toda comunicación busca los espacios públicos por que lo público es su tierra natal, su querencia. Lo público es la tierra prometida donde la narración encuentra su sentido de ser. Por lo tanto el siguiente paso de toda comunicación y de toda publicación un vez realizadas, es comunicarse más, hacerse más pública.

En este sentido, puedo acabar, regresando nuevamente a lo que nos dice Maillard a cerca de la capacidad creadora que ha tener la palabra en la obra de Zambrano. Toda palabra suspende el tiempo, dirá Zambrano, (citada por Maillard, 1992) porque introduce la discontinuidad. Y no solamente la palabra puede cumplir su función de transparencia, sino que puede ser medio de continua revelación. Dice Maillard que la palabra viste la realidad según la época que la contempla, nunca la desviste, nunca la desvela, la vuelve a velar. De no ser por la palabra, nunca lo profundo saldría de sus dominios, nunca siquiera podría ser nombrado como tal. La vida de un hombre está hecha de acontecimientos y éstos sólo son aprehendidos en sus verbos. Siempre existe esa necesidad de relatar historias, de contar vicisitudes; el lenguaje a través de metáforas proporciona posibilidades infinitas de transformar realidades y crear mundos alternativos.

La desocultación de la realidad es manifestación: logos. Es en el decir, nos dice Zambrano, mediante la palabra, que manifestamos lo originariamente oculto, en principio a uno mismo en el acto de pensar, y seguidamente a los otros en los actos de comunicación. El pensamiento lugar de (comunicación) manifestación de la verdad: de la realidad desvelada. El método poético asume la incapacidad del hombre para abarcar una realidad que le desborda.

CONCLUSIONES

De acuerdo con la serie de postulados que se han señalado en el capítulo 1, hemos visto que las nuevas condiciones de comunicación creadas a partir de las inclusiones de nuevas tecnologías y de mecanismos mediáticos de control de la conciencia y el pensamiento, han soslayado las consecuencias sociales que han tenido sobre el acto social comunicativo humano, y que ha derivado en severos déficits de comunicación humana. Uno de los principales problemas visibles en las sociedades occidentales ha sido la creciente disolución de los lazos sociales y la fragmentación de la personalidad del individuo para dar paso a un nuevo modelo de personalidad basada en el individualismo y en el distanciamiento afectivo. La conciencia participativa, por la que aboga Berman, en su lugar, nos asomamos a un nuevo conocimiento que insiste en la utilidad y eficiencia de la información, en lugar de un conocimiento sensual-emocional.

El hecho más significativo que ocurre en este nuevo paisaje, resulta en el empobrecimiento de nuestras capacidades discursivas o lingüísticas, que son efectivos medios en la negociación, intercambio y construcción de significados, en una visión acotada o única de la realidad y sus conexiones simbólicas. Como hemos visto, la progresión de los nuevos estilos de comunicación mecánicos, tienden a soslayar la importancia de la comunicación humana directa, vital para el desarrollo de las capacidades sociales y afectivas, y útiles para el mantenimiento social y mental del entorno al que pertenecemos, y sin el cual no es posible aspirar a una sociedad mejor, en términos de convivencia humana.

El capítulo 2 muestra algunos mecanismos psicosociales implicados en situaciones comunicativas interpersonales y en la organización de la experiencia social, y la importancia de ésta en nuestras experiencias del mundo y su conformación en modos narrativos que se explican en el capítulo 3. El énfasis en el lenguaje se centra en ubicarlo como el sistema simbólico más importante de que disponemos los humanos y su intrínseca participación en la generación de significados derivados de situaciones comunicativas, su papel en la elaboración simbólica de la cultura y su transformación metafórica como aquello que da sentido y poder de referencia al mundo.

Cuando Bruner (1988) y un grupo de colegas protagonistas de la revolución cognitiva a finales de los años 50 se interesan por el concepto del significado, es porque nace la preocupación, ante las circunstancias históricas y comunicativas del medio social, del rumbo que llevan las relaciones humanas y el sentido y las significaciones que de ellas van naciendo; los frutos cosechados de esta visión que se va sosteniendo e imponiendo en el tejido social van dejando una profunda huella en los seres humanos. Es por eso que decidieron en un esfuerzo conjunto instaurar el significado como el concepto fundamental de la psicología. Su meta era descubrir y describir formalmente los significados que los seres humanos crean a partir de sus encuentros con el mundo, para luego proponer hipótesis a cerca de los procesos de construcción de significado en que se basaban. Se centraba en las actividades simbólicas empleadas por los seres humanos para construir y dar sentido no sólo al mundo, sino también a ellos mismos.

Ciertamente la ciencia cognoscitiva ha contribuido de algún modo a nuestra comprensión de cómo se hace circular información y cómo se procesa. Sin embargo, se ha visto que también ha dejado sin explicar los problemas fundamentales que inspiraron la revolución cognoscitiva; aspecto al cual se ha regresado a la cuestión de lo mental en torno al concepto de significado y los procesos mediante los cuales se crean y se negocian los significados dentro de una comunidad. La captación, la construcción de significado va indisolublemente ligado al sistema de signos y a las representaciones que nos hacemos de ellos; pero la saturación de signos crea problemas de percepción y discriminación de la realidad y estimula la atención al espectáculo de los medios como la realidad de veras.

Hemos visto, en la exposición sobre la caracterización de la comunicación y la interacción simbólica —que quiere mostrar su aspecto más dinámico y significativo del acto social comunicativo—, a un nivel conceptual y explicativo, que el intercambio comunicativo social, bien crea un tipo de símbolos vacíos de significado y sentido, bien promueve la renovación simbólica de la realidad y sus producciones artísticas y culturales. La construcción colectiva de la realidad va indisolublemente ligada, al acto comunicativo humano y a las condiciones comunicativas actuales. Si somos capaces de darnos cuenta que en el proceso de intercambio social comunicativo se están incorporando otro tipo de significados carentes de sentido, y que están rompiendo los vínculos afectivos que son el fundamento del tejido social y que funcionan como soporte socioafectivo a la personalidad de los individuos que puedan verse afectados por cualquier tipo de alteraciones

psicológicas y de sentimientos de pertenencia, quizá entonces podamos intervenir oportunamente a cualquier nivel y con diferentes herramientas, para destrabar la estructura mediática instrumentalizada que se interpone, precisamente en el espacio que debería ocupar el vínculo simbólico de comunicación humano intersubjetivo que proveen de significados a las relaciones. Puesto que la racionalidad instrumental desprovee de sentido a la comunicación, debemos entonces oponerle otra racionalidad (de)mostrando que no tiene sentido de ser.

Finalmente, en torno al capítulo 3, se ha visto que existe cierta tendencia a considerar los aspectos narrativos del lenguaje, a ciertas categorías vinculadas sólo a la comprensión de los textos literarios. Aquí, he querido (de)mostrar y destacar que el aspecto narrativo de que goza el lenguaje hablado, sirve para una comprensión de la realidad acordada socialmente, para reconstruir vínculos sociales y afectivos afectados por la mediación instrumental de los canales comunicativos, para negociar y recrear significados, para hacer más pública una comunicación con tendencia a la privatización; en suma para restablecer los lazos de filiación comunicativos más esenciales y básicos por el que el hombre se encuentra consigo mismo, con su semejante y con el mundo al que pertenece.

Aspirar a encontrar una alternativa u opciones que intervengan directa o indirectamente donde se han observado, tanto las causas como los efectos que están afectando particularmente el proceso básico de comunicación humana, pasa por una comprensión amplia de los fenómenos involucrados a estudiar por parte de diversas disciplinas sociales, de investigación científica, de instituciones, etcétera, que puedan esclarecer, interpretar, y en su caso, demandar y/o proponer atención y solución contra un estado de 'comunicación informatizada', que gradualmente se impone sobre una, comunicativa y significativa socialmente, que amenaza con extenderse y desarrollarse sin freno y con poca conciencia de parte de los usuarios y las instituciones, de las consecuencias, sobre todo, psicológicas y sociales. No será posible emprender proyectos de sociedad y cultura sustentadas en la consolidación de las filiaciones sociales y comunitarias si los mecanismos y condiciones para tal efecto están contradiciendo, desvirtuando o descomponiendo el entramado simbólico que sirve como medio hacia la consecución de una mayor cohesión social significativa; lo cual se ha demostrado, sobre todo, en el capítulo 1. Por eso, bajo la conciencia, la dimensión y la importancia del problema en cuestión (más cuando uno los desmenuza minuciosamente, resulta que nos encontramos con una tal cantidad de ellos, que basta con comprobarlo con la creciente publicación

de literatura hallada), más allá de multicitadas fuentes y abundante retórica, me ha sido imperativo dar cuenta de este hecho, y me he visto impelido a encontrar una salida que ofrezca o permita reconocer "el mal" y enseguida actuar —como deber moral— en su remedio. Tal es la propuesta que he intentado exponer, la cual sustancialmente consiste en que la narración, como instrumento lingüístico, medie en el acto comunicativo social y restituya a los participantes el papel central que les ha sido conferido —y que tienen— en la construcción social de la realidad pública y en el intercambio y negociación de significados en la cultura cotidiana. La búsqueda, invención y construcción de (nuevos) significados, están inmersos en la creación, de una (nueva) "realidad" donde esté establecido igualmente la proposición de opciones reales de convivencia. Un lugar éste, donde volvamos a entender la "realidad" a partir de nuevas presuposiciones y valorizaciones con características nutridas y emanadas de un conjunto de significados de común entendimiento, y que sirvan para referirnos a un mundo o una comunidad intersubjetivamente compartida o acordada, frente al deseo de control y manipulación de las relaciones interpersonales, o frente a las visiones únicas derivadas de una racionalidad científica dedicadas a imponernos un mundo objetivo de cosas con pretensiones de validez universal.

CODA

Pero nos hallamos presos de pesadas leyes
y a menudo, no estando ya alegres
mostramos la cara de la alegría
pues antes fuimos alegres.

Wordsworth

EN TORNO AL PODER SIMBOLICO

Quiero dedicar la parte última de este trabajo a un tema que sólo he bosquejado dentro los capítulos anteriores y al que no he aludido directamente por considerar que requiere un tratamiento más amplio del que incluso he de dárselo en esta discusión. Con esto quiero dar por sentado que no se trata de ofrecerlo como 'conclusiones' o ceñirla estrictamente a los planteamientos pasados, lo que no significa que no sea un aspecto importante a la hora de explicar ciertos fenómenos sociales. Al hacerlo he querido llamar la atención sobre un aspecto que a mi parecer resulta central, cuando no decisivo, si queremos entender que dentro de un marco de procesos comunicativos, es insoslayable no estar al tanto de la influencia que esto tiene para comprender las prácticas comunicativas humanas, a las que me he tenido que ocupar. Al abordar el fenómeno del poder simbólico, he considerado traer a cuenta autores que parecerían, por demás, disimiles en sus posturas o alcances teóricos, pero que al querer referirme a ellos ha sido sólo con el propósito de aludir a algunos términos que ellos utilizan a fin de que sirvan para ilustrar y entender el hecho referido, ya que aún cuando se enfocan al aspecto del poder —en este caso— desde ciertas perspectivas, coinciden en referirse al mismo hecho.

No se puede, desde mi punto de vista, pasar por alto, evidentemente, aquel estado de cosas que subyace a ciertos procesos o fenómenos sociales que finalmente explican y hacen comprensible la aparición o desaparición de aquellos, o guardan relación de algún modo. Todo orden social definitivamente, está tejido por fuerzas políticas, económicas, ideológicas, normativas, que lo determinan y lo conforman, y que terminan por instituirse en una serie de prácticas y relaciones humanas que funcionan, a la vez, para mantener y reproducir ese estado de cosas. La legitimidad de

este orden social está anclada sobre un sistema de normas e instituciones que velan por su mantenimiento y lo sancionan, cuyo representante, e instancia reguladora está encarnada en el Estado. Esta relación de instituciones, Estado, normas, es dependiente de la vigencia y concordancia con los acuerdos mantenidos entre sus miembros; consensos, no obstante que abierta o solapadamente se aceptan de antemano, con pocos y serios cuestionamientos por parte de la sociedad, pues el aplastante sistema representado en estructuras de regulación institucional, impone la racionalidad de una conciencia de aceptación tácita del estado de cosas prevaleciente.

Pero más que cuestionar al Estado, más bien se va a poner en reconsideración una serie de postulados que están detrás de un mundo que hemos tomado por sentado (representado en instituciones, normas, moral, formas de convivencia y relación social, ciencia, tecnología, etcétera), postulados que están justificando y sosteniendo ya sea normativa, mediática, ideológica o simbólicamente este *mundo de la vida*, diría Habermas (1981); desde la escuela, desde las instituciones, desde la idea mercantilista —cada vez más extendida a toda la esfera humana—, desde el poder...

Este hecho, de una vez admitido sin más, es preciso y pertinente puntualizarlo con la debida atención, pues es uno de los hechos que están articulados dentro del proceso comunicativo. Como lo he anticipado, el hecho al que me refiero específicamente, es, al **poder simbólico**; como aquel instrumento de conocimiento y de comunicación ejercido hacia la imposición de un orden estructurante sobre la realidad social permeando y acaso delimitando los intercambios sociales y por ende la naturaleza de los contenidos y significados producidos comunicativamente. “Una suerte de círculo cuyo centro está por todas partes y en ninguna parte, que es necesario saber descubrirlo allí donde menos se ofrece a la vista, allí donde está más perfectamente desconocido, por tanto reconocido; el poder simbólico es, en efecto, ese poder invisible que no puede ejercerse sino con la complicidad de los que no quieren saber que lo sufren o incluso que lo ejercen” (Bourdieu, 1999, p. 66).

Para comprender en cierto sentido el impacto que tiene el poder simbólico sobre la estructura comunicativa, habremos de ilustrar un poco lo que significa, en sí mismo el poder, y a lo que se refieren los autores cuando hablan de él. Dice Giddens (1984) que Marx asocia poder (y al

estado como su encarnación) con un cisma, una división de intereses entre clases, emparentándolo con conflicto, lo cual el poder tiene su raíz en un conflicto de clase. Pero una teoría reconstruida del poder muestra que esas premisas son ya insostenibles, pues como señala Giddens, el poder no necesariamente se enlaza a un conflicto en el sentido o de una división de intereses o de una lucha activa, y el poder no es intrínsecamente opresor. El poder es la capacidad de alcanzar resultados, que no es obstáculo a la libertad, sino que es su verdadero instrumento, sin desconocer sus propiedades coercitivas. En efecto, el poder se genera en estructuras de dominación y a través de éstas. Giddens habla de un aumento de recursos materiales en el tiempo y en el espacio como fundamental en la expansión de poder, que se transmutan en recursos de autoridad tan importantes los dos, según él, en la palanca del cambio social. El poder almacena recursos de asignación para expandir una dominación. Estos recursos acumulados están en relación con la generación de poder. El almacenamiento presupone modos de un control espacio-temporal, donde la memoria funciona como un recurso inherente a la recursividad de una reproducción institucional, además de las cualidades psicológicas individuales, y esto incluye la retención y el control de información o conocimiento, por cuya virtud unas relaciones sociales se perpetúan en un espacio-tiempo. Este almacenamiento presupone medios para asentar o difundir esta información, estos medios pueden estar encarnados en libros, tecnología audiovisual, la prensa, en instituciones encargadas de reproducir un conjunto de normas y derechos que los individuos conscientes o no, internalizan y reproducen. El poder es restrictivo, el poder tiene intereses, almacena los recursos y los administra, el poder sanciona, al decir de Giddens. Lo cual significa que el control de los medios y recursos presupone un control de la información y la transmisión del conocimiento que perpetúa los modos en que las mentalidades han de visualizar un determinado orden de la realidad. De este modo el conjunto de concepciones incorporadas de los medios serán retransmitidas a su vez a los demás, reproduciendo, así mismo, los formatos de conductas, afectos, pensamientos y demás estilos de vida que no entran en confrontación —valga la reiteración— ni con el orden social establecido, ni tampoco con la propia conciencia, la cual puede ser salvada, gracia al apego y concordancia con las reglas que se esperan, normativa, cultural y/o socialmente, sean acatadas Al asumir vinculativamente un conjunto de valores,

significados, el individuo promueve —por un especie de pertenencia y aceptación social que lo integra al grupo— el mismo mundo referencial de significados y la misma realidad que él no ha inventado, sino que se la imaginaron o, más bien se la impusieron, como 'el mundo feliz' sin cortapisas.

Ahora, para el controvertido Foucault (1976, citado por Dreyfus, 1989) el poder no quiere significar un conjunto de aparatos o instituciones que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un estado dado, éstas son sólo formas terminales que toma el poder; no es ni una entidad ni una institución fija, no sería alguna fuerza por la que algunos estarían dotados, es el nombre que uno atribuye a una situación estratégica compleja en una situación dada. El poder abre un campo ilimitado de posibilidades, el poder sólo existe cuando se le traduce en acción, en un conjunto de acciones sobre posibles acciones. "El ejercicio del poder consiste en 'conducir conductas' y ordenar el posible desenlace. El poder en el fondo, corresponde menos al orden del enfrentamiento entre dos adversarios que al orden del 'gobierno'... Gobernar en este sentido, es estructurar el campo de acción posible de los demás" (Foucault, 1984, *Ibidem*, p.89).

Para Foucault la exclusión del individuo o de ciertas clases por otras no era el verdadero problema en el planteamiento del poder, éste, para él, no es un instrumento de exclusión que hubiera ido a parar a manos indeseables; el poder es una presión ejercida con el fin de obtener una optimización cada vez mayor. Nos dice Dreyfus, (1989) que para Foucault "vivir en sociedad es vivir de manera tal que sea posible la acción de uno sobre la acción de otros" (p. 89), lo cual no es posible concebir una sociedad sin relaciones de poder sin caer en una abstracción. Al decir del autor, Foucault muestra, además, nuestras concepciones del Ser y del Poder hacia una totalización, que vendría siendo lo que él llama una normalización, no como una simple socialización en el interior de las normas. La socialización es la manera en que la concepción que tienen del Ser y del Poder los miembros de una sociedad rige las acciones de estos. "Una sociedad normalizadora es el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida" (*Ibidem*, p.97). Lo cual quiere significar que las normas van extendiéndose hacia todos los aspectos de la vida; la norma viene siendo entonces como un elemento del dispositivo de poder que corre el riesgo de regular los contenidos de intercambio comunicativo y orientarlos o

ajustarlos dentro de los límites de una significación institucionalizada e ideologizada de la realidad.

Un autor que se interesa y estudia ampliamente los efectos reales y directos del poder simbólico sobre diversos segmentos de la sociedad, es el sociólogo francés Bourdieu. Para el autor, siguiendo la línea argumentativa, las normas como un sistema simbólico estructurado ejercen un poder de construcción de la realidad tendiente a establecer un orden *gnoseológico* (la expresión es de Bourdieu, 1977): el sentido inmediato del mundo, que supone lo que Durkheim llama, al decir de Bourdieu, el conformismo lógico, “una concepción homogénea del tiempo, del espacio, del número, de la causa, que hace posible el acuerdo de las inteligencias”. Por eso, “los símbolos son los instrumentos por excelencia de la integración social: en cuanto instrumentos de comunicación y de conocimiento” (Ibidem, 1999, p. 67). De este modo, para Bourdieu, las producciones simbólicas como instrumentos de dominación reproducen y legitiman un orden social por el establecimiento de jerarquías y distinciones cuyo efecto ideológico la cultura lo enmascara bajo la función de comunicación: la cultura que une (medio de comunicación) es también la cultura que separa (instrumento de distinción). Es preciso señalar que no siempre la cultura es inseparable de las relaciones de poder, pero que, en cuanto instrumentos estructurados y estructurantes de comunicación y conocimiento, nos dice Bourdieu, cumplen su función política de instrumentos de imposición y legitimación e imponen la definición de un mundo social conforme a intereses previstos.

Así, la clase dominante apuesta por el monopolio de la violencia simbólica, del poder de imponer instrumentos de conocimiento y de expresión arbitrarias de la realidad social. Los sistemas simbólicos, de este modo, según Bourdieu sirven a los intereses de los dominantes, ya sea por el capital económico o por las ideologías conservadoras. Esta función ideológica está encaminada a adecuar dentro de la conciencia la aprehensión de un orden que se establezca como natural dentro de las estructuras sociales. “Los sistemas simbólicos deben su fuerza propia al hecho de que las relaciones de fuerza que allí se expresan no se manifiestan sino bajo la forma irreconocible de relaciones de sentido” (Ibidem, p.71). El poder simbólico expresado en un conjunto de significaciones dadas al cuerpo de producciones culturales, científicas, religiosas, normativas, jurídicas, sociales, reproducidas en contextos comunicativos siempre tienen el

objetivo de hacer valer la univocidad de los significados asignados, ya sea por medio de lo que Bourdieu (1977) llama, estructuras estructuradas como los medios de comunicación, el discurso, las formas de comportamiento, todos aquellos objetos simbólicos objetivados en sistemas de signos; como estructuras estructurantes, lo cual viene representado por el saber o el conocimiento transmitido, en cuyo sentido (objetividad) está el de operar consensualmente entre los sujetos; como instrumentos de dominación, ejemplificado por el poder, las ideologías, el cuerpo de especialistas (monopolio de producción cultural).

Ahora, preguntaríamos cómo es que estas estructuras de dominación ejercidas por y a través de un poder simbólico, se manifiestan dentro de un marco de interacciones sociales o procesos comunicativos intersubjetivos. Que nuestras motivaciones y conductas están influenciadas de un modo u otro por algún tipo de poder simbólico, es innegable. Quizá cabe preguntar hasta qué punto esta presión —en el sentido del gobierno y la conducción de las conductas, en el sentido pues de las ilimitadas posibilidades de ordenar una estrategia y un fin—, como Foucault lo expresaba, está determinando o imponiendo límites de significación y de la construcción comunicativa —entendimiento lingüístico— simbólica de la realidad. Hasta qué grado constriñen la negociación e intercambio de significados el poder simbólico, sólo es posible vislumbrarlo en el modo, a mi ver, de cómo en procesos cooperativos de interpretación las orientaciones valorativas —término que analiza Habermas—, que institucionalmente se exigen a los actores, se hacen cada vez más generales y formales en el curso de la evolución social. Traer nuevamente a Habermas (1981) al caso, es a causa de que el autor disecciona de un modo particular, el proceso de incorporación simbólica de una serie de valorizaciones que los individuos hacen del entorno y de los procesos de intercambio, de modo que hacen posible la reproducción de prácticas culturales encaminadas a definir la validez de los contenidos y los medios de intercambio social, otorgando, a juzgar desde mi perspectiva, legitimidad a un conjunto de significados que el poder instituye desde sus instituciones y/o agentes culturales. Por un lado, nos dice que en cuanto más progresa esta generalización de motivos y valores, más queda desligada de los patrones normativos y por consecuencia, se desplaza hacia patrones lingüísticos de formación de consenso sobre la base de entendimiento, y por otro implica simultáneamente que las orientaciones particulares de valor separen la acción orientada al éxito y

la orientada al entendimiento, lo cual queda expedito el camino, según Habermas hacia la formación de subsistemas de acción racional con arreglo a fines; esta polarización refleja lo que Habermas llama el desacoplamiento de integración sistémica e integración social. Con ello, se crean mecanismos que sustituyen el entendimiento lingüístico, a saber, el prestigio (habilidades cognoscitivo-instrumentales), y la influencia (las posesiones, el saber) estos sirven como medios de control y funcionan para establecer modos de comunicación estratégicos motivados empíricamente. Aún cuando esta generalización de motivos y valores optimiza de cierto modo el entendimiento lingüístico, no obstante, al decir de Habermas, estos medios corren el riesgo de especializar los contenidos de validez en que se basa el consenso, y de jerarquizar los procesos de entendimiento. Vemos que el peligro que conllevan estas valorizaciones y motivaciones, a mi ver, se encuentra en el aspecto coercitivo de las acciones comunicativas que desde ahora estarán regidas por medios. “Como no solamente simplifican la comunicación lingüística, sino que la sustituyen por una generalización simbólica de prejuicios y resarcimientos, el contexto del mundo de la vida en que siempre están insertos los procesos de entendimiento queda desvalorizado y sometido a las interacciones regidas por medios: el mundo de la vida ya no es necesario para la coordinación de las acciones” (Ibidem, p.259).

Después de que Marx —nos dice Habermas— diera cuenta de la ilusión de que los imperativos sistémicos armonizaban con los ideales de la libertad y justicia y que más bien reproducían las estructuras capitalistas burguesas —decía que sólo en una sociedad socialista podría quedar rota la maldición que el sistema hace pesar sobre el mundo de la vida—, Habermas considera que en cierto modo, es el creciente funcionalismo sistémico, el que recoge la herencia del marxismo. La teoría de sistemas hace suya la idea de que las coacciones sistémicas de la reproducción material que tienen que ver con la conservación del sistema penetran y se afianzan a través de las estructuras simbólicas del mundo de la vida. Aquí encontramos efectivamente, el presupuesto que Habermas dice encontrar en Durkheim, de que para una sociedad no puede ser indiferente el grado en que las formas de integración social, dependientes del consenso, quedan desplazadas y sustituidas por formas anónimas de socialización efectuada en términos de integración sistémica. Con esto se plantea de si la racionalización del mundo de la vida no se torna paradójica con el tránsito a la sociedad moderna, ya que posibilita la aparición de subsistemas que obrarían

destruictivamente sobre este mundo de la vida. Una de estas formas es la mediatización como una coacción (interferencia) sistémica que estaría instrumentalizando la estructura comunicativa del mundo de la vida. La mediatización se convierte entonces, no como el instrumento del poder para la aprehensión de un determinado tipo, o un limitado conjunto de significados, sino en el mismo poder erigido para hablar en lugar de los participantes y ser el interlocutor de sus comunicaciones.

El resultado, dice Habermas, **una violencia a través de una restricción sistemática de la comunicación**. Todo ello no estaría más que —en el entendido de que la realidad es una construcción colectiva que se sirve de símbolos para comprenderla e interpretarla— llevando a estructurar un conjunto de significados determinados, una significación determinada ya por la mediación simbólica que impone el poder con interpretaciones de lo que ha de asumirse como valor, modelo, norma, creencia, para casi todas las actividades y prácticas humanas donde se comparta un mismo sistema simbólico.

Uno de los aspectos —por sólo poner un ejemplo y para elucidar un factor que es un amplio motivo de estudio— en que el poder impone límites y delimita interpretaciones, es que al ser ellos los productores de mensajes a través de los medios audiovisuales, surge ahí la unilateralidad del mensaje, mostrando imágenes de tal o cual segmento de la realidad, queriendo hacer con ello que el interpretante interprete lo que el productor o emisor del mensaje quiera que interprete. Aquí estamos ante la perspectiva del productor del mensaje que obliga a una lectura específica del mensaje. Lo cual impone su significado del mensaje. Entonces, cabe preguntar, cómo hemos de darnos cuenta, si el mensaje tiene un carácter doctrinario o ideológico, o nos está mintiendo, si dice la verdad o nos engaña, ya que es difícil comprobar si la experiencia que nos presenta o relata es real. Se hace difícil, puesto que en el caso de mensajes publicitarios que están en movimiento, mantener una actitud crítica se vuelve complicado, por lo que los usuarios quedan envueltos en una actitud pasiva y acritica. Los dueños de estos medios son los que planearán las imágenes que vamos a vivir, ante esto, dice Krampen (1993), ¿no podíamos hablar de una dictadura de las imágenes? En efecto, quizá estemos hablando también que el conocimiento íntimo se está empezando a sustentar en imágenes.

Ante esta perspectiva, donde el poder simbólico crecientemente avasalla cualquier rincón público susceptible de ser optimizado e instrumentalizado, uno de los temas que sin duda ha de discutirse ampliamente por parte de las instituciones, el Estado, la sociedad civil y demás organismos sociales o no sociales, tanto de aquellos que inciden en su propagación como de aquellos que quieren regularlo, restringirlo o estudiar sus impactos sociopsicológicos, será de qué manera están siendo incorporados estos contenidos, significados y valorizaciones por la sociedad en general y cuales son o deben ser los niveles de participación que tiene el Estado y sus instituciones o representantes en su propagación, en la conformación de modelos de vida y en las formas de integración social. Por otra parte, es importante saber qué dirección u orientación están tomando la difusión de estos objetos de intercambio social, en el sentido de su incidencia perniciosa sobre procesos comunicativos 'útiles como medios de integración y cohesión social', como ya lo he repetido

Como hemos visto, la estructura simbólica del poder a través de sus mecanismos como el dinero, el prestigio y uno de los más efectivos de control simbólico como es el lenguaje —por poner sólo algunos ejemplos— se yerguen por encima de formas de socialización directa, las cuales quedan transformadas en otras más anónimas, y en la aparición de fenómenos de mediatización e instrumentaización de la comunicación. Aquellas formas de intersubjetividad que hacen posible el entendimiento están siendo desplazadas por una especie de comunicación diferenciada y anclada sobre mecanismos coercitivos y estructuras orientadas a la reproducción de un 'mundo o realidad' que cumple funciones ideológicas. Dejo abierta la discusión para que en corto plazo los problemas que ocasionan el ejercicio destructivo del poder simbólico sobre las comunicaciones de carácter lingüístico sean tratados más profundamente en otros trabajos que por ahora, en éste, sólo he introducido a la reflexión.

BIBLIOGRAFIA

- Anaya, J. (1993). *Leer hoy: Entre Gutenberg y Sony/I*. México: libros de México, No. 32, julio-diciembre. CEPROMEX.
- Ariès, P. y Duby, G. (Eds.). (1989). *Historia de la vida privada*. Madrid: Altea, Taurus, Alfaguara, 5 vols.
- Ariès, Ph. (1985). Para una historia de la vida privada. En Ph. Ariés y G. Duby (Eds.). *Historia de la vida privada: Del renacimiento a la ilustración*. (pp, 7-19), vol. 3. Madrid: Altea, Taurus, Alfaguara, 5 vols.
- Barthes, R. (1971). *Elementos de Semiología*. Comunicación, Serie B. Madrid: Alberto Corazón.
- Bell, D. (1976). *Las Contradicciones Culturales del Capitalismo*. Madrid: Alianza
- Berman, M. (1981). *El Reencantamiento del Mundo*. Chile: Cuatro Vientos, 1995
- Bourdieu, P. (1977). *Intelectuales, Política y Poder*. Argentina: EUDEBA, 1999
- Bruner, J. (1990). *Actos de Significado: Más allá de la Revolución Cognitiva*. Madrid: Gedisa.
- Bruner, J. (1986). *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- Calvino, I. (1999). *Las ciudades invisibles*. Madrid: Siruela.
- Camus, A. (1962). *Carnets, 2*. Madrid: Alianza/Losada
- Corbin, A. y Perrot, M. (1987.) Entre bastidores. Ocios solitarios y tesoros secretos. En Ph. Ariés y G. Duby (Eds.). *Historia de la vida privada: De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial* (pp, 5-55), vol. 4. Madrid: Altea, Taurus, Alfaguara, 5 vols.
- Cortazar, J. (1963). *Rayuela*. Barcelona: Ediciones B.
- Eco, U. (1962). *Obra Abierta*. Barcelona: Ariel
- Fernández, C. P. (1994). *La psicología colectiva, un fin de siglo más tarde*. Barcelona: Anthropos.
- Fernández, C. P. (1999). *La afectividad colectiva*. México: Taurus

Fernández, C. P. (1991) *Elementos para la reconsideración de la psicología colectiva como versión contemporánea de la psicología social*. Tesis doctoral en ciencias sociales. México: El Colegio de Michoacán.

Fernández, C. P. (1992.) *El emplazamiento de la memoria colectiva: Crónica Psicosocial*. Revista de Psicología Social, 6 (2), 161-177.

Fernández, C. P. (1991). *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana*. Jalisco, México: Universidad de Guadalajara.

Fernández, C. P. (1994). *La negociación como principio de la cultura. El ejemplo del ágora griega*. V Congreso Mexicano de Psicología Social; Mérida, Yucatán (pp. 810-813).

Ferrieni, L. (1992). *La promoción de los libros y la lectura*. México: libros de México, No. 29, octubre-diciembre. CEPROMEX.

Dreyfus, H. (1989). El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault. En E, Balbier, G, Deleuze y otros (Eds). *Michel Foucault, filósofo*. (pp. 87-101). Madrid: Gedisa, 1999.

Giddens, A, (1984). *La construcción de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires : Amorrortu, 1995

Goulemot (1985). Formas de la privatización. Las prácticas literarias o la publicidad de lo privado. En Ph. Ariés y G. Duby (Eds.). *Historia de la vida privada: Del renacimiento a la ilustración*. (pp. 397-433). vol. 3. Madrid: Altea, Taurus, Alfaguara, 5 vols.

Green, J. L. (1990). *Reading is a Social Process*. Social Context of Literacy, Camberra, Australia. ACT Department of Education Camberra.

Gurméndez, C. (1989). *El Secreto de la Alienación y la Desalienación Humana*. Barcelona: Anthropus.

Habermas, J. (1981). *Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalidad de la Acción y Racionalidad Social*. Vol. I. Buenos Aires: Taurus.

Habermas, J. (1981). *Teoría de la Acción Comunicativa. Crítica de la Razón Funcionalista*. Vol. II. Buenos Aires: Taurus.

Huizinga, J. (1937/1972). *Homo Ludens*. Madrid: Alianza/Emecé.

Illades, G. (2000). Borges, lector de El Quijote. *Semiosis*. Instituto de investigaciones lingüístico-literarias, Universidad Veracruzana. Vol II, 6, Ene-Dic. 2000.

Iser, W. (1976). *El acto de leer*. Madrid: Taurus, 1987.

- Chartier, R. (1985). Las prácticas de lo escrito, en Ph. Ariès y G. Duby (Eds.). *Historia de la vida privada: De el renacimiento a la ilustración*. (pp. 109-148), vol. 3. Madrid: Altea, Taurus, Alfaguara, 5 vols.
- Krampen, M. (1993). La sobreabundancia de signos y sus posibles consecuencias. *Primer Congreso Mundial de Semiótica y Comunicación*. Monterrey, Nuevo León. México: La Jornada, septiembre 25, X-XI
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Lipovetsky, G. (1983/1994). *La Era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. París: Anagrama.
- Maillard, Ch. (1992). *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*. Barcelona: anthropus.
- Maldonado, Herrera P. (2000). Verdad, obra de arte y hermenéutica. México: *Semiosis*. Instituto de investigaciones lingüístico-literarias, Universidad Veracruzana. Vol II, 6, Ene-Dic. 2000.
- Malvido, A. (1994). *El poder de la varita mágica: la lectura*. México: La Jornada, sábado 30 de abril.
- Martinet, J. (1973) *Clefs pour la semiologie*. Paris: Seghers.
- Marx, K. (1844) *Manuscritos Económico-filosóficos*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Mead, G. H. (1927/1972). *Espíritu, Persona y Sociedad*. Buenos aires: Paidós, 1972
- Medina Liberty, A. (1992). *Pensamiento y símbolo: un enfoque vygotkiano*. México: Revista de cultura psicológica, vol. 1, 2.
- Medina Liberty, A. (1994). *Comunicación, egocentrismo y sujeto psicológico*. V Congreso Mexicano de Psicología Social: Mérida, Yucatan (pp 797-803).
- Medina Liberty, A. (2002). *Mente, cultura y significado. Metáfora y relaciones*. Tesis doctoral en Antropología. Escuela Nacional de Antropología e Historia, SEP. México. (pags. 303).
- Mounin, G. (1970). *Introducción a la Semiología*. Barcelona: Anagrama.
- Paz, O. (1973). El signo y el garabato. México: Joaquín Mortiz
- Peirce, Ch. S. (c. 1900/1982). *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Piccini, M. (1993). La ciudad interior. Comunicación a distancia y nuevos estilos culturales. *Primer Congreso Mundial de Semiótica y Comunicación*. Monterrey, Nuevo León. México: La Jornada, septiembre 25.

Prost, A. (1987). Fronteras y espacios de lo privado. La familia y el individuo. En Ph. Ariès y G. Duby (Eds.). *Historia de la vida privada: De la primera guerra mundial a nuestros días*. (pp. 56-81), vol. 5. Madrid: Altea, Taurus, Alfaguara, 5 vols.

Ricoeur, P. (1985). *Temps et Recit*. Paris: Du Seuil. 3 vols.

Ricoeur, P. (1983). *Temps et Recit*. La configuration du temps dans le recit historique. Paris: Du Seuil, vol. 1.

Ricoeur, P. (1984). *Temps et Recit*. La configuration du temps dans le recit de fiction. Paris: Du Seuil, vol. 2.

Ricoeur, P. (1976). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo veintiuno

Sartori, G. (1997). *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus.

Sandroni, L. (1991). *Lectura y Medios de Comunicación de Masas*. Centro Regional Para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe, CERLALC. Santa Fe de Bogotá-Buenos Aires: Aigre.

Vygotsky, L. S. (1978). *Desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. México: Grijalbo.