



LA  
COMUNICACIÓN  
HUMANA

---

ENSAYO  
PARA UN  
NUEVO MODELO  
ÉTICO



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.



**Universidad Nacional Autónoma de México**  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

# **La Comunicación Humana**

**ENSAYO PARA UN NUEVO MODELO ÉTICO**

TESINA QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

**LICENCIADO EN CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN**  
**ESPECIALIDAD EN PRODUCCIÓN**

PRESENTA

**RICARDO RIZO CRUZ**

DIRECTORA DE TESIS

**ANA GOUTMAN BENDER**

Ciudad Universitaria, México, abril de 2010

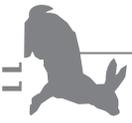
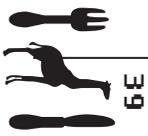
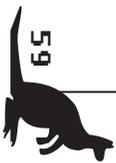
«**Felices los que eligen,**  
los que aceptan ser elegidos,  
los hermosos héroes,  
los hermosos santos,  
**los escapistas perfectos**»

Horacio Oliveira

A **María González Hernández** y  
**Raúl Rizo Romero**, mis abuelos:  
elegidos,  
hermosos héroes,  
hermosos santos,  
**escapistas perfectos.**



# Contenido

	11	Agradecimientos
	13	Presentación
	17	Prólogo
	19	I. La comunicación metonímica
	23	II. Mentirosos
	27	III. La feria
	31	IV. El 'elefante' perro
	39	V. Desayunando con una jirafa
	43	Intermedio
	45	VI. De jirafas
	49	VII. De camaraderías
	53	VIII. La vida es un «volado», y cada «volado» debe tener el mismo impulso
	57	IX. La realidad del espejo de la realidad
	59	X. El trampolín social de las interpretaciones de la naturaleza
	65	Epílogo
	69	Bibliografía
	75	Anexo 1. El huevo o la gallina
	77	Anexo 2. El principio ético-material universal, racionalidad y artefactos semióticos



## Agradecimientos

*If I have seen further, it is by standing upon the shoulders of giants.*

Para mi familia, por la fortuna de vivir entre gigantes: a mi hermano Enrique y mis papás, Guillermina y Ricardo; para Beto, Elvira, Jorge Alberto, Raúl y Silvia, además de la familia extendida, mis amigos.

Gracias a Ana Goutman, Enrique Dussel, Francisco (Dios) Huitrón, Marcos Márquez y recientemente a Jorge Tagle; gigantes metafísicos. Comparten con ellos mi estima académicos geniales que he topado en el camino y a quienes este trabajo reconoce, por ser de sí ellos parte.



## Presentación

*La comunicación humana, ensayo para un nuevo modelo ético*, dista de tener el rigor de un ensayo filosófico. No es nuestra pretensión, no es el lugar y aún no estoy del todo capacitado para ello. Tienes en manos (o en pantalla y lo que venga) un conjunto de intuiciones, ordenadas bajo el estilo de ensayo, que abordan ciertas preocupaciones sobre el fenómeno de la comunicación intersubjetiva, a propósito de mi encuentro con la filosofía de Enrique Dussel.

La fetichización de los «media» ha monopolizado los estudios de la comunicación, ocupan sendos espacios de la comunicología contemporánea; por demás, hoy las currículas de las licenciaturas en Comunicación ('Ciencias de la Comunicación', 'Comunicación Social', etc.) forman técnicos del diseño y la producción de comunicación, no comunicólogos. Esto sin duda en mucho ha influido en la proliferación masiva de oferta de estudios superiores que «enseñan» nuestra materia, empero heteróclita cuyo abordaje requiere de científicos sociales críticos, no de fetichismos mercantiles, fáciles redactores de prensa e improvisados presentadores de televisión y radio. Como nunca antes, nuestra disciplina es crucial para el sostenimiento y desarrollo de los grupos humanos. Nuestras sociedades contemporáneas requieren de información y comunicación confiables; sin embargo, no somos socialmente útiles —en particular las universidades públicas— si no formamos comunicólogos, además de diseñadores y productores de la comunicación críticos; si no se puede servir a dos amos, sostenemos que tampoco a uno cuando cierta lógica ha invertido el sentido de la educación institucional, del compromiso ético al tráfico de mercancías «inteligentes».

Es urgente pensar el futuro de los estudios superiores del fenómeno de la comunicación: no somos justos pretendiendo formar buenos comunicadores y buenos comunicólogos en cada licenciado, mucho menos cuando la ética de la comunicación se ha enajenado de las personas en singular.

# **La Comunicación Humana**

ENSAYO PARA UN NUEVO MODELO ÉTICO

**Ricardo Rizo Cruz**



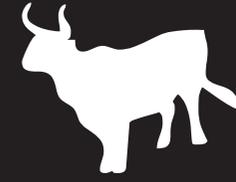
## Prólogo

*El que usa algo es distinto de la cosa que él usa*  
—Sócrates

*No hay política más elemental que la política conceptual*  
—Carlos Pereda

Los humanos somos los únicos animales con capacidad de comunicación, dicen algunos; para otros, la comunicación no es exclusiva humana, pues todo ente vivo tiene la capacidad de transferir información y recibir respuesta —los naturalistas hablan de *grados de irritabilidad* ante estímulos—. Si la comunicación no es sólo humana, así entes vivos e incluso inertes se «comunican», hablemos por ejemplo de la interacción molecular o la transmisión de información entre máquinas «inteligentes». De ser cierto ésto, argumentemos en favor de la comunicación humana, por lo que debemos definirla con mayor precisión; resultará eficaz partir con una particularidad que en general se dice de la transmisión de información entre humanos: somos los únicos entes capaces de describir el mundo para otros. Aunque esta definición, contrario a echar luz sobre el problema, plantea otro inconveniente: si todos conocemos el mundo, ¿para qué describirlo?, dado que, excepto alguna discapacidad sensorial, todos conocemos «lo mismo»: no es necesario describir una puesta de sol, si todos la conocen.

Describimos ausencias, como parece ser la particularidad de nuestra comunicación, ¿pero con qué fin? En cada acto del comunicar hay una necesidad de compartir nuestras vistas al mundo, que no es uno sino tantos como quienes lo expresan: describimos tal y como «lo vemos». La comunicación es humana cuando se cree en la verdad del mundo de quien habla, creencia como la capacidad de ser «humanos» —diría la cultura popular—; y tal como el sí mismo presta atención —es auditor «dentro»—, desde la imposibilidad en mí de su mundo, escucho el «afuera» del otro.



I

## La comunicación metonímica

La *metonimia* es una figura poética o *tropo* que sustituye los nombres de cosas por otros, sea comúnmente algún atributo o característica física o conceptual<sup>1</sup>; así, por ejemplo, una pintura de José María Velasco con técnica al óleo es ‘un Velasco’ o ‘un óleo’ y ‘pintura’ no una sustancia, sino la imagen. Cuando en lo cotidiano se dice de una persona “es humana”, se trata de una metonimia que expresa que ésta en su acción también «piensa» por el otro, lo que implica el uso de la razón; quizá por ello sólo el humano puede ser «humano».

La comunicación humana es una capacidad auto-reflexiva, reflexionamos sobre nuestro entorno y sobre nosotros mismos; para tal empresa utilizamos el *lenguaje*, un lenguaje humano<sup>2</sup>. El lío que trae consigo hablar de ‘lenguaje’ es similar al problema de definir ‘comunicación’, pues es acaso en la heterogeneidad de sus aplicaciones donde encuentran sentido, sin obtener con ello validez. El lenguaje no es la lengua<sup>3</sup>, sino la capacidad del *homo sapiens sapiens* (“el hombre que piensa que piensa”) para producir, comprender y hacer comprender ideas estructuradas. Noam Chomsky llama *competencia* a esta capacidad; como las personas son coloquialmente competentes para alguna acti-

.....  
1 En los tropos (del griego *trópos*, ‘traslado’), el sentido es «desplazado» a otras palabras, bien por economía, ornato u ambas. Por ejemplo, para Ernesto “ya está cerca el café...” (no la bebida sino el establecimiento; *economía*, *metonimia* > *sinécdoque*), “...como si viviera en un verso...” (una calle con muchos colores; *ornato*, *metáfora*), “...mana una luz, aparte de la metafórica, que se llueve de los espejos y sale a borbotones, por puertas y ventanas, a las calles sordas y apresuradas, ferrocarriles sin freno y sin fin hacia los campos.” (Gilberto Owen, *Novela como nube*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, p. 4).

2 Una redundancia por supuesto, pues si es lenguaje, es humano; no hay lenguaje no-humano, como veremos.

3 Acontece hoy en día de forma indiscriminada nombrar ‘lenguaje’ al idioma; ello acarrea consecuencias como hablar de lenguajes no-humanos, es decir ‘lenguas’ no-humanas, segundo error, pues sólo la racionalidad humana produce sistemas de signos (si bien aún queda mucho por descubrir en cuanto a la significación de ciertos ‘sistemas lingüísticos’ animales —aún artificiales— e interpretación de éstos de algunos fenómenos que de forma comprometida podríamos llamar ‘semióticos’; el prototípico y muy divulgado caso de la danza ‘lenguaje’ [y para algunos ‘comunicación’] de las abejas es uno de ellos).

vidad, el ‘competente’ chomskiano lo es *a priori* para la comunicación lingüística<sup>4</sup>; ‘competencia’ gramatical, formal, que sin embargo no llena el nicho de la palabra ‘lenguaje’<sup>5</sup>.

Los que son ‘competentes’ (sea desde la perspectiva chomskiana o en general desde la racionalidad) tienen diversos *medios* para intercambiar ideas estructuradas: imágenes, sonidos o cualquier otro estímulo significativo —incluso interno, producido por el pensamiento—. La *sensación* supone en principio ese grado de «comunicación» compartido con el resto de los entes vivos —a decir, la *irritabilidad*—, si bien el punto de quiebre con el resto de las ‘comunicaciones’ de otros organismos es que «yo» (humano, metafórico y literal) puedo discernir lo que «soy» y lo que «no soy» (conciencia)<sup>6</sup>, facultad de igual modo lingüística (*qua* lenguaje), pues se trata de procesos de significación<sup>7</sup>. Sin embargo, hoy en día es posible hablar de *inteligencia artificial* —dar conciencia a una máquina—, lo cual supone aún más conflictos sobre lo que son y no son la comunicación y el lenguaje humanos, pues se prevé que en un futuro sean fabricadas máquinas orgánicas con características antropoides (el reto y la polémica serán hacerlas «humanas», capaces de sentir y ser concientes)<sup>8</sup>.

4 Es decir comunicación por medio de lengua; se trata de la *Gramática Universal (GU)*. Cfr. Noam Chomsky, *Estructuras sintácticas*, Siglo XXI, México, 1974 (texto inaugural de la escuela innatista); para ‘competencia’: *idem*, *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Aguilar, Madrid, 1970.

5 Chomsky introducirá a su teoría de la *GU* dos categorías, a fin de cercar aún más el estudio del lenguaje: *External language* e *Internal Language (E-Language, I-Language)*. El primero, vinculado al ámbito social (conductas lingüísticas, influencia cultural, etc.), mientras que el segundo a los procesos de representación mental, es decir a la gramática *a priori*. Cfr. Noam Chomsky, *Knowledge of language: its nature, origin and use*, Praeger, Westport, 1986, e *idem*, *Language and problems of knowledge*, MIT Press, Cambridge, 1988.

6 Según Ferrater Mora, ‘conciencia’ tiene por lo general dos sentidos: el conocimiento del bien y del mal, o la “percatación o reconocimiento de algo; o sea de algo exterior, como un objeto, una cualidad, una situación, etc., sea de algo interior, como las modificaciones experimentadas por el propio yo” (José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971, ‘Conciencia’). Será esta última acepción a la que nos referiremos en lo que resta del texto. Por demás, el concepto tiene tras de sí una larga historia buscando significado. El mismo Ferrater Mora destaca que ‘conciencia’ puede orientarse por tres disciplinas: una psicológica (realidad aprehendida en la realidad pero diferente de ella; *espejo*), otra epistemológica (el sujeto del conocimiento; *relación sujeto-objeto*) y metafísica (hipóstasis del yo; *realidad verdadera del sí mismo*). La conciencia tiene un correlato fenoménico y se distanciaría de la percepción en tanto ésta es no-intencional, por el contrario de aquélla; así lo sugieren Franz Brentano y William Hamilton, por el contrario de John Locke, para quien es directamente proporcional a la mente humana (en términos particulares); por otro lado, es reconocida la distinción que Kant hace de ‘conciencia’, en *empírica* (fenoménica intencional) y *transcendental* (la identidad humana, subjetiva). Para nosotros, ‘conciencia’ será el conjunto de experiencias asimiladas por el yo, en un medio social necesario —en mucho similar a la noción de Ferrater Mora y en general a toda una tradición fenomenológica del término—. Más adelante haremos una distinción entre ‘conciencia’ y ‘percepción’, por lo que nuestro concepto se enriquecerá.

7 Porque “significo según como soy”, veremos.

8 Es prudente un ejemplo de la ciencia ficción: en la distopía *Blade Runner* (EU, 1982, Ridley Scott), la degradación social hace en el año 2019 que la Tierra sea un lugar poco deseable para vivir, por lo que millones de humanos residen en colonias espaciales. La evolución biotecnológica ha hecho posible la fabricación de *replicantes*, máquinas antropoides de conciencia «artificial» (memorias implantadas, no recuerdos por experiencia), usadas generalmente para trabajos que los humanos no están dispuestos a hacer. Los *replicantes* no tienen acceso a la Tierra, pero tres de ellos ingresan. La única forma de reconocerlos, dada la

Otra de las características por antonomasia de la comunicación humana es la persuasión<sup>9</sup>. Aristóteles, por ejemplo, la concibió fundamento tanto del mensaje como del emisor<sup>10</sup>. Para el estagirita, un discurso «persuasivo» prevé o *pathos* (emoción) o *ethos* (carácter) o *logos* (argumentación)<sup>11</sup>; tres estadios difícilmente sostenidos por otro «sistema de comunicación» no-humano. Por lo que respecta a ‘logos’, hoy adquiere también un sentido meta argumentativo, en tanto más que forma del mensaje, se trata de la capacidad innata de lenguaje (*ergo* gramática); ‘carácter’ estaría influido por un cuerpo de conductas dentro un marco normativo eminentemente social y político —como para Aristóteles lo era—, en tanto que ‘emoción’ recurre a los sentimientos del persuadido.

Si hoy en día, bajo la teoría contemporánea, ‘logos’ es una capacidad innata y ‘ethos’ un constructo social necesario, ambos se convierten en un conjunto *a priori* de la comunicación humana, al igual que ‘pathos’ (las emociones) que, en nuestro interés, da sentido a la metonimia «ser humano». Se dirá que recurrir a las emociones supondría negar la comunicación de los humanos, dada nuestra capacidad racional —cuya forma es la argumentación, el ‘logos’ aristotélico—, por el contrario de los sentimientos, que parecen acontecer irracionalmente; así que no es fácil hacer una distinción. Hagámosla clara, entonces.

.....  
semejanza con los humanos, es sometiéndolos a un test de empatía.

9 Persuasión deliberada, conciente (pretensión de persuadir). Entendemos ‘persuasión’ en su generalidad, como el acto (deliberado) de influir en el otro.

10 Incluso del receptor, pues es éste quien se persuade a sí mismo con los argumentos del persuasor (cfr. “Introducción, 6. Definición de la retórica en Aristóteles”, en *Retórica*, introducción, versión y notas de Arturo Ramírez Trejo, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002). La crítica, en este sentido, la situamos en tanto la persuasión de cualquier modo es causada por el emisor, pese a la implicación del auditor. Quedará claro más adelante.

11 Aristóteles, *Retórica*, I y II. “Y de las persuasiones suministradas mediante el discurso, hay tres clases: Unas, en efecto, están en el carácter del que habla; otras, en disponer de alguna manera al oyente; otras, en el discurso mismo, por medio de mostrar o aparecer que se muestra” (I 2, 1356a).



II

## Mentirosos

En la antigua Grecia, se llamaba ‘sofista’ al retórico (y sabio) que a través de silogismos (argumentos) engañosos o trampas dialécticas, ‘sofismas’, pretendía persuadir sobre la verdad<sup>12</sup>. En la actualidad y por lo común, ‘sofisma’ es una mentira y ‘retórica’ sinónimo de ‘discurso vacío’; ninguno goza de buena reputación, evidentemente. Los doxógrafos aún debaten si en efecto los sofistas utilizaban con argucia la lengua para engañar, lo cierto es que la retórica no es un decálogo de la vacuidad, como se le aprecia del diario<sup>13</sup>.

12 En oposición al método dialéctico —o bien al discurso persuasivo verdadero *per se*, para ciertos clásicos (vid nota 34)—, que llega a ella o bien de forma dialógica (interdiscursivamente) o bien por análisis. La interpretación de ‘verdad’, en este sentido, tiene al menos dos aristas: (i) son varios los filósofos, entre ellos Platón e Isócrates, que hacían objeto de vituperio a los sofistas, pues decían de éstos que por medio de argucias retóricas, podían incluso derrotar un discurso verdadero; y (ii) la adhesión sofista a la teoría de la verdad de Protágoras, el mismo parte de la secta, quien creía que los sentidos definían lo verdadero de lo falso, pues “el hombre [particular] es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son”; es decir, que de cierto modo la verdad es relativa, tesis por supuesto contraria al platonismo y aún a Aristóteles (cfr. G. S. Kirk et al., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 2008; Platón, *Cratilo*; Aristóteles *Retórica* y Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1985).

13 ‘Retórica’, s. e., es la forma adecuada de expresarse, bajo las reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas de una lengua y según el contexto de su enunciación. Hace unos años, Helena Beristáin nos obsequió una hoja con el siguiente texto, a propósito de que a su parecer uno de los problemas de la crisis social en la que se encontraba (y encuentra) México, se debe al desplazamiento de la enseñanza de la retórica de la educación formal; la investigadora emérita la elaboró *ex profeso* para que se reprodujese y pegase en sitios públicos: (no contiene datos de autoría) “§ DEFINICIÓN SINTÉTICA DE LA RETÓRICA (2005) § El animal humano es más humano y menos animal gracias a que ha inventado el lenguaje. La retórica está presente en todo discurso, por ejemplo, en la palabra ¡Alto!, en toda expresión del lenguaje humano y allí mismo, donde está la gramática, siempre simultáneamente. § (1) La retórica elige (para lograr mayor eficacia en la comunicación, es decir, para mejor persuadir al receptor del mensaje) elige (repito) cada término adecuado al asunto, a la situación, a la intención y a los interlocutores; con esos términos, la gramática construye los enunciados. (2) Además, la retórica asigna un orden al cuerpo del discurso (qué decir al principio, en medio o al final). Y (3) la retórica también gobierna el uso de las *figuras retóricas* —como, por ejemplo, la *aliteración* o repetición de sonidos (*con ruido rueda la rueda*) y el uso de los *tropos*, figuras más complejas que alteran el significado, como cuando decimos en un lenguaje coloquial, referencial, *la primavera de la vida*, o bien, en un lenguaje poético: *vidrio animado* en lugar de mariposa. § En fin: la retórica (igual que la gramática) está impregnada de la voluntad del emisor de persuadir al destinatario del mensaje. Por ello está presente, en el lenguaje referencial, popular, cotidiano y también en el lenguaje artístico de los textos literarios, en las canciones, en el monólogo interior, etc. § En suma, no podemos decir *ni pio* sin utilizar

Quizá la confusión estriba en que la retórica es el arte (*tejné*) de la persuasión y con ésta ocurre un desprestigio similar. Pero si la eficacia de la comunicación se encuentra íntimamente ligada al mensaje correcto, esto es obra de la retórica, que construye el habla y en general todo el proceso de comunicación. Así que el temor a la retórica quizá sea hacia el poder de la palabra—porque si bien el acto de la persuasión es neutro, no así sus intenciones—, lo que nos sitúa en otra característica de nuestra comunicación: somos los únicos entes vivos que mienten<sup>14</sup>. La información de los humanos no necesariamente es cierta, como sí lo es—por carecer de capacidad reflexiva— en la «comunicación» de otros entes vivos o artificiales. Así que el discurso de sí no crea certezas, sino a través de la *apelación*, o sea «el acto de pedir a otro»<sup>15, 16</sup>.

.....  
simultáneamente la gramática y la retórica, pues con las palabras seleccionadas por ésta, la gramática conforma los enunciados y los organiza en oraciones principales, independientes, coordinadas, subordinadas, etc., en un orden interno gobernado por la retórica. § La retórica participa, además, en la construcción de los lenguajes no verbales (discurso musical, pictórico, cinematográfico, arquitectónico, urbanístico, etc.). § Lo que ocurre es que, hace muchas décadas, la retórica ha dejado de enseñarse, se ha cometido el disparate de omitirla dentro de los programas escolares de todos los niveles educativos, y la utilizamos sin saberlo, sin tener conciencia de lo que hacemos.”

14 Es conveniente aclarar nuestra aparente desconfianza de la palabra: de ninguna manera se trata de una posición dogmática, incluso la consideramos elemental de la convivencia; cuántos conflictos serían evitados, si en la vida cotidianauviésemos una práctica lúcida de la lengua. Por demás, nuestro debate se ubica en la arena de la comunicación directa—o primaria— y cotidiana—o no-técnica—; esto es: en condiciones de cercanía, *persona a persona, grupo a grupo*. No es de nuestro interés discurrir sobre situaciones de comunicación indirecta, como canales electrónicos (internet, televisión, telefonía, etc.), si bien creemos que referirnos al *acto primero* de la comunicación humana, cercano, directo, implica desarrollar una base teórica de la cual se desprendan modelos de comunicación no-directa. Se trata del primer paso, pues un médico difícilmente emprende un diagnóstico sin conocimientos de anatomía.

15 Para Karl Bühler como para Roman Jakobson, la *apelación* es un instrumento del emisor con fines persuasivos, función pasiva para el receptor; tanto que el primero la llamaría ‘repercusión’, antes de escribir (1965) su aún muy influyente *órganon*; cuenta a manera de ejemplo sobre esta función, que “un estudiante de Bonn [Alemania] hizo callar y llorar una vez en una porfía a la verdulera más insultante, sólo con los nombres de los alfabetos griego y hebreo (‘¡so alfa!, ‘¡so beta!’...)” (Karl Bühler, *Teoría del lenguaje*, Alianza, Madrid, 1985, p. 52). En radical oposición, para nosotros la *apelación* es una función de ambos agentes de la comunicación, tanto que si el hablante llama a ser escuchado, el oyente «cree»; por demás, el criterio último lo tendrá éste, pues no se ve si no se tienen ojos y no se oye si no se tienen oídos.

16 El razonamiento detrás de la *apelación* como función de ‘x’—en virtud de un comportamiento original ‘α’ de ‘y’, hacia un comportamiento ‘β’ (influido por ‘x’)—, bajo el modelo lingüístico, se encuentra en virtud de que el sonido significante es *señal* de algo (producido por ‘x’), señal percibida (por ‘y’, índice) con necesarios efectos conductuales. Como bien apunta Bühler en este sentido—no siendo el único, véase p. e. la categoría *segundidad* en Peirce, y aún Aristóteles en su noción de *enthymema* (*Análisis Primeros*, II)—, el vehículo material del circuito de comunicación (lingüística para el alemán, ‘semiosis’ en Peirce) implica a tres clases de signos, a decir: un símbolo (el ‘signo’, coloquialmente hablando), un índice—por su dependencia del hablante—, y una señal, como síntoma interpretado por el oyente. El problema—y desde donde parte nuestra re-interpretación de la *apelación*—, no sólo en Bühler sino en tantos otros, radica en pensar el circuito de comunicación «siempre» desde ‘x’: que tal que el índice, la señal es causada por el emisor (dado que no hay señal si no hay índice, pues son relación natural y necesaria el uno del otro); luego entonces ella de ningún modo puede ser (en) función de ‘y’, por lo que el oyente es sujeto en este modelo de ‘comunicación’, no agente. En referencia implícita al índice que deviene señal (la percibido por ‘y’), Bühler dirá que ‘apelar’ (*appeal*) es la palabra acertada (y no ‘repercusión’, como originalmente lo

Aristóteles previó argumentos orientados a la moral, a las emociones o al discurso mismo (*dialéctica*), sin embargo todos tienen en común ser actos «de habla». Característica de la comunicación de los humanos, el ‘habla’ es el uso individual de la lengua<sup>17</sup>, por lo que cada mensaje—cada *acto*— es único y tiene por fin *apelar* (incluso cuando uno a sí mismo<sup>18</sup>). Suele pensarse que sólo «hablamos» gracias a sonidos, sin embargo también con otros medios es posible, como el tacto y la vista: por ejemplo, una imagen es «habla» tanto por ser expresión retórica que «apela» (comunica) como por ser «dicha» (construida) por alguien. En términos llanos, el habla que implica sonidos es comunicación lingüística (incluida la escritura), y el resto son no-lingüística. El *habla* es entonces personal. De manera coloquial podríamos anotar que cada quien «dice» lo que le parece, conviene o siente, lo cuál reduciría de algún modo el habla a fines, situándonos en otro conflicto, porque decir que «sólo sirve para» persuadir<sup>19</sup> supone un extremo funcionalismo. Alejémonos de posiciones dogmáticas: además de su utilidad comunicativa, el habla es un ejercicio psico-físico; psíquico por el uso de nuestra capacidad de lenguaje, físico por implicar en su producción componentes materiales como la vista, las cuerdas vocales, el aire, etc. El habla *qua* comunicación, por el contrario, supone un fenómeno social y cultural orientado a fines, para los cuales la *apelación* es su expresión. Por tal, diremos que el habla como función comunicativa es sí y sólo sí *apela*<sup>20</sup>.

Recordemos que ‘apelar’ es confiar en el otro implicado en el acto comunicativo (receptor), por lo que en principio, si se habla es para ser escuchado; así que el nivel básico de *apelación* es «ser comprendido»<sup>21</sup>, así entonces los participantes de la comunicación construyen e interpretan mensajes bajo el mismo código, por ejemplo un mismo idioma o versión de éste (*variante*). En tanto, la persuasión aparentemente supondría un nivel superior de *apelación*, pues construye el habla bajo principios retóricos, sin embargo para nosotros no sostiene la comunicación, debido a su notoria unidireccionalidad—cierto *estímulo*→*respuesta*→*refuerzo*—; el circuito de la comunicación no puede completarse

.....  
planteó), pues “como hoy sabe todo el mundo, un *sex-appeal*, junto al *speech appeal*, me parece un hecho igualmente tangible” (*ibid.*, p. 49).

17 Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 57.

18 “Cuando el alma habla consigo misma” (Platón). A decir, una propiedad a la ‘lenguaje privado’, en Wittgenstein; hablaríamos eminentemente de un acto del *habla* intra-apelativo (véase el magnífico ensayo de Rossi “Lenguaje privado”, en su *Lenguaje y significado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989); Benveniste hablará de ‘lenguaje interior’, “entre un yo locutor y un yo que escucha” (*Problemas de lingüística general*, Siglo XXI, México, 2008, tomo II, p. 88), y Fodor sostendrá un ‘lenguaje del pensamiento’ (*The language of thought*, Harvard University Press, New York, 1975).

19 La crítica está orientada hacia la identidad *persuasión = comunicación*.

20 Es decir, cuando la comprensión «se comprueba» («se prueba en común») en el habla-respuesta del interlocutor y así sucesivamente.

21 La *comprensión* es el mensaje-respuesta (*comprobación*, de acuerdo al universo del discurso planteado por el emisor) que origina y completa el circuito de comunicación.

en la persuasión<sup>22</sup>, pues incluye al escucha tan sólo de forma parcial, esquematizando su respuesta; en la práctica, ésto supone un riesgo para la construcción de acuerdos, pues niega la «humanidad» de la comunicación bajo una condena ciega del receptor a confiar en el habla, que sabe —por experiencia— endeblerse en tanto falible. La comunicación es apelación; es «confianza» en ser comprendida (código común) por el otro que escucha y que éste —como se dice coloquialmente— «tome en serio» lo que se-le-dice. ‘Tomar en serio’ comprende los sentimientos, pues si el receptor no confía —a su vez— en el habla del otro, la persuasión no tiene éxito. La persuasión «apela», no así por el camino ético (de la comunicación «humana»): confía en un código compartido y en ser tomada por verdad —con «sinceridad»—, pero pretende influir en su interlocutor sin consideración de éste. Por lo tanto, la persuasión no es comunicación<sup>23</sup>.

| 26 |

Hablemos de los sentimientos, que ya nos ocuparemos del código.

.....  
22 El caso de la construcción de (inter-)comunicación por argumentos lógicos —‘dialéctica’ *qua* diálogo— es particularmente especial, pues no pretende persuadir de forma pasiva, sino apela y «humaniza» en tanto confía en la razón (razonamiento) del otro (caso semejante el de la mayéutica).

23 Sin embargo, debemos ser justos con la ‘persuasión’ de Aristóteles. El estagirita sostenía que los asuntos de la *res pública* deben ser conducidos por hombres prudentes (pl.: *phronimoi*, sin.: *phronimos*), poseedores del ‘justo medio’ (ni por exceso ni por defecto), de virtudes éticas que permiten deliberar y escoger lo que es bueno y lo que es malo para la *polis* y para los hombres; son éstos, *ciudadanos*, los que «persuaden», pues “quien es virtuoso juzga rectamente de todas las cosas y en cada una de ellas se le aparece lo verdadero. En realidad las cosas conformes a cada disposición son bellas y agradables, y quizás el hombre virtuoso difiere de los demás sobre todo porque ve la verdad en todas las cosas, siendo él el canon y la medida de ellas. En la mayor parte de los hombres, en cambio, parece surgir el engaño a través del placer que parece bueno, aun no siéndolo. Por ello escogen como bien lo que es agradable, y huyen como del mal que aquello que es doloroso” (Ética Nicomaquea, I, 4). Sin ahondar en interpretaciones morales al espíritu de la tesis aristotélica, el lector sabrá distinguir nuestra crítica a una ‘persuasión’ en particular, contemporánea.



### III

## La feria

Dijimos que las emociones parecieran irracionales desde la perspectiva de los argumentos, empero hemos acotado —a través de la ‘apelación’— que la única certeza no es «creer» en la palabra sino en los sentimientos, en el contexto de la comunicación humana. El *pathos* se torna razón —*razón emocional*— cuando por voluntad y antes de hablar, el emisor apela al receptor y su acto de habla es condicionado por el acto de habla(-respuesta) de éste, no de forma reactiva —como en la persuasión—, sino como un ejercicio de construcción de horizontalidad en la confianza mutua<sup>24</sup>.

Hablar es también un acto de voluntad. Un acto «posible», pues antes de la puesta en práctica de su capacidad psíco-física, el actor toma o no la decisión de ejercerla; previo a la expresión, hay un juicio que cuestiona los fines del acto de comunicar. Así que aquél que habla «decide hacerlo», por ende comparte lo-que-piensa<sup>25</sup>, producto de la reflexión o «lo que ve»<sup>26</sup>. Ya en el contexto de la comunicación, las ideas puestas en común necesitan un código compartido, pero también referentes comunes; esto es, que los implicados en un acto de comunicación «conozcan las mismas cosas», lo cual nos lleva a los terrenos de la adquisición del conocimiento —más adelante ahondaremos en el tema—: los humanos conocemos básicamente de tres modos: *directo* (por medio de los sentidos), *indirecto* (recepción de información por otros canales) y por *reflexión*. En teoría todos tenemos la capacidad sensorial de conocer las mismas cosas; las mismas cosas de la realidad<sup>27</sup>. Y si para que la comunicación sea posible es necesario hablar «de las mismas cosas», entonces los humanos bien podemos entendernos ya, al menos en un

.....  
<sup>24</sup> En la persuasión la confianza es unidireccional, como vimos: tal si fuese una condición natural, el emisor de un mensaje persuasivo aprovecha la confianza del receptor en la verdad del discurso como ventaja para influir, sin consideración del auditor. Cierta publicidad podría decirnos mucho sobre este fenómeno.

<sup>25</sup> Si bien decir ‘lo-que-[uno]-piensa’ no necesariamente corresponde ser honesto pues —como vimos— siempre cabe la mentira. Aun con ello —salvo algunas patologías o *lapsus*—, lo que se piensa es verdad.

<sup>26</sup> «Lo que siente», en sentido sensorial.

<sup>27</sup> Realidad extramental.

nivel básico<sup>28</sup>. Sin embargo, si los humanos conocemos las mismas cosas, no así «queremos» o «podemos» conocerlas. No querer o no poder —el primero por voluntad, el segundo no— limita la comunicación, pues entonces entre humanos ya no conocemos las mismas cosas. Otro inconveniente surge con el pensamiento, porque una cosa es ver<sup>29</sup> las mismas cosas, y otra pensarlas.

Dos personas —atengámonos a que ambas conocen «lo mismo», en el contexto que hemos planteado— tienen un mismo referente, es decir la cosa real: un ‘libro’. Ambas saben que ‘libro’ es un conjunto de hojas de papel, cortadas de forma uniforme y unidas de forma tal que puede imprimirse en ellas un texto para ser leído. Quizás nunca se hayan preocupado en describirlo, como lo hacemos ahora, pero por experiencia conocen qué es un ‘libro’ y seguro sabrían re-conocer uno. Sin embargo, ninguna pensará en el mismo. Quizá hablen idiomas diferentes y ello hará que el ‘libro’ pensado comience a ser diferente. Recordarán alguna novela muy querida y, aunque ambas prefieran la misma, sabemos que por lo general el diseño varía según la edición, por lo que no es descabellado imaginar que la imagen de ‘libro’ en la que piensen será distinta. En un caso extremo, incluso cuando ambas tengan el mismo ‘libro’ producido en serie, quizá el ejemplar de una de ellas se encuentre ya desvencijado. En fin, a pesar de que ambas piensan en un ‘libro’, no piensan en el mismo; si bien percibimos las mismas cosas, las pensamos diferente<sup>30</sup>. La *percepción* está ligada a condiciones físicas (sensoriales) y psíquicas (‘percepción’ como tal) a las que los humanos, en mayor o menor medida, tenemos un acceso similar: sentimos a través de los sentidos (la cosa ‘libro’). En cuanto al concepto (el ‘libro’ que pensamos), también está ligado al sentir, sólo que en un sentido emocional, pues «recordamos lo que queremos recordar»<sup>31</sup>.

28 Debemos tomar en cuenta que el argumento es reduccionista, pues el problema es más complejo, pero al menos por el momento es útil no entrar en detalles.

29 ‘Sentir’ (esta vez como sinónimo de ‘percibir’, más adelante quedará clara nuestra distinción).

30 Sin embargo estamos lejos de un relativismo extremo, pues existirán en cada caso condiciones macro y micro sociales que acerquen los sentidos con respecto de sus referentes; esto por un lado, por otro, la noción aristotélica de ‘ semejanza’, como la ‘reproducción intelectual’ (universal) de un objeto o estado de cosas, nos da el asiento realista (cfr. Mauricio Beuchot, “El pensamiento y su relación con el lenguaje”, *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, XVI, 46, abril, México, 1984).

31 Dado el contexto, comienza a adquirir sentido nuestra noción de ‘conciencia’, como las experiencias que recordamos, en oposición a las experiencias que no recordamos —en lo subsecuente se tamará tal argumento, en virtud de nuestra *razón emocional*—. Hemos ahora de puntualizar el sentido que le daremos a ‘percepción’. Es homogenea la postura de que ‘percepción’ no es ‘sensación’, pues ésta es física, aquélla intelectual y así su orden. La distinción según escuelas y disciplinas más bien se orienta según el polo al que se acerquen las definiciones, sea hacia un realismo o a un idealismo; o bien, grados de éstos. En la generalidad, diremos entonces que la sensación es *inmediata* y la percepción *mediata* y justo en el medio del paradigma real/ideal, Ferrater Mora define la percepción como “una aprehensión de una situación objetiva basada en sensaciones y acompañada de representaciones y frecuentemente de juicios en un acto único que sólo por el análisis puede descomponerse” (José Ferrater Mora, *op. cit.*, ‘Percepción’). En psicología y volviendo a la metáfora, se trataría del objeto frente al espejo, lo cual entonces nos confronta ante la pregunta, ¿el objeto (reflejo) es apariencia o realidad? La respuesta justamente se definiría según la

Es difícil el argumento, pues podría refutarse diciendo que uno, a veces por voluntad y a veces de forma inconciente, olvida. El tamiz no es ese. Dentro del marco de nuestros recuerdos o, mejor dicho, del saber acumulado durante la vida, hablamos de lo que conocemos y, por consiguiente, no hablamos de lo que no conocemos<sup>32</sup>. El sentido de ‘sentir’, en este segundo caso de pensar la realidad, es emocional porque implica el recuerdo —el saber acumulado durante la vida de cada persona— como soporte del pensamiento (el ‘libro’ en que pienso es «mi» ‘libro’ desvencijado), por ello es que cuando comunico «hablo de lo que sé» («mi» ‘libro’ desvencijado), a pesar de que comparta con otras personas un mismo referente. Y todo ello es una acción eminentemente personal, subjetiva<sup>33</sup>, porque suele decirse que “cada quién habla según como le va en la feria”.

¿Entonces cómo puede ser posible la comunicación entre humanos, si cada quién habla según su experiencia? Nuestra comunicación es posible gracias a los dos aspectos que mencionamos: uno ligado a la percepción y el otro a los sentimientos, el primero es una condición medianamente regular en nuestra especie, el segundo está relacionado a la experiencia de cada persona. Ambos parecen diferentes, pero uno a otro se complementan, veremos.

Decía Antístenes que cada cosa tiene su propio nombre y sólo puede referirse por ese y no por otro, por lo que los discursos sólo pueden ser verdaderos y las discusiones no deben existir<sup>34</sup>. El pensador griego asume que entre las cosas y los nombres de las cosas

postura, desde un realismo extremo hasta un idealismo completamente metafísico. Es prudente retomar a Ferrater Mora, porque apunta en la misma dirección en la que nosotros iremos: “sólo la memoria introduce en la percepción una subjetividad, la cual es necesaria para que haya conciencia y no sólo percepción pura [...] La percepción está fuera del cuerpo; la afección, dentro de él. Por eso los objetos se perciben en sí mismos y no en su sujeto psíquico” (*ibid.*). Habráse dado ya la distinción entre ‘conciencia’ y ‘percepción’, que hacemos nuestra sin cortapizas. Guiña Ferrater Mora a cierto idealismo, sin por ello despegar los pies del piso, que es lo que nosotros seguiremos (el lector encontrará cierta analogía con los argumentos que defienden el realismo aristotélico, por venir). El piso lo dará Merleau-Ponty, cuando afirma que “toda percepción se presenta en cierto horizonte y en el mundo”, como una “modalidad de la conciencia original” (*ibid.*). Como para la noción ‘conciencia’, nuestra ‘percepción’ logrará su sentido al correr del texto.

32 Esto en un nivel más abstracto, pues otra de las características de la comunicación de los humanos es que somos capaces de hablar «casi» de lo que sea (por reflexión o por el recurso de la mentira) (‘casi’ en tanto límites de lo cognoscible). Sin haber escalado el Iztaccihuatl, podríamos decir qué (suponemos) es subir a la cima o, más aún, mentir hablando de nuestra profesión de alpinistas, sin serlo. Vaya esto incluso en eventos o cosas que quisiéramos olvidar y es imposible hacerlo. Un caso de tortura, por ejemplo: puede llegar a asumirse, pero se vivirá con ello el resto de la vida; en este sentido, un torturado podría hablar de ello *por experiencia*, no por conocimiento producto de otros canales.

33 Siendo subjetiva siempre parte, empero, de la intersubjetividad; he aquí el ancla de la nave del relativismo: no se es solipsista, sino que de origen se es comunitario) (ver las nociones ‘mundo cotidiano’, ‘campo’ y ‘sistema’ en Enrique Dussel, *20 tesis de política*, Siglo XXI, México, 2006).

34 Según Aristóteles, decía Antístenes que “no se puede hacer de un mismo ser más que una sola definición, la definición propia; de donde resultaría que no hay contradicción, y, en último resultado, que nada es falso” (*Metafísica*, V, 29; cfr. Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía del lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 13 ss.). A pesar de que el estagirita también piensa que “la definición de cada

hay una relación natural —como lo creía Cratilo<sup>35</sup>—; una postura *naturalista*, contraria a aquella que dice que entre las cosas y sus nombres no hay una relación natural sino *convencional*, es decir que los humanos acordamos cada nombre de cada cosa —a decir de Hermógenes, en su discusión con Cratilo<sup>36</sup>—. Como se podrá haber visto ya, nuestra postura es convencionalista, si bien es pertinente la máxima de Antístenes para que continuemos sobre la correspondencia entre el aspecto perceptual y subjetivo que posibilita la comunicación humana. El pensador griego omite el aspecto emocional en la relación entre las cosas y los humanos, por lo que la comunicación se reduce a tráfico de información, aun cuando el flujo sea a ambos lados —es decir de emisor a receptor y viceversa—, pues suprime su carácter subjetivo. Bajo esta tesis, el mensaje no presenta los inconvenientes de la interpretación, a la que sí estaría sujeto cuando hablamos «por experiencia».

| 30 |

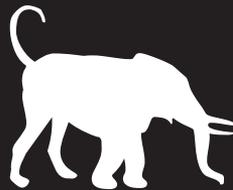
Cuando hablamos de algo, sin duda hay una referencia a la cosa, pero antes hay una referencia a lo que pensamos; es decir, primero al recuerdo («mi» 'libro' desvencijado) y luego a la imagen del objeto (el 'libro'), una es particular (subjetiva) y otra general (objetiva)<sup>37</sup>. Antístenes pasa directo de la cosa al habla (realismo extremo), sin esa carga emotiva particular de la comunicación humana de la que hemos hablado. De existir una relación natural entre las cosas y sus nombres, se eliminaría la subjetividad del vehículo para compartir la vida, en tanto comunicar estados de ánimo, por ejemplo, sería referir absolutos. Bajo esta perspectiva, no hay «feria».

.....  
 ser es una" ("porque se define por la esencia"), no la sostiene como única, pues no sólo hay 'el ser en sí, sino "después el ser en sus modificaciones" ("hay Sócrates y Sócrates músico"). En conclusión, el estagirita sostiene que "se puede definir todo ser no sólo por su propia definición, sino por la de otro ser; definición falsa en tal caso, o absolutamente falsa, o verdadera *desde cierto punto de vista*" (cursivas nuestras, *ibid.*). La discusión parece más bien un problema que tiene como raíz la afiliación a la postura de Heraclito sobre el movimiento, tema que escapa a la pretensión de este ensayo; por demás, en la discusión contemporánea no existe consenso sobre el asunto, a pesar de que Frege (1892) parecía haber dado respuesta satisfactoria al problema de nombrar. Disenso aparte, pero compartido con el primero, el de la 'individuación' del significado, donde el *holismo semántico* de Quine va acaso en el mismo sentido que Aristóteles: ante la postura cínica (el grupo de Antístenes), que afirma que "no se puede definir la forma sustancial, porque la definición es una larga serie de palabras; que se puede muy bien dar a conocer cuál es la cualidad [...] pero no decir en qué consiste", el alumno de Platón dirá que "es preciso que haya en toda definición, de una parte la materia, de la otra la forma" y pondrá el ejemplo de un número: "así como se quita alguna de las partes que constituyen el número, o si se añade, no se tiene ya el mismo número, sino uno diferente, por pequeña que sea la parte añadida o quitada, así la forma sustancial no queda la misma, si de ella se quita o añade algo. Además, es preciso que haya en el número algo que constituya su unidad, y los que le componen con mónadas no pueden decirnos en qué consiste esta unidad, si él es uno" (Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 3).

35 Platón, *Cratilo*.

36 *Ibid.*

37 *Vid* nota 30.



#### IV

### El 'elefante' perro

La comunicación entre humanos es complicada, pero no imposible; existe un grado de inconmensurabilidad, porque ni con todo el conocimiento de un idioma ni con el uso de todas sus posibilidades retóricas, podríamos transmitir todo lo que pensamos ni cómo lo pensamos; es decir que nunca habrá un completo entendimiento mutuo. Para el primer caso —imposibilidad de transmitir «todo lo que pensamos»—, se trata de un «embudo»: tan sólo una pequeña porción de lo pensado es expresada; en ciertos casos cada que hablamos «dejamos de hablar», porque pensamos (capacidad cognitiva) a mayor velocidad de lo que podemos expresar con sonidos articulados (capacidad física). En el caso de nuestra incapacidad para transmitir «totalmente como pensamos» —a decir, el proceso de reflexión—, nos enfrentamos a su vez a dos problemas: i) la abstracción del pensamiento es mucho más compleja que la abstracción que permite comunicarnos con otros humanos, o sea la *lengua*, y ii) la comprensión del mensaje nunca será exacta, en tanto decodificamos bajo la misma —por decirlo de algún modo— «limitada» lengua. La hermenéutica intenta cerrar esta brecha de inconmensurabilidad de la comunicación, buscando modos «adecuados» de interpretación, y la filología pretende dar significado a textos escritos, según las condiciones sincrónicas y diacrónicas al momento de su producción; así que no estamos sujetos a una anarquía del sentido, puesto que la imposibilidad de comunicación se restringe sólo a ciertos aspectos. Además, la castástrofe interpretativa se evita en lo fundamental, paradójicamente gracias a la lengua.

La lengua hace posible la comunicación. Al contrario de lo que pensaba Antístenes, la relación entre las cosas y sus nombres no es natural sino *arbitraria*; o sea que por obra de los humanos es que las cosas adquieren un nombre, puesto que las nomenclaturas no existen *per se*. Nada en un animal grande, pesado, de piel rugosa, con trompa y colmillado me hace llamarlo «naturalmente» 'elefante', porque si quisiera podría llamarlo 'perro' y sus características no cambiarían. Imaginémonos contándole a un amigo que acabamos de adquirir un 'perro'. Nada fuera de lo común, puesto que es habitual tener por mascota un 'perro'. Cierta día, aquella persona va a nuestra casa y, esperando que le salga al paso un 'perro', se topa con un animal grande, pesado, de piel rugosa, con

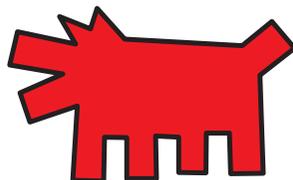
trompa y colmilludo. Como vemos, hubo restricciones en la comunicación porque «socialmente» ‘perro’ es un animal pequeño, domesticado y que en momentos de felicidad agita la cola. Considerando tal arbitrariedad entre las cosas (el animal) y las palabras (sonidos [p] [e] [rr] [o] o letras p, e, r, r, o), los grupos humanos acordamos sistemas de identificación que hacen posible compartir ideas; comunicar qué animal tengo por mascota, por ejemplo. Uno de estos sistemas de identificación que convenimos es la lengua o *idioma*<sup>38</sup>, pero no es el único<sup>39</sup>. Otros son sistemas de figuras; por ejemplo, ‘perro’ también puede comunicarse así:



o así, según Picasso:



y para Keith Haring así:



.....  
38 Actualizado(a) por sonidos o por graffas.

39 Si bien los signos de los sistemas-lengua son *a priori* construcciones para la comunicación, contrario a lo contingente de otros signos no-lingüísticos.

En ciertos casos, algunas palabras<sup>40</sup> de estos sistemas convenidos tienen cierto grado de similaridad con la cosa que representan —no son sistemas tan arbitrarios—, como las tres imágenes anteriores; de éstas podríamos decir que son un ‘perro’<sup>41</sup>, pero pongamos atención porque no es así: comenzando con su falta de tridimensionalidad, tampoco ladran, no mueven la cola, etc. Si bien casi cualquier persona podría decir que el dibujo es un ‘perro’, tan sólo tiene cierto grado de similaridad porque, aunque la representación del animal puede no ser contraria —tienen hocico de perro y no trompa de elefante, por ejemplo—, dista de ser exacta: no es el animal, sino una representación de él<sup>42</sup>. Incluso si reflexionamos las tres «hablas», tienen la particularidad emotiva en la que hemos insistido: no son el mismo ‘perro’, la primera imagen refiere a una raza terrier escocés, Picasso dibujó un salchicha y Haring...

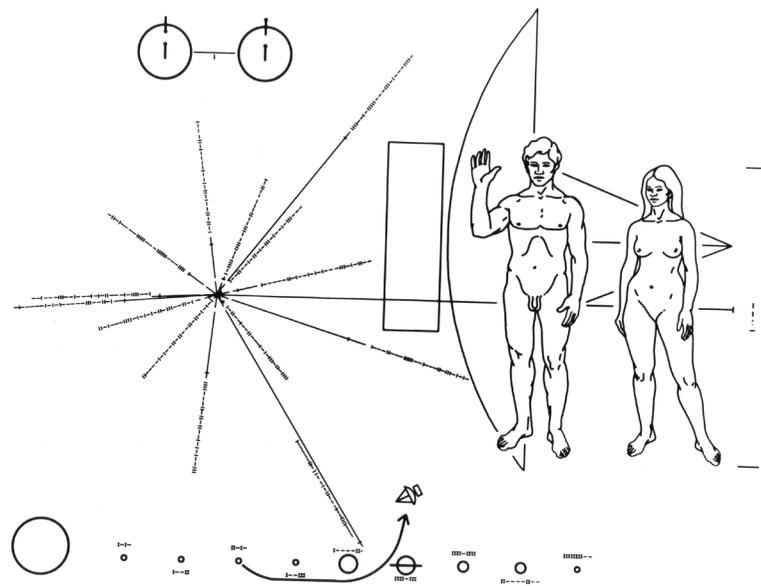
Aun con ello, no podríamos sostener que toda persona reconoce un ‘perro’ en las imágenes anteriores. En la invasión española a Mesoamérica, sucedió que los mexicanos pensaron que los caballos y los jinetes ibéricos eran un solo animal, pues los nativos no conocían a los equinos, originarios de Eurasia. Podría argumentarse que hoy en día la «globalización» (y en particular, la llamada *sociedad de la información*) hace posible y sencillo conocer, sin embargo no todas las personas del planeta gozan aún de acceso a todas las «comodidades» de este proceso, e incluso en no pocas ocasiones seguimos sorprendiéndonos por frutas que aparecen por primera vez en los estantes de los merca-

.....  
40 Recordemos que el habla no sólo son sonidos, también pueden ser imágenes, en tanto «dichas» por alguien; así que con las palabras sucede lo mismo: éstas pueden ser, además de sonidos o conjunto de letras, imágenes (de ‘perro’, por ejemplo) u otras palabras dentro de un sistema convencional.

41 Ernst Gombrich argumentaría que una imagen de ‘perro’ tiene mayor similaridad con otra imagen de ‘perro’ y no con su referente (si bien pareciera es la ‘sustancia’ la que une la representación con su representado, acota el crítico inglés en paralelo a Aristóteles; en este sentido es interesante su análisis a dos fotografías de Bertrand Russell en “The mask and the face”, *The image & the eye*, Phaidon, London, 1982, p. 108-9). Esto quizá se deba a la interrelación de los elementos de un sistema de signos; su construcción gramática y sintáctica en no pocas ocasiones enajena de la realidad las palabras. Por ejemplo, al perro dibujado por Picasso puede relacionarse más con la técnica que con “Lump”, el salchicha mascota del artista; lo mismo que a la pintura de Haring, aunque en este caso podríamos hablar de su deliberada construcción bidimensional, más que —como muchas de las opiniones sobre este ‘perro’— de su apariencia «real», dado que puede no ser la imagen de un mamífero que ladra; por su parte, el letrero es una negación, no de ‘perro’ sino de la presencia de su referente en el sitio donde se coloque la imagen, que empero ciertos lectores obviarán no es este libro o pantalla, ni siquiera sus inmediaciones. Cuando decimos “sólo ciertos lectores comprenderán la imagen”, asumimos el sentido de «la imagen habla», pues si «habla» es porque alguien «escucha» y comprende, según comentamos líneas anteriores. En conclusión, no se trata de interpretaciones equivocistas unas u otras, sino del estadio desde donde se aborde, sea semántico, sintáctico o pragmático, y cada uno tendrá su relevancia.

42 Una *representación icónica*. “Cualquier cosa es un icono de alguna otra cosa en la medida en que es como esa cosa y en que es usada como signo de ella, pues un signo es un icono cuando existe semejanza parcial entre el representante y el representado, es decir, cuando existe una relación de semejanza entre la estructura relacional del icono y la estructura relacional del objeto representado. El representante es un estímulo visual, auditivo, gestual; es un modelo imitativo, perceptible, que ofrece una serie de rasgos propios del objeto representado y otros que no lo son” (Helena Beristáin, *Diccionario de Retórica y poética*, Porrúa, México, 1988, p. 456).

dos. Así que habrá que cuidarse de obviar que cualquier persona interpreta fácilmente imágenes como éstas. Cualquier persona o cualquier ser vivo extraterrestre: Ernst Gombrich criticó un diseño de los astrónomos Carl Sagan y Frank Drake, dibujado por Linda Salzman, que la agencia espacial estadounidense (NASA) envió en 1972 dentro de la sonda "Pioneer", previendo un posible contacto con "seres inteligentes científicamente cultivados". El austriaco evidenció las casi nulas posibilidades de decodificación de un mensaje construido bajo un sistema convencional. ¿Entenderán aquellos cultos seres que las líneas contorno de los dibujos no son atributo de los objetos que representan?<sup>43</sup>



Pero Antístenes se refería a la lengua.

Algunos sistemas de imágenes hechos para la comunicación tienen menor grado de arbitrariedad que las palabras escritas o sonoras, esto es porque la imagen en ocasio-

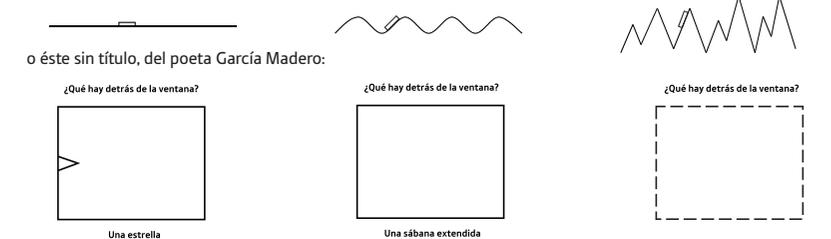
43 Ernst Gombrich, "La imagen visual, su lugar en la comunicación", en *Gombrich esencial*, Debate, Madrid, 1997, pp. 41-64 (ensayo publicado por primera vez en 1972, en la revista *Scientific American*). El crítico e historiador de arte nos hace conscientes de un problema fundamental del acto comunicativo: en ocasiones el código (por ejemplo, las líneas del contorno) puede ser confundido con el mensaje (los objetos no tienen líneas que definan su contorno). Por demás, quizá el lector humano también necesite un poco de ayuda para decodificar el esquema; vayamos de lo sencillo a lo complejo: se trata de dos figuras humanas, la sonda espacial detrás (como «guía» del tamaño real de los humanos) y el Sistema Solar en la parte inferior, con una línea que «indica» la trayectoria del aparato (cruzando entre Júpiter y Saturno); a la izquierda, la ubicación del Sol en base binaria; por último, en la parte superior, el campo magnético del electrón del átomo de hidrógeno, el elemento más común en el universo.

nes se parece más al objeto que representa<sup>44, 45</sup>. Aun con posibles restricciones, sabemos que en el documento de la NASA «hay» dos personas —una del sexo masculino, otra del femenino—, pero, ¿qué pasaría si este mensaje no se hubiese confeccionado con imágenes, sino con sonidos —o letras— de un idioma?

Ciertas imágenes, dijimos, reproducen características de su objeto; por ejemplo en el caso de los humanos, en el diagrama de la NASA: cuatro extremidades, una cabeza, etc., sin embargo aún es una imagen porque no es un humano «en realidad» (no habla, no piensa..., etc.) y ésta puede perder similaridad con el objeto conforme más abstracta (una pintura cubista de un humano, p.e.), hasta llegar a la total arbitrariedad, donde nada en la imagen nos dice el objeto que representa<sup>46</sup>.

Es el caso de la lengua. Sean expresadas con sonidos o con letras, las palabras son también imágenes. Si ya habíamos mencionado que los sonidos no eran una particularidad del habla, porque se puede «hablar» con imágenes, ahora habrá que poner mayor atención, porque las imágenes no son sólo dibujos o fotografías. Una imagen puede ser sonidos o letras y éstos constituyen el sistema para la comunicación social más arbitrario, porque nada en ellas se parece al objeto que representan<sup>47</sup> —como el ejemplo de [p] [e] [rr] [o] ó p, e, r, r, o—. Así que se requiere conocer bien el sistema para poder hablar e interpretar con él; si con las imágenes (dibujos, fotografías) es posible cierto nivel de comunicación universal —en sentido metafórico (el diagrama de la NASA puede ser decodificado por un estadounidense y un chino) y en sentido literal (su función interestelar, a decir de sus creadores)— no así con un idioma.

44 Se trata de *grados de iconicidad*: una imagen es en mayor o menor medida «parecida» a su referente, según el contexto de su producción, y conforme a éste, a su vez, podemos inferir su universo de dominio. Por ejemplo (Roberto Bolaño, *Los detectives salvajes*, Anagrama, Barcelona, 1998, pp. 375, 398-400; y pp. 608-609, resp.) *Sión*, poema gráfico de Cesárea Tinajero:



45 Para Helena Beristáin (*op. cit.*, pp. 456-457) "según sea la naturaleza de los rasgos icónicos que concuerdan en el representante y lo representado, hay (1) *iconos funcionales*, si algunos de sus rasgos concuerdan con la función el objeto representado, como los signos algebraicos; (2) *iconos estructurales*, si representan la estructura del objeto, como una narración lineal; (3) *iconos topológicos*, los que reproducen imágenes espaciales, abstracciones visuales, como los mapas; y (4) *iconos materiales*, aquéllos que reproducen características como el color, lo corpóreo, la sustancia palpable, como los retratos o las esculturas".

46 si es que 'representa' un objeto físico.  
47 En cuanto grafías, al menos en el abecedario latino y similares por su arbitrariedad; quedan exentos ciertos sistemas ideográficos.

Según la tradición judeo-cristiana<sup>48</sup>, muy en el principio de la historia, los humanos conformaban una sola nación y hablaban una misma lengua. Cierta día, decidieron construir una ciudad y coronarla con una gran torre que llegara hasta el Cielo. Dios, ofendido, hizo a todos hablar lenguas diferentes, para que la torre no pudiera ser terminada; luego los dispersó por la Tierra. Se trata del mito de Babel que, entre otros sentidos, resuelve la diversidad lingüística. Interpretémoslo de otro modo: la torre será construida con ladrillos y alquitrán, además serán necesarias herramientas y mano de obra; teniendo todo aquello, inicia la empresa. Los implicados hablan una misma lengua, por lo que todos llegan al mismo grado de entendimiento; quizá perfecto, si hablan la lengua de Dios (considerando que éste mantuvo comunicación con Adán y Eva y se trata del único grupo humano sobre la Tierra desde la pareja original). Ideal entendimiento, como la tesis de Antístenes, puesto que cada cosa tiene su nombre y no hay motivo para el disenso. Dios, al conocer las intenciones de la torre —el reconocimiento a sus creadores, por ascender hasta el restringido cielo—, hace hablar a cada constructor una lengua diferente y esto crea confusión. Las herramientas y los materiales no modifican sus características, pero sí sus nombres. Todos ven y tocan el mismo objeto (ladrillos, alquitrán, palas, etc.), saben cómo utilizarlos pero, al tratarse de un trabajo en equipo, no podrán llegar a un acuerdo sobre las funciones que desempeñará cada quién. El mito no ahonda sobre mayores inconvenientes de la decisión divina, pero acaso el problema pudo solucionarse —al menos parcialmente— con ayuda de otro sistema de comunicación, quizá por-medio-de señas o dibujos, dado que los objetos referidos eran los mismos y Dios hizo hablar diferentes lenguas, pero todos mantuvieron la capacidad sensorial. Al final, la dispersión de los humanos evitó que se crearan precisamente estos acuerdos (o que aprendieran la lengua del otro). Extendiéndonos con el ejemplo, ya en espacios geográficos diferentes, cada grupo humano aprenderá la nueva lengua para poder comunicarse y la enriquecerá poniéndole nombre a más cosas que no lo tengan. Y los nombres serán diferentes en cada grupo, dado que cada uno tendrá su acuerdo y en algunos casos conocerá cosas que el otro no, particularidades como la geografía y las condiciones climatológicas, fauna y flora endémicas, etc. Los sonidos de cada lengua serán específicas a cada una y en ocasiones tendrán a futuro una historia común, lo que hoy conocemos como *familias de lenguas* (el castellano, por ejemplo, es una *lengua romance*, emparentada con el italiano y el francés, entre otras, que comparten como ancestro común al latín quien, a su vez, es una lengua indoeuropea cuyo origen se estima en la península Itálica, muchos años antes de nuestra era). Llegamos a un punto donde las lenguas, aún cuando se trate de la misma genealogía, tienen entre sí grados de ininteligibilidad. Un mexicano puede entender a un chileno pero, en ciertos casos a un francés pero no a un vasco, porque con el primero comparte un mismo sistema convencional de nombres de las cosas —el castellano—,

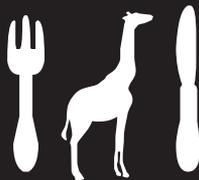
.....  
 48 *Biblia*, Génesis 11.

no así con el segundo, a pesar de que ambos idiomas tengan en común al latín. Existen palabras con cierta similitud entre lenguas de una misma raíz y quizá en algunos casos podría darse un entendimiento —si bien rudimentario— con el francés, pero con el tercero, al no compartir un ancestro lingüístico común, se limitan las posibilidades.

Pero no se trata de una atribución divina, así que llegamos a los límites del ejemplo de Babel. La lengua es producto de la necesidad de comunicación de los humanos, es una construcción social. Contrario al mito judeo-cristiano, para el cual existía una sola lengua —*natural*, en nuestra lectura— y la diversidad de idiomas es consecuencia divina, cada grupo humano crea sistemas de identificación de objetos con los que posibilita su comunicación al interior. Hay sistemas cuyos elementos son de cierta similitud con los objetos percibidos —«imágenes»<sup>49</sup>, como coloquialmente las conocemos: dibujos, fotografías, etc.— y otros más abstractos —lenguas—, sin embargo todos tienen una característica en común: son medios creados por la necesidad de expresión; necesidad emparentada a otras como el comer o el vestir, aunque inmediata posterior a éstas, en tanto la vida no depende estrictamente de aquella (si bien la sobrevivencia de los humanos en sociedad depende de la interacción<sup>50</sup>). La necesidad de expresión es personal pero con fin social —porque «necesitamos decir lo que pensamos»— y es anterior al habla en tanto ésta es satisfacción de, no la necesidad misma. La comunicación de los humanos es entonces la satisfacción social basada en la expresión personal que apela. Los sistemas convencionales son sus medios de la expresión —pues se habla utilizándolos—, y de ellos depende la comunicación en su aspecto formal. Los medios para la expresión son la forma porque son los nombres de las cosas; y si hay una forma hay un contenido, y éste son las cosas como los humanos las conocemos y las pensamos, o sólo las pensamos; es el contenido de las palabras, de la satisfacción de la necesidad de comunicación: compartir lo que conocemos —por experiencia u otros canales—, posibles por-medio-de la lengua o cualquier otro sistema convencional. Mientras que el origen de la comunicación es la satisfacción de las necesidades que permiten la vida y el vivir.

.....  
 49 Iconos.

50 *Vid* nota 33.



## Desayunando con una jirafa

Habíamos dicho que el habla es un acto de voluntad y ahora precisaremos el sentido de la afirmación. Cuando «decimos» (emisión de sonidos articulados) o «escribimos» —o «hablamos», utilizando cualquier sistema—, lo hacemos porque decidimos hacerlo; se trata de un acto de voluntad porque tras de sí hay un juicio sobre la finalidad de la comunicación que propiciaremos al hablar; implica pensar en las posibilidades de respuesta del interlocutor, aunque antes se apela —como dijimos— a un código común, luego a ser tomada por verdad. Ésta última, la apelación a la sinceridad, es la comunicación como tal —el hacer-común: «que otro(s) conozcan lo que yo»—, mientras que apelar a un código la hace posible —y, cuando hablamos, realizada—. Decimos entonces que no hay comunicación sin apelación —a un código compartido y a que lo que digo sea tomado por verdad—, comunicación basada en la razón emocional (*pathos*): quiero comunicarme, quiero darme a entender, «quiero ser tomado en serio».

Entonces hablo voluntariamente. Y digo lo que siento.

Veamos cómo es esto.

Según nos ocupamos con anterioridad, distinguimos dos sentidos de 'sentir': «siento» a través de los sentidos y «siento» por experiencia, consecuencia de poder o querer conocer. La primera es una capacidad sensorial y en la segunda intervienen factores emocionales que la hacen opuesta a la primera. Todos los humanos tenemos como referentes las mismas cosas de la realidad, que sentimos a través de los sentidos, pero no todos los humanos conocemos ni valoramos las cosas del mismo modo. Esta característica es, a nuestro parecer, la que diferencia la comunicación de los humanos del resto de las «comunicaciones», pues se complejiza en la medida en que hablamos de los mismos referentes pero investidos por nuestra propia experiencia y reflexión, difíciles de hacer-común conforme aumenta su nivel de abstracción; la comunicación se torna inefable en ciertos contextos, en la medida en que los sistemas de representación —y en algunos aspectos la falta de buena retórica— son insuficientes ante nuestra potencia cognitiva<sup>51</sup>

.....  
<sup>51</sup> Caso especial el arte, en el que no ahondaremos.

o, en términos formales, a lo que nos referimos cuando hablamos del «embudo» lingüístico. Por otra parte, son especiales las palabras que sólo existen en el pensamiento y no tienen referencia tangible, como ‘tiempo’ o ‘lenguaje’, que en apariencia estarían sujetas al arbitrio, destinadas a la incomunicabilidad por su nivel de abstracción; esto no ocurre y acabamos de probarlo hace unos segundos: al leer ‘tiempo’ y ‘lenguaje’ comprendimos su referencia. Aquí ocurre el mismo proceso de convencionalización del que hemos hablado, sólo que el referente no es un objeto sino un concepto; una abstracción que también ha recibido un nombre por convención, dado que no hay relación natural entre éste y el concepto y donde el acuerdo no es distinto pues, de igual modo, por sus características se hace común la referencia —se comunica aun cuando no podamos tocarlo, verlo..., «sentirlo»—. Así, es posible la comunicación cuando lo dicho es significado también por el interlocutor; esto es, que el mensaje remite a cosas, estados de cosas o conceptos de una realidad común. Los sistemas-vehículo de la expresión tienen su asidero en la sensación y en la convención, y es por ambas que los hablantes podemos dar significado social<sup>52</sup> a lo que decimos: conocemos el objeto (sensación), *ergo* lo hacemos común (convención).

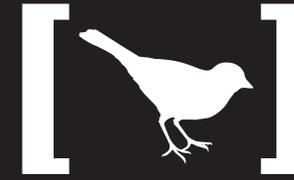
Tenemos el mundo en la cabeza y esto es posible por lo que conocemos. No se necesita compartir la mesa con una jirafa para hablar de ella durante el almuerzo, pues habiendo conocido las cosas, guardamos información acerca de sus características y esto permite referirlas, haciéndolas presentes en ausencia<sup>53</sup>. En tanto, para hacerlas común es menester que ese conocimiento sea mutuo entre los comunicantes, incluyendo el medio por el que se lo refiere (lengua, «imágenes», etc). Esto sugiere que la sensación es una gran puerta de acceso a la comunicación, pues entre más conocemos, más elementos —o referentes, mejor dicho— tenemos para compartir y expresarnos mejor. Digámoslo de algún modo: se amplían las posibilidades, pues si consideramos que la comunicación humana es necesaria en tanto social y que la percepción es innata, al igual que la capacidad reflexiva y el lenguaje, luego entonces los sistemas convencionales —producto de la satisfacción de la necesidad de comunicación— son por sí mismos «un saco lleno de objetos», por la relación de los nombres con sus referencias, que motiva el conocimiento por modo indirecto. Así que los humanos tenemos un marco común que al

52 Y, ulterior, sentido social (cultura).

53 "Jonathan Swift cuenta, en los *Viajes de Gúliver*, cómo uno de los proyectos de los profesores miembros de la Real Academia de Lagado era 'un plan para abolir' por completo las palabras, cualesquiera que fuesen; y se defendía como una gran ventaja tanto respecto de la salud como de la brevedad. Es evidente que cada palabra que hablamos supone, en cierto grado, una disminución de nuestros pulmones por corrosión, y, por lo tanto, contribuye a acortarnos la vida; en consecuencia, se ideó que, siendo las palabras simplemente el nombre de las cosas, sería más conveniente que cada persona llevase consigo todas aquellas cosas de que fuera necesario hablar en el asunto especial sobre el que había que discurrir. Y este invento se hubiese implantado, ciertamente, con gran comodidad y ahorro de salud de los individuos, de no haber las mujeres, en consorcio con el vulgo y los ignorantes, amenazado con alzarse en rebelión si no se les dejaba en libertad de hablar con la lengua al modo de sus antepasados; que a tales extremos llegó siempre el vulgo en su enemiga por la ciencia" (Alfredo Deaño, *Introducción a la lógica formal*, Alianza, Madrid, 1983, p. 25).

menos en un nivel básico permite la comunicación; esto lo corrobora la tesis de Chomsky, aun cuando ella atiende la adquisición de la gramática y nosotros al conocimiento de las cosas, estado de cosas y conceptos.

La 'percepción' será útil para comprender la base sobre la que descansa la comunicación de los humanos.



## Intermedio

Planteamos que la dificultad de comunicación es proporcional al grado de abstracción del habla (de lo simple, “hay una temperatura de 24°C”, a lo complejo, “tengo frío”), producto de la experiencia o subjetividad; o sea ‘sentir’, en su segunda acepción. Sin embargo, consideramos que tal característica paradójicamente enriquece la comunicación de los humanos —y la distingue del resto de las «comunicaciones»—, pues supera la transmisión de información en tanto implica —«apela»— a ambos polos que intervienen en el acto; lo que llamamos «humanidad de la comunicación». Explicamos que en la arbitrariedad de los sistemas convencionales se moviliza la experiencia, si bien la referencia física a objetos, estados o conceptos, afianza los requerimientos mínimos de la codificación/decodificación, pues se trata de una característica innata, que incluso compartimos con otros organismos —*irritabilidad*—. La tesis de Antístenes, a la luz de nuestra interpretación, resulta pertinente al contrastar su naturalismo con nuestra convencionalidad, evidenciando la emoción como agente de la comunicación de los humanos, pues de tener relación originaria las cosas y los nombres de las cosas, la empatía sería condición natural y la interpretación no existiría. Cada acto de habla —satisfacción de la necesidad social (con fines), basada en mi experiencia (*subjetividad*)—, valida la razón emocional de la comunicación humana; pues si refiero la realidad perceptual, es «mi» conocimiento el *leit motiv* y no la referencia a lo real. Actualizar (hacer actos de) la comunicación es poner en práctica la «humanidad» de los humanos.

La primera parte de este ensayo ha sido un guiño a ciertas categorías aristotélicas que resultan pertinentes para reforzar nuestra tesis de la comunicación humana, en particular desde el *pathos*; para *ethos* y *logos*, fue pertinente matizarlos bajo la óptica del pensamiento contemporáneo. En tanto, ‘persuasión’ fue útil trampolín para despegar hacia un discurso propio.

Ahora bien, resolvamos el lío de la comunicación de los humanos, pues no es menor que en la virtud esté el calvario. Hasta este momento, parece ser que las emociones impiden el libre tránsito de las cosas entre los humanos —las «ausencias» de las cosas, mejor dicho—, lo que en nuestro interés es el hacer-común. Lejos de la resignación, el conflicto tiene salida y para ello necesitamos dos categorías más: una clásica y otra contemporánea. Comencemos por la primera y para esto requerimos de nuevo a Aristóteles.



VI

## De jirafas

Querer o no querer, poder o no poder conocer, son las condiciones que moldean el habla. Tras de cada expresión, la experiencia de cada persona es el matiz del mundo (o «el mundo», se dirá incluso), y es porque necesitamos decir lo que pensamos de él que cada acto de habla es voluntario. Decimos «lo que sentimos» —no ya sensación más que valor— y «lo necesitamos» porque con-vivimos con otros que «sienten» diferente, de lo contrario nos quedamos en nuestro mundo, aislados.

Los humanos necesitamos hablar para dividirnos el trabajo, socializar, pactar las normas que nos permiten vivir en sociedad y para que nuestras experiencias sean comprendidas por otros. Cada individuo y cada grupo social parte de la experiencia por un objeto y su explosión en miradas, pues la cultura se produce y re-produce en cada humano que ve, mira, escucha..., «siente» diferente.

Para Aristóteles es posible hablar de jirafas en el almuerzo, en ausencia de ellas, gracias a que conservamos su *esencia*, única por sí misma y —por ende— para todos los comensales, a pesar de que alguien la haya visto en un zoológico, alguien por televisión y alguien más tan sólo leído sobre ella en un diccionario. Siendo difícil la ostensión directa del animal —tenerla en presencia<sup>54</sup>—, la hacemos común por medio del concepto que le corresponde<sup>55</sup>, que es uno porque, a pesar de que la experiencia es particular, la sensación es de lo universal. La realidad afecta nuestro cuerpo —es decir, los objetos a nuestra sensibilidad—, las afecciones del cuerpo son las afecciones del alma<sup>56</sup> y éstas, a su vez, son la jirafa en ausencia, como concepto detrás de la expresión<sup>57</sup>.

.....  
54 *Vid* nota anterior.

55 *Cfr.* Mauricio Beuchot, "El pensamiento y su relación con el lenguaje". Sobre 'Sentido' (concepto) y 'referencia' (realidad extramental), *cfr.* Gottlob Frege, "Sobre sentido y significado", en *Escritos Lógico-Semánticos*, Tecnos, Madrid, 1974, pp. 31-52).

56 Aristóteles, *Sobre el alma*, I, 1.

57 "Lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que las cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma son

Hablar del alma trae consigo no sólo inconvenientes para nosotros, también para Aristóteles; en la tradición filosófica, se considera realista al estagirita, por ceñir el conocimiento a la experiencia sensible, por lo que las sensaciones del alma en algo contravendrían su postura, acercándola más bien a cierto psicologismo, puesto que antes de la realidad está el sentido<sup>58</sup>. El descargo podría fundarse en la unidad alma/cuerpo, puesto que si hay vista hay ojo<sup>59</sup>; esto es, que siempre hay una relación entre el sentido y su referente, identidad (mental) en cuanto a que su esencia «afecta» tanto al alma como a los sentidos<sup>60</sup>.

Decimos que son las afecciones del alma el *leit motiv* de la comunicación humana, aunque en un sentido diferente al aristotélico, que debemos ahora puntualizar. Para el estagirita, a pesar de que la relación entre la realidad y la lengua es mediata —a decir, por el pensamiento—, los conceptos son una reproducción mental de las cosas y estados de cosas, escapando a ellos la subjetividad; a la afección (sensación) escaparía el proceso de percepción, según lo hemos expuesto. En este sentido, «presionando» la tesis de Aristóteles<sup>61</sup>, los escolásticos escindieron al ‘concepto’ en *conceptus obiectivus* y *conceptus formalis*; al reflejo de la realidad en el pensamiento (concepto *objetivo*) introdujeron un componente volitivo (concepto *formal*) que, además de superar de una vez por todas la especulación antirrealista, devolvían al alma la «conciencia».

La realidad es referida en cuanto tal y ello permite el mínimo entendimiento, cuando hay una relación convencional entre los conceptos y su vehículo —la lengua u otro sistema para la expresión—, sin embargo hablar no sólo supone la transmisión de infor-

.....  
 las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también son las mismas [...] Así como en el alma hay a veces una noción sin que signifique verdad o falsedad y, otras veces, la hay también, necesariamente ha de darse en ella una de las dos cosas, así también en el sonido: en efecto, lo falso y verdadero giran en torno a la composición y la división. Así, pues los nombres y los verbos, por sí mismos, se asemejan a la noción sin composición ni división, v. g.: *hombre* o *blanco*, cuando no se añade nada más: pues aún no son ni falsos ni verdaderos. De esto hay un ejemplo significativo: en efecto, el *ciervo-cabrio* [un animal fabuloso] significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el *ser* o el *no ser*, sin más o con arreglo al tiempo”. Aristóteles, *Organon II (Sobre la interpretación)*, I.

58 A decir, *intencionalidad*.

59 Cfr. Óscar González Castán, “Alma, sensación y mundo: su vida secreta en Grecia” en José Luis González Recio ed., *Átomos, almas y estrellas: estudios sobre la ciencia griega*, Plaza y Valdés, México, 2007, pp. 271-288. Y la unidad de ningún modo puede ser arbitraria, porque si hay ojo hay vista, pero si hay oído no hay vista sino escucha.

60 Sin intentar una síntesis imprudente de lo anterior con lo siguiente, consideremos aquella observación de Benveniste a Saussure, que cambiaría el rumbo del estudio del signo en el seno de la vida social: la arbitrariedad del signo no se encuentra en la relación entre significante y significado, sino en el signo y su referente; la primera necesaria, la segunda sí arbitraria. De suscribir la idea de un tercero, Baudrillard, en torno a que al significado corresponde la ideología (como estado de la relación entre el humano y la naturaleza, no como instrumento de control político), tendríamos un abordaje lingüístico no-arbitrario a la realidad. La pregunta es, ¿construimos signos a partir de la realidad, o los signos nos dicen cómo es el mundo? Baudrillard (y Dussel, como lo comentaremos en el apartado VIII ss.) concede lo segundo, lo cual no es extraordinario si consideramos que la ontología semiótica puede abordarse desde el materialismo histórico, tesis hasta entonces sólo vulgarmente funcional para el análisis economicista.

61 Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 55.

mación—que en ciertos aspectos no distingue a los humanos de otros organismos vivos e incluso de las máquinas—, sino la comunicación, es decir (la pretensión de) hacer-común emociones. Lo que afecta al alma es directamente proporcional a la sensación, si bien la expresión es mediata no sólo por ser intencional, sino por ser colorada por la subjetividad del hablante, es decir «su» mirada del mundo. La inteligibilidad de los niveles de abstracción del habla depende así tanto del sentido (concepto compartido, “hay una temperatura de 24°C”) como de la afección del alma no sujeta a la semejanza de lo real sino a la experiencia personal (lo complejo, “tengo frío”). El contexto intencional de los participantes del acto de habla y el ambiente de producción de éste forman parte del sentido; por ejemplo, las diferencias del acto de habla ‘dame pan’<sup>62</sup> en tanto quien apela es un mendigo o un comensal en un restaurante y si eres un transeunte o un mesero<sup>63</sup>. Del contexto, decimos entonces que se trata de las condiciones que envuelven al habla. De la apelación mucho se ha dicho ya, pero hay algo más: ‘apelar’ contempla dos momentos: un código común (forma) y «ser tomado en serio»; esto último correspondiente a las emociones (del otro), que implica la consecución del fin de la comunicación por el emisor en la respuesta de su interlocutor. Por lo demás, no se trata de una respuesta estéril —como reflejo— sino *empática*, y ésta —característica «humana»— es la que ahora nos interesa, habiendo dejado en claro que no importando el grado de abstracción de lo que hacemos común, se trata de comunicación de sentidos, por lo que toda transmisión de información entre humanos es comunicación, con lo que hemos señalado implica<sup>64</sup>.

La ‘empatía’ es un concepto de sumo jabonoso, así que acláremoslo cuanto antes.

.....  
 62 Que para Enrique Dussel podría ser subsumido por “te interpelo por el acto de justicia que debiste (debes) cumplir conmigo”. Se trata, bajo esta interpretación, de un acto-de-habla *interpelativo* (vid notas 15, 16 y 76) “no de una mera ‘oración’ (objeto del entendimiento teórico o analítico) [como en el grueso de las filosofías del lenguaje, teorías semióticas y lingüísticas], [sino de] un nivel ético o de la razón práctica, donde, ‘cara-a-cara’ (diría Lévinas), dos personas se enfrentan sin mediación externa, excepto la lingüística, a sus personas mismas; se trata de un encuentro en la corporalidad inmediata de ambos: *proximidad*” (Enrique Dussel, “La razón del otro: la ‘interpelación’ como acto de habla”, en *idem comp., Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1994, p. 62). La ‘interpelación’ es pragmática (de la comunicación), acto de habla locutivo/ilocutivo, a la manera de Austin y del primer Searle, no sólo lingüística (pues aquélla incluye ésta; *ibid.*, p. 56); es ‘lo dicho’ de la categoría ético-ontológica *proximidad* (“el decir”, “antes de su explicitación lingüística (en el silencio previo a que se despliegue el ‘principio de expresabilidad’ de Searle)”; *ibid.*, p. 63); la *proximidad*, el *cara-a-cara*, es la presencia del Otro ante la Totalidad. La *interpelación* como acto de comunicación (*lo dicho*) es “un enunciado *sui generis* que lo emite alguien que se encuentra, con respecto a un oyente, ‘fuera’ o ‘más allá’ (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional, normativo del ‘sistema’ de la *lebenswelt* husserliana-habermasiana o de la *Sittlichkeit* hegeliana, que fungen como la ‘totalidad’ de un Lévinas” (*ibid.*, p. 64), “interpelar” (enfrentar a alguien pidiéndole cuenta por el cumplimiento de una responsabilidad o deber contraído) [...] Del latín *interpellare*: es un ‘llamar’ (*apellare*) o ‘enfrentar’ a alguien, con el que se establece una relación (*inter-*); se interpela al juez mismo del tribunal (al responsable). A diferencia del recriminar, el ‘interpelar’ es ‘activo’; exige reparación, cambio” (*ibid.*, p. 62, nota 25).

63 Sirva el modelo como alegoría de ‘conciencia’.

64 La ‘referencia’ es el asiento de realidad; así, la transferencia de información está emparentada a la ‘referencia’, la comunicación al ‘sentido’ (dual) y ésta es, por oposición, la definición más acertada que podemos dar de la comunicación de los humanos.



## VII

### De camaraderías

Si las cosas, estados de cosas y conceptos tuvieran una relación natural con sus nombres, o la dialéctica del cuerpo y la intelección fuesen sólo *semejanzas*, el grado de comprensión entre humanos sería ideal o, mejor dicho, no habría interpretaciones, pues sólo existiría un sentido<sup>65</sup>. El habla, por tanto, dejaría de ser expresión personal y—siguiendo a Antístenes— no cabría la discusión (ni la empatía, complementaríamos). No tendría que «ponerme en los zapatos del otro», porque estoy en ellos, si no en experiencia, sí formalmente—y estrictamente, también en contenido— gracias a una lengua natural. Esto sería posible porque palabras como ‘odio’ o ‘amor’ tendrían una relación directa con lo que refieren—en este caso, sus estados de cosas—y las personas entenderíamos el mensaje del otro «como si fuera el mío». Para bien o para mal ésto no es así porque somos humanos, y en cierto sentido éste es nuestro «defecto» pues, al contrario de las máquinas u otros organismos, nosotros no transferimos información sino comunicamos (o intentamos transferir sentidos, por decirlo de modo más certero) y en ello radica la complejidad de nuestras relaciones.

Sin embargo, ¿cómo es que comprendo abstracciones que no son mías? Habría que aclarar primero que la comprensión nunca será total, y para tal explicación utilizamos precisamente el opuesto ejemplo naturalista, se trata de los grados de incommensurabilidad de la comunicación. Puesto en claro, diremos entonces que la comprensión se da gracias a la retórica, el uso eficaz de la lengua en tanto medio para la expresión; pero, antes, a la convencionalidad de los nombres de las cosas, a eso que llamamos ‘lengua’ o ‘idioma’ (y demás sistemas para la expresión)<sup>66</sup>. Esto es posible para expresiones cuya abstracción no es demasiado elaborada, como hablar del clima, decir a dónde me dirijo o a qué animal tengo por mascota. El asunto se complica cuando nos referimos a las pasiones, como diría Aristóteles y como hoy aún entendemos el término: sentir cólera, vergüenza, estar enojado o feliz, triste... etcétera. La lista puede no ser tan larga, porque tenemos uno o varios nombres—dependiendo del sistema-lengua puesto en uso— para

.....  
<sup>65</sup> Un significado, mejor dicho.

<sup>66</sup> *Vid* nota 40.

cada uno de estos estados, pero sí es extensa en cuanto a humanos existan, pues ninguna de todas y cada una de las palabras que representan las pasiones es certera (ninguna de ninguna lengua, porque no es la palabra la esencia de las cosas), tan sólo se aproxima.

Para tener un asidero que medianamente pudiera comunicar lo que sentimos, de algún modo las pasiones tuvieron que ser definidas, y no hablamos de su nombre, sino de sus características, puesto que sus expresiones —«internas», digamos— no son posibles de sentir por otro más que por el que las siente<sup>67</sup>. Ferdinand de Saussure menciona que los conceptos se forman por oposición<sup>68</sup>; es decir, que para lograr una punta afilada, chocamos una piedra contra el piso, eliminando de ella «lo que no es» una punta afilada sino una piedra en bruto; al final, los pedazos restantes no tendrán utilidad más que la punta que «sirve para» (decía Miguel Ángel que para esculpir «veía» ya la figura en el marmol antes de trabajarlo). En el caso de las palabras es así, estar de acuerdo —convenir— en que ‘camadería’ es un estado de cordialidad entre personas y no de hostilidad pero tampoco de manutención, posibilita homogenizar un concepto que servirá para socializar experiencias personales que, de otro modo, habrían sido imposibles de compartir. Ésto en cuanto al referente; en tanto forma, se parte —como lo hemos señalado— de la arbitrariedad sonora (gráfica, para la escritura, etc.); la conjunción de los sonidos [c][a][m][a][r][a][d][e][r][i][a] no es la conjunción de los sonidos [c][a][m][a][r][i][l]l[a] ó [p][a][n][a][d][e][r][i][a].

Regresemos a la discusión sobre el sentido. Teniendo las características —convencionalizadas— de la pasión ‘camadería’, podemos ya verbalizar para otras personas nuestro sentimiento de cordialidad. Sin embargo, hay algo que queda fuera de la palabra, porque quizá nosotros sí estemos dispuestos a la manutención de esa persona objeto de cariño y esto ya no lo abarca ‘camadería’. Se trata de esos restos de piedra que quedaron en el piso y no son parte de la punta convenida, sin embargo para nosotros —y sólo para nosotros— siguen modelándola. Seamos claros: tocamos nuestra nueva herramienta, la punta hecha de piedra; o sea que somos sensibles a ella, «la sentimos» y ésta es el referente que todos los humanos compartimos, por nuestra capacidad natural de sensación. Sin embargo, la pieza esculpida, ya en tanto pensada (es decir cuando se le refiere en ausencia), no será en cierto aspecto la misma para todos los humanos, puesto que cada uno asimiló e hizo parte de la herramienta los trozos que le parezcan, eliminados de la pieza original —la común—. Los trozos representan la experiencia personal, «sentir», más allá de lo que Aristóteles llamó ‘afecciones del alma’.

Pero centrémonos en el problema del sentido comunicado. Teniendo cada persona un referente común, pero diferencias en cuanto al concepto (la realidad en su ausencia),

67 En paralelo al realismo de la semejanza como signo mental, Aristóteles dirá de las pasiones (valor, dulzura, miedo, etc.) que como “afecciones [...] son formas inherentes a la materia” (*Retórica*, I, 1). Cfr. *Sobre el alma e Investigación sobre los animales*.

68 Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 204 (cfr. ‘Valor’: pp. 146-149, ‘Valor conceptual’: pp. 194-199).

las pasiones —influidas por la experiencia personal, el «querer» o el «poder» conocer— son incomunicables en su totalidad (incomensurabilidad), pero hay algo de ellas que no escapa a ningún humano con capacidad sensitiva: las características físicas. Recordemos el contraargumento a los ataques que niegan el realismo aristotélico: el sentido tiene una relación natural con el referente, puesto que «no hay vista si no hay ojo» (la vista es alegoría de la intencionalidad, el ojo de la sensación). Entonces, si ninguno existe sin el otro, los humanos sentimos producto del alma y sentimos producto del cuerpo.

Aun es menester poner atención sobre el ‘alma’ y el ‘cuerpo’. Una y otra en su relación perenne se identifican, aunque ahora habremos de ser precisos, puesto que ya no es tal. Dice el estagirita que las pasiones aquejan al cuerpo y son éstas también afecciones del alma<sup>69</sup>, pues el estímulo afecta por igual a ambas entidades (no importando donde acontezca primero). Sin embargo, hay un tamiz en ello que rompe la identidad. El estímulo físico, ‘afección del cuerpo’, es uno y uniforme; por el contrario, la ‘afección del alma’ es una imagen de doble cara; ‘imagen’ en tanto representa en ausencia el objeto, estado o concepto; ‘dual’ porque, por una parte representa las características físicas (la piedra-punta), y por la otra está impregnada de sentimientos (producto de la experiencia personal, los trozos de la piedra en el piso). Aristóteles se referirá a la imagen mental en su totalidad (*semejanza*); pese a ello, pueden distinguirse dos fases, concepto y volición, que los escolásticos llamaron *conceptus obiectivus* y *conceptus formalis*, como habíamos dicho. Al ensamble afección del cuerpo/afección del alma escapa el conocimiento subjetivo o, volviendo a la metáfora, los pedazos de roca que estallan con la fricción, eliminados de la figura de la herramienta final; mientras que la distinción escolástica, en particular el *conceptus formalis*, para nosotros significa la incomensurabilidad de la comunicación de los humanos y su fundamentación ética. Es aquí cuando la empatía cobra sentido.

Hablar de “ponernos «en los zapatos» de...” es una falacia, puesto que indistintamente escapa a mí la experiencia (*i. e.* las emociones) del otro, porque no soy «él» sino «yo». Mencionamos que la tesis de la relación natural de las cosas y sus nombres invalida la comunicación (transmisión de sentidos) de los humanos al sostener un solo sentido (vuelto significado) de la vida, además del riesgo de pensar la realidad sin su componente volitivo, y es con esta argumentación que esperamos haya quedado clara nuestra postura. Aún con ello, permanece la pregunta, ¿cómo entonces los humanos en sociedad hemos llegado hasta aquí? Sin duda gracias a los acuerdos. La piedra trabajada, allende de los retazos que se han quedado en el camino, se erige como la herramienta que nos ha permitido abrir camino, puesto que ya hoy —y siempre, atendiendo a una naturaleza social de la especie— es impensable vivir sin interacción humana.

La comunicación es posible gracias a la empatía. Debemos aceptar que, para bien o para mal, nuestras posibilidades de comprender al otro son limitadas —pero no

69 *Sobre el alma*, I, 1.

imposibles—. Siendo honestos, sólo podemos comunicarnos con el otro si le creemos. Esto implica invertir el esquema tradicional *emisor*→*mensaje*→*receptor*: el primer momento de la comunicación no es quien habla sino quien escucha, pues es la razón emocional del receptor donde tiene su origen la empatía, categoría superior de la comunicación humana. Apelar a las emociones del otro a quien hablo —traducida como preveer en el acto ya un mensaje-respuesta empático, emocional, «humano»— es darle a éste el primer lugar en el acto de hacer-común. Nuestro sentido de ‘empatía’ implica ser concientes de la inefabilidad, por lo que lo único posible para la puesta-en-común de sentidos es creer en la palabra del otro, que lo que dice es verdad.

Ahora escindiremos las dos acepciones de ‘sentir’ contruidas. Previendo la incomunicabilidad del ‘sentir’ subjetivo, desarrollemos las posibilidades de la comunicación basados en la unidad de las afecciones del cuerpo y del alma; esto es, la base común (o universal) de la sensación, entendida ésta como el concepto de la afección física, «semejante» a la realidad (por supuesto no idéntico, puesto que sería ella misma y no su imagen). La razón de construir el acto de comunicación desde aquí es sanjar el camino hacia la empatía, según sus características en este contexto y que en lo subsecuente nos ocuparemos en desarrollar.



## VIII

# La vida es un «volado», y cada «volado» debe tener el mismo impulso

Así que la moneda de la relación del humano con su ambiente está en el aire. Sabemos que cuando caiga no será «águila» o «sol» sino ambas y, ya en el piso, potencial vehículo de comunicación<sup>70</sup>. La afección —producto del estímulo— será una, en el cuerpo y en el alma, pero en el aire la moneda habrá dejado una estela imposible de fotografiar, llena de afectos y voluntades únicos como cada acto de llevar el metal a las alturas, conjugación de la metáfora de cada humano viviente.

La vida es un «volado», no tanto la cara en el piso como el aire que zanja. Veremos entonces sobre su impulso.

Para Enrique Dussel, todo acto humano que pretenda ser bueno debe “afirmar, confirmar y desarrollar la vida”<sup>71</sup>, “en su nivel físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético, y aún místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario”<sup>72</sup>. Tal argumento, en principio, daría sentido a la imperiosa satisfacción de las necesidades biológicas que permiten conservar la vida, necesidades coloquialmente llamadas ‘primarias’ —comida, vestido, vivienda—, si no es porque para filósofo mexicano no existen niveles en las necesidades humanas, dado que todas ellas tienen un componente cultural, pues se les accede socialmente<sup>73</sup>. Con ello, echa abajo la discriminación entre necesidades básicas y secundarias o, es decir, biológicas y culturales. Siguiendo a Dussel y en nuestro interés, la comunicación es necesidad humana; una muy particular, puesto que media la satisfacción de otras ne-

70 Cfr. ‘solidaridad’ del signo en Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, pp. 194-195.

71 “Criterio material *a priori*” [razón ético-origiaria], “no como mera sobrevivencia o reproducción material física”, (Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, pp. 622-623, Tesis 11).

72 “La *vida humana* es un ‘modo de realidad’; es la vida concreta de cada ser humano desde donde se encara la realidad constituyéndola desde un horizonte ontológico (la vida humana es el punto de partida pre-ontológico de la ontología) donde lo real se actualiza como verdad práctica” (*Ibid.*, p. 618, Tesis 3).

73 La comunidad es su medio y no hay acceso directo o no-cultural. Incluso “la intersubjetividad contiene ante sus ojos a) la trama desde donde se desarrolla la *objetividad* de las acciones y las instituciones (como en el contexto de la existencia y del sentido), y es también b) un *a priori* de la *subjetividad* (ya que siempre es un momento constitutivo anterior, génesis pasiva)” (*idem*, *20 tesis de política*, p. 19).

cesidades que, en conjunto, permiten mantener la vida y vivir. La comunicación es una necesidad a la vez individual y social. Ahondemos en sus propiedades.

La comunicación es una necesidad particular con fines sociales y mediada por los nombres de las cosas, donde el acto de hablar —su satisfacción— es voluntario en tanto expresión de la experiencia personal; pues cuando se habla, primero vamos a “la realidad en cuanto conocida”, luego a “la realidad en cuanto tal”<sup>74</sup>. Opuesta a la expresión personal (mensaje), la comunicación —como acto social— tiene su asidero en lo humanamente perceptible y en la convención (acuerdos sociales sobre los nombres o representaciones de las cosas). Si el fin de la expresión personal es social —la pretensión de hacer-común experiencias (su satisfacción es la empatía)—, antes debe procurarse la vida, puesto que “para vivir, hay que [primero] poder vivir”<sup>75</sup>. Las emociones aquí dependen del cuerpo, por lo que hay pasiones no universales o, mejor dicho, que no a todos afectan: una persona que por su contexto social y económico, nunca ha sentido (percibido) el hambre de varios días, es incapaz de sentir (emocionalmente) qué es el hambre de varios días<sup>76</sup>. Podrá saber qué es, pero no por experiencia<sup>77</sup>. Volviendo a la metáfora de la moneda, diríamos que se trata de una «cara» sin «cruz», de un «águila» sin «sol», aunque esta situación, como se habrá pensado ya, es imposible; como imposible que la persona que nunca ha pasado hambre la comprenda, pues una cosa es no conocer tal o cual comida, y otra no poder comer durante días. No hay moneda. Contrario al grado de

74 Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía del lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 23.

75 Cita Dussel a Franz Hinkelammert: “Para vivir [‘sentir’ en su acepción emotiva] hay que poder vivir [‘sentir’ en su acepción sensorial; i.e., material]” (*Ética de la liberación*, p. 262).

76 Según el curso que le hemos dado a ‘percepción’, habráse dado cuenta el lector de la connotación política de la idea en este argumento. Decimos que se «percibe» el hambre de varios días y no que hay «sensación» del hambre de varios días, porque esta insatisfacción «afecta» el estado de conciencia. Es aquí donde la *interpelación* (vid nota 63) cobra pleno sentido: fuera de una totalidad (la razón jurídica del Estado mexicano, p. e. [incluso más allá: *cosmovisiones*), los excluidos ‘interpelan’ como la «otra» razón, la razón no dominante (mujeres pro-aborto, homosexuales que pugnan por la legalización de sus uniones y adopción homoparental, movimientos indígenas, etc.); niegan la positividad del sistema vigente desde su opresión y la insatisfacción de las necesidades que les permiten vivir. “Esto es un acto de justicia” es *el decir* previo a todo acto semiótico, el momento ético-originario (la *proximidad*); ulterior *lo dicho*, la apelación *crítica*: “te interpelo por el acto de justicia que debiste [debes] cumplir conmigo”. El efecto perlocucionario es la *re-sponsabilidad* del oyente en la *praxis de liberación* de los excluidos/oprimidos del sistema dominante A hacia un nuevo sistema B (cfr. Enrique Dussel, *Ética de la liberación, Filosofía de la liberación y 20 tesis de política*, además de “la razón del otro: la ‘interpelación’ como acto de habla” en *idem comp., Debate...*, pp. 55-89). La comunicabilidad de los actos de comunicación de los excluidos de la totalidad semiótica se entorpece producto de la insatisfacción de las necesidades, que afectan el estado de conciencia; así, los oyentes deben *crear* (‘acto de fe racional’), y los interpelantes expresarse “de tal manera que su ‘intención’ sea claramente interpretada; que su sinceridad, veracidad, quede al descubierto porque es la garantía fundamental de la pretensión de validez comunicativa de su ‘acto-de-habla” (dado que “su argumentación será radical y difícilmente aceptada *de hecho*”), entonces “la plena inteligibilidad se va dando en el caminar solidario” (cursivas nuestras, “la razón del otro: la ‘interpelación’ como acto de habla”, p. 68-9; sobre ‘acto de fe racional’, cfr. *ibid.*, pp. 68-71 y *Filosofía de la liberación*, § 2.4.7).

77 Aquí el sentido que le damos a experiencia no es el querer/poder conocer que produce la subjetividad, sino que el conocimiento se produce por canales otros a «vivirlo en carne propia».

inconmensurabilidad de la comunicación de los humanos —hacer común sentidos—, en este caso no se trata de los problemas de la subjetividad, sino de la insatisfacción de necesidades humanas.

Esto hace nos cuestionemos sobre el realismo de las pasiones. Sin duda, como lo hemos expuesto y sostenido, a la comunicación de los sentidos siempre escapan ciertos valores personales; los restos de la piedra en bruto, hecha ya punta; el surco en el aire producido por el impulso de la moneda; el *conceptus formalis* escolástico. Aun con ello, los humanos hemos logrado comunicar (en lo posible) las afecciones, gracias a sus características comunes (la piedra hecha punta). El saldo entonces es que, dentro de lo commensurable, las pasiones no son relativas. Si alguien nos habla de la tristeza, sabemos a qué se refiere. ‘A qué se refiere’, o sea al estado de cosas al que remite en sus características generales, no particulares o subjetivas; así es posible la transmisión de información entre humanos (ulterior inmediatamente condicionada por el contexto y la manipulación subjetiva). Y para que el proceso sea posible, debemos tener los humanos las mismas condiciones de «sentir» la realidad; lo cual no tendría mayores inconvenientes, dado que se trata de una característica biológica —hablamos de la capacidad sensorial o ‘irritabilidad’, que ahora distinguiremos de ‘percepción’—. Diremos que la ‘sensación’ es orgánica, mientras que la ‘percepción’ es el estímulo mediatizado por la subjetividad. La primera actúa mientras se esté con vida, el segundo cuando se tienen las condiciones plenas para vivir. Es así que, para «percibir», antes se requiere haber satisfecho las necesidades que permiten luego reflexionar —el «querer» o «poder» conocer—. Sospechamos entonces que la subjetividad en gran medida tiene asilo en las condiciones de la vida concreta, puesto que para vivir (valorar) hay que, primero, poder vivir (mantenerse con vida). Bajo este razonamiento, las limitaciones para la comunicación de sentidos se acrecentan; ahora no sólo tenemos restricciones para hacer-común nuestra experiencia, sino que la insatisfacción de las necesidades del vivir produce diferencias perceptuales que limitan las posibilidades de experiencia<sup>78</sup>. Para pensar necesito antes comer, puesto que el riesgo de perder la vida es la circunstancia más adversa a la que los humanos nos enfrentamos; por lo tanto, siempre que haya condiciones no similares en la satisfacción de necesidades que permiten vivir, se incrementa el grado de inconmensurabilidad.

Ahora retomemos las pasiones, para nosotros arquetipo de la satisfacción de la necesidad de comunicación. De haber disparidad en la *afirmación, confirmación y desarrollo de la vida* entre los miembros de una comunidad de comunicación<sup>79</sup>, comienza a zanjar-

78 De manera coloquial se dice que “no se puede pensar” bajo ciertas circunstancias adversas (ante el horizonte conciente o inconsciente de la muerte); validemos la sentencia hurgando en nuestra experiencia.

79 Hablamos ya de acuerdos. Tomamos *comunidad de comunicación* de Karl-Otto Apel: es por una comunidad *argumentativa o de comunicación* como se llegan a acuerdos éticos; esto, en una comunidad *ideal*, en tanto que una *real* (pragmática) se topa con disimilaridad de condiciones de participación, como criticará Dussel (“La ‘interpelación’ es el ‘acto-de-habla’ *originario* por el que irrumpe en la comunidad *real* de comunicación y de productores (en nombre de la *ideal*), y pide cuenta, exige, desde un derecho trascendental por ser persona, ‘ser-parte’ de dicha comunidad; y, además, pretende transformarla, por medio de

se una brecha de sentidos, que profundiza la incomprensión. Al difícil hacer común de la experiencia —el «querer» o «poder» conocer; la subjetividad—, se le unen limitaciones perceptuales, producto de la no satisfacción de las necesidades que impedirán (primero) vivir para (después) pensar-valorar desde la similaridad del resto, por lo que quedaría rebasada la diada *afección del cuerpo/afección del alma* que permite la comunicación de la realidad. La moneda ya no es de uso corriente. Esto de ninguna manera sugiere que aquellas personas necesitantes no tendrán experiencia; por el contrario, ésta será la de su insatisfacción. Acuñarán una nueva moneda.

---

una praxis de liberación (que frecuentemente es también lucha), en una sociedad histórico-posible más justa"; Enrique Dussel, "la razón del otro: la 'interpelación' como acto de habla" en *idem* comp., *Debate...*, p. 89). Sobre esta discusión, como texto introductorio recomendamos Karl-Otto Apel, "La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur", en *ibid.*, pp. 37-54.



## IX La realidad del espejo de la realidad

El habla es la satisfacción personal con fines sociales. Subsana la necesidad de expresión (subjetiva, personal), haciendo-común (social) sentidos con un mismo referente. La comunicación como necesidad es satisfecha personal (con el habla) y socialmente (con el hacer común), teniendo por fin la satisfacción de las necesidades particulares pero comunes a la especie (vehicular sentidos), a partir de la experiencia de sus involucrados. Dada la imposibilidad de hacer común cierto grado de abstracción del habla, para hacer posible un nivel básico de entendimiento —y ser medio para la comunicación—, toda expresión debe compartir el mismo sistema de nombres o representaciones de las cosas (sostenido materialmente por la sensación y la percepción). Cuando el acceso a las referencias que permiten tal nivel básico se restringe, no por voluntad o deficiencia orgánica sino por la no satisfacción de necesidades que vulneran la percepción convencional, es de interés común subsanarlo, pues impide la satisfacción de una necesidad social, la de la comunicación. De omitirse, la expresión —el habla— de los necesitantes será cada vez más ininteligible, pues los referentes se habrán escindido: los miembros del grupo social que satisfagan las necesidades que les permiten continuar la percepción convencional mantendrán la comunicación, por el contrario de aquellos cuya experiencia ya no sea la de éstos.

A la realidad se accede mediante un proceso que va de la capacidad sensorial innata, tan solo se esté con vida, a la capacidad de percepción, según la satisfacción de las necesidades que permiten el vivir. Una orgánica, otra social. La primera la compartimos con el resto de los entes vivos; la segunda es particular humana y condición para la comunicación de referentes (el asiento de los sentidos). Esto es, que la transferencia de información utiliza la capacidad sensorial de los organismos —si bien con ciertas diferencias, aquí podríamos incluir la ‘comunicación’ de las computadoras—, que organiza los estímulos y sus respuestas bajo instrucciones dadas por la misma caracterología orgánica; mientras que la percepción «interpreta»<sup>80</sup> los estímulos, basada en un estado de conciencia —conocimiento de sí mismo con relación al mundo— y en un ambiente social necesario. Así que los humanos «moldeamos» la realidad, tan sólo ocurre el es-

.....  
80 No ‘descifra’, como en la sensación.

tímulo (se trata del acceso humano a la realidad). Contrario a lo que podría pensarse, este proceso es anterior a la apropiación subjetiva, pues la percepción es la cara material de la moneda, la correspondiente a la afección del cuerpo. Decimos entonces que si la conciencia y el ambiente median la realidad de los humanos, la percepción es entonces eminentemente social. Bajo esta tesis, es menester aclarar que, a pesar de su naturaleza social, los referentes de la comunicación no se encuentran sujetos a la relatividad cultural (como sí los nombres o representaciones y sus sentidos): las cosas, estados de cosas o conceptos, son universales, pues la percepción es también una característica humana.

Sabemos de los límites epistemológicos de nuestras afirmaciones, pues es absurdo que en unas pocas líneas intentemos resolver una de las preguntas que la humanidad hasta hoy aún no ha respondido del todo. Así que delimitemos nuestro campo. Hablamos del carácter social de los referentes (materiales) de la comunicación, en tanto la puesta-en-común de sentidos es un hecho social. No entraremos en detalles, si bien se habrá notado ya que nuestra postura es que el pensamiento «causa» al lenguaje<sup>81</sup>.

No tenemos mucho que decir en torno a la emergencia de la conciencia, pues no es nuestro tema; sostenemos que en la percepción ésta interviene —además del ambiente—, por lo que se considera que quien experimenta tiene ya tras de sí un conjunto de conocimientos previos; sin embargo, hubimos mencionado que la lengua es “un saco lleno de objetos”<sup>82</sup>, dado que formalmente es un conjunto de experiencias no directas para quien la aprehende. La percepción es social por ser objeto de la expresión, pensamiento vehiculado cuando se nombra (lengua/habla, sistema de «imágenes», etc.); asidero de la comunicación posible, losa que impide (en algo) el vuelo del sentido. El carácter social de la percepción parte pues de la interpretación del estímulo a través de la conciencia; conocimiento de uno mismo con relación al mundo, conocimiento de base social pero anterior a cualquier contexto cultural, por ser la percepción una capacidad humana innata.

.....  
81 “El pensamiento representa al objeto y el lenguaje representa al pensamiento, uno es *signo* o efecto del otro” (Mauricio Beuchot, “El pensamiento y su relación con el lenguaje”, en *op. cit.*, p. 49). *Vid* Anexo 1. El huevo o la gallina.

82 *Vid supra* V. Desayunando con una jirafa.



X

## El trampolín social de las interpretaciones de la naturaleza

No podemos asegurar que aquello a lo que los humanos somos sensibles es «la» realidad; sin embargo, gracias a la percepción a todos nos sostiene una, común, de la que despegamos hacia las interpretaciones del mundo. La relación del humano con la naturaleza es eminentemente social, cuando a ésta se le aprehende en sus nombres, no naturales sino por convención, y se le conoce para ser puesta en común<sup>83</sup>.

La comunicación causa<sup>84</sup> la expresión personal pues, si bien un acto del habla no es acto de comunicación hasta la certeza de que (en lo posible) se han puesto-en-común sentidos de la realidad común (y de la subjetividad), es la pretensión de satisfacción de esta necesidad social la que lo produce. La apropiación del mundo tiene como fin<sup>85</sup> y referencia las relaciones humanas<sup>86</sup>, ahí llega y desde ahí parte. Los humanos se re-

83 La filosofía de la producción de Enrique Dussel es sumamente fértil y estimulante, y sin duda al redactar este párrafo recordamos la noción *verdadar*, del filósofo mexicano: "El niño, por ser hombre [humano], descubre muy pronto el sentido del signo; es decir, la referencia del signo o significante a un significado. Por ello, la dimensión semántica es como la inversión de la posición veritativa del ente o cosa. La cosa se muestra, se manifiesta, se descubre. El descubrimiento de la cosa, del ente, es la verdad. *La verdad es un ir de la cosa a la interpretación; la función significativa o semántica es un ir de la interpretación al signo. Verdadar es la contrapartida del significar*" (cursivas nuestras, *Filosofía de la liberación*, § 4.2.3.5). Quisiéramos complementar la cita anterior con lo que a nuestro parecer es una de las ideas-eje de todo su pensamiento, veta que en lo particular sin duda desarrollaremos en un futuro próximo: "El hombre [humano], sólo el hombre [humano], tiene una función semiótica o una poiesis simbólica, ya que el signo (el significante) remite a un significado (el sentido interpretado) y por ello a un mundo. El hombre es por ello, 'el viviente que tiene habla (*lógon*)', que se expresa, que posee la capacidad apofántica: dice algo acerca de algo. 'Lo dicho' es el fruto óntico de la función semiótica" (cursivas nuestras, *ibid.*, § 4.2.3.3). *Cfr. Filosofía de la producción*.

84 Es «causante de».

85 El *telos* de la comunicación.

86 Para Lévinas, la ética es la *filosofía primera*, pues es la relación del humano con el humano de la que indudablemente partimos (no de la relación del humano con la naturaleza) (*cfr.* Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, versión de Daniel E. Gillot, Síqueme, Salamanca, 1977 y Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, § 4.4). Por el contrario, para Kant (*Crítica de la razón pura*) la filosofía de la percepción es la *filosofía primera*; mientras que para Apel será la semiótica trascendental, "el orden del *logos*" (Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 257 ss. *Cfr.* Karl-Otto Apel, "Fundamentos de semiótica: sentido lingüístico e intencionalidad. La compatibilidad del 'giro lingüístico' y el 'giro pragmático' de la

lacionan antes socialmente que con la naturaleza, pues se experimenta por-medio-de instrumentos producidos en sociedad<sup>87</sup>; así que relacionarse con la realidad es hacerlo en común-idad, y esto es la percepción; mientras que, al apropiarnos de la naturaleza, creamos cultura en la explosión de representaciones particulares y sentidos sociales.

Los grados de inconmensurabilidad de la comunicación pueden ser producidos por la abstracción del pensamiento o por contexto; y aunque en mucho aquél es determinado por éste, es del segundo desde donde se desprenden también los sistemas de nombres y representaciones de las cosas, estados de cosas y conceptos, base de lo conmensurable. Sabemos que para un nivel mínimo de entendimiento, el habla apela a un código común, siempre convencional, producido en las particularidades de la relación del humano con la naturaleza (condiciones del medio) y del humano con el humano; sin embargo, son las relaciones sociales, en virtud de la satisfacción de necesidades personales pero comunes humanas, las que motivan la aprehensión de la naturaleza. La comunicación es medio para la satisfacción de necesidades y ella misma necesidad.

La comunicación se satisface en la similaridad del código<sup>88</sup>, pues de ella se desprende (como medio) la satisfacción de otras necesidades; los nombres y representaciones de las cosas funcionan para hacer común las pasiones que avisan el estado de la vida, en su grado conmensurable: tener hambre o frío son palabras cuya referencia es universalmente «sentida» —aunque nadie las percibe con la misma intensidad— y necesitan de la convención porque sólo pueden ser satisfechas en comunidad, pues ni los vegetales son sembrados y cosechados por uno mismo, ni las frazadas manufacturadas de propia mano, o la obtención de los satisfactores gratuita.

Ulterior a la satisfacción de las necesidades que permiten mantener la vida, se piensa, se valora<sup>89</sup>. No es que no se ejerza el pensamiento durante el estado de necesidad, sino que se encuentra ocupado en la búsqueda de los satisfactores para preservar la vida, pues en el horizonte siempre existirá el riesgo de morir. Así que para pensar, primero hay que comer.

.....  
teoría del significado dentro del marco de la semiótica trascendental” en Enrique Dussel comp., *Debate...*, pp. 254-310, y Karl-Otto Apel, *Selected Essays: towards a transcendental semiotics*, Humanities, New York, 1994, vol. I).

87 Cfr. *Filosofía de la producción*. Los instrumentos son *artefactos* (signos) o, mejor dicho, *sistemas de artefactos*. Vid Anexo 2. El principio ético-material universal, racionalidad y artefactos semióticos.

88 La siguiente cita de Dussel, con respecto al ‘código’, empatará con la discusión en la que se inserta esta nota: “La totalidad lingüística tiene una estructura gramatical funcional, un *código* construido por principios categoriales [...] La respectividad de las cosas cósmicas o la fenomenalidad del sentido mundano se reproduce sintácticamente en la lengua. Si el ente es la unidad mundana (o el sentido), la unidad lingüística semántica son las palabras (como estructura semiótica adecuada)” (*Filosofía de la liberación*, § 4.2.2.2).

89 Para Dussel, antes que el *ego cogito* está el *ego viviente*; sin embargo, “la vida humana nunca es ‘lo otro’ que la razón, sino que es la condición absoluta material intrínseca de la racionalidad [...] Defendemos entonces que la vida humana es fuente de toda racionalidad, y que la racionalidad material tiene como criterio y última ‘referencia’ de verdad y como condición absoluta de su posibilidad a la vida humana” (*Ética de la liberación*, pp. 618-619, Tesis 3).

Dijimos que el conocimiento se adquiere, además de la lengua, por posibilidad o voluntad; ambos implican la percepción, el contexto (ambiente natural y cultural), y propenden la representación particular (la experiencia personal, ese grado de inconmensurabilidad). Sin embargo, cuando hay condiciones de disparidad al interior de un grupo social —es decir, de no satisfacción en algunos de sus miembros— se crea una brecha de sentido entre los satisfechos y los no-satisfechos pero, antes, una brecha perceptual. Esto último puede crear confusión, por lo que no hay que olvidar que la percepción se encuentra condicionada por lo social, a pesar de ser una capacidad de todos los humanos. Una persona o grupo que satisface las necesidades que le permite guardar la vida de manera sostenida, trasciende la especulación sobre la muerte (vinculada a la satisfacción de necesidades, no al azar), en comparación con una persona o grupo que lucha no por vivir, sino por mantenerse con vida; así, la percepción de la realidad comienza a escindirse entre las dos personas o grupos: la o los satisfechos «olvidarán» el estado de necesidad, preocupándose ahora por conocer, contrario a la o los no satisfechos, para quienes mantenerse con vida será la prioridad. Por demás, para los satisfechos la producción de conocimiento por voluntad abarcará incluso a la de posibilidad del otro, del no satisfecho —saber en el que éste quedará empantanado— y por tal, posible de ser un dispositivo de poder. Sin embargo, el conocimiento acerca del necesitante no implica «saber» «su» realidad, pues recordemos que la percepción se ha escindido y ahora se ha ampliado la brecha de inconmensurabilidad en la comprensión de las pasiones; la distorsión en la denotación produce una ruptura en los sistemas de comunicación, erigiéndose uno que domina<sup>90</sup>, resultado de la acumulación de conocimiento por los satisfechos; entonces la relación entre denotados y sentidos comunicables ya no corresponderá a las condiciones de similaridad originales (producidas por la lengua).

Ahora hay dos monedas en el aire, una con mayor impulso.

La comunidad de comunicación conserva una misma lengua, por lo que cierto conjunto de abstracciones aún es comprendido; se trata de los nombres o representaciones de las cosas —y sus referentes— adquiridos en bloque —y no por experiencia directa— gracias, por ejemplo, al idioma materno<sup>91</sup>. Son pues los elementos básicos de la comuni-

90 *Comunidad de comunicación dominante*, en Dussel, más allá de Apel. (Por oposición, la *comunidad de comunicación crítica* crea las bases para la liberación). Cfr. *Ética de la liberación*, cc. 4, 5 y 6.

91 Para comunicarse, los indígenas mexicanos aprenden *castilla* (castellano); aún con ello se mantienen las condiciones de disparidad por no tener el mismo grado de abstracción (abstracción *qua* cosmovisión; si es que no se aprende con tales propiedades) de la lengua que un hablante natural de ella (como sucede en general cuando la lengua de los acuerdos no es la materna de alguno de sus implicados). El caso de la guatemalteca Rigoberta Menchú es sumamente recomendable en dos sentidos: i) apela a una ‘realidad’, a la que por pertenecer nosotros —los que tenemos acceso a documentos como éste—, ciertamente una élite, hemos dejado parcial o totalmente de asumir como responsabilidad nuestra, y ii) porque los estudios de la comunicación no son sólo los fetiches audiovisuales o las publicidades. Si bien la literatura sobre el tema de la opresión/exclusión vinculada a culturas periféricas es basta, nos fue muy útil como introducción Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, § 5.1 (“Me llamo Rigoberta Menchú y ‘así me nació la conciencia’”) y Carlos

cación de abstracciones llanas los que permiten el «cruce» de significados entre las dos monedas, el estado mínimo de comprensión; esto formalmente, pero el problema no es la forma ni los sentimientos conmensurables (la moneda aún común de la lengua materna o, en su caso, la utilizada en una comunidad de comunicación), sino las pasiones producto de la experiencia directa, la referencia a lo vivido: el aire que zanja la moneda no de valor mutuo sino la acuñada en el estado de necesidad, abstracciones otras ya no en el horizonte de la experiencia (percepción) antes compartida en la satisfacción general—posibles o voluntarias («el vivir»)—sino en la experiencia otra, la lucha contra la muerte.

Aun en el estado de no satisfacción, los necesitantes sienten. Fuimos claros en que no hay «cara» sin «cruz», afección del alma sin afección del cuerpo, y en lo dicho hasta ahora encontramos que la moneda de la similaridad original—de plena satisfacción—se ha restringido; pareciera entonces que los necesitantes, los excluidos<sup>92</sup> de las relaciones económicas<sup>93</sup>, han quedado en la deriva del sin-sentido<sup>94</sup>.

El sentido se construye mediante el conjunto de experiencias—directas y no directas— universales y particulares, así que lo que tiene sentido para alguien, puede no tenerlo para otro; por lo tanto, según desde donde se mire, el («mi») sentido no tiene sentido (para «ti»). Esta es la casa de moneda de los necesitantes, quienes construyen el valor (de la realidad de la no-satisfacción) en el sin sentido de (la realidad de la satisfacción de) el otro. La escisión perceptual son dos monedas, cada una con su «cara», cada una con su «cruz».

El grado conmensurable de las pasiones (la correspondencia entre las afecciones del cuerpo y las afecciones del alma), valorado desde la satisfacción de las necesidades, se desprende de la similaridad en la que entonces se desarrollaba la comunicación del grupo social, y a medida en que el conocimiento adquirido desde esta posición—ya privilegiada, desde la óptica del necesitante— va enriqueciéndose en la despreocupación por mantenerse con vida (porque «se está» y se sabe «estará»), el vivir como conjunto de valores—producto de los estados de posibilidad y voluntad por conocer—trasciende hasta situarse como un nuevo estado de necesidad, empero artificial, pues su satisfacción contradice la no satisfacción de los que aún buscan no morir, exhibiéndose la moneda de los satisfechos con un brillo suntuario<sup>95</sup>. La intensión de acceder a este nuevo tipo de cambio

.....  
Lenkersdorf, *Diario de un tojolabal*, Plaza y Valdés, México, 2007; *idem*, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2005, e *idem*, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, Plaza y Valdés, México, 2004.

92 *oprimidos y/o excluidos* (Dussel).

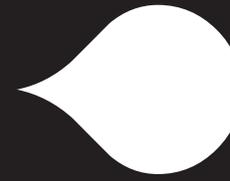
93 Utilizamos 'economía' no en el sentido usual —economicista— sino bajo la interpretación que Dussel hace de la teoría del valor de Karl Marx, como categoría de la filosofía de la producción semiótica. La *economía semiótica* es la *sintáctica* de los *arte-factos* semióticos, *filosofía de la mediación*: economía metafísica de estructuras sociales, "donde lo práctico-productivo tiene una unidad propia que procede de la esencia humana de la misma relación" (*Filosofía de la liberación*, § 4.4.1.4).

94 Esto desde la mirada de los satisfechos, para quien el sentido de los necesitantes «no tiene sentido».

95 *fetichización* (Dussel) de un sistema semiótico.

—pues ya es patente la circulación de dos monedas—, completa el incremento del valor (artificial), tal como ley de oferta y demanda, donde el horizonte de la satisfacción de las necesidades y allende ellas será la meta común.

Atrás han quedado ya las personas para quienes, antes que vivir, es inmediata la satisfacción de las necesidades para preservar la vida. En el estado para el que se encontrará entonces la comunidad (de comunicación), el acceso social a la realidad del necesitante ya no es conmensurable: hacer común sentidos en esta vía social y política es imposible.



## Epílogo

La relación convencional entre las cosas y sus nombres o representaciones, las dos caras de la moneda —correspondencia entre las afecciones del cuerpo y las afecciones del alma—, hace posible vehicular abstracciones, incluso (en algo) voliciones a los que la convencionalidad escapa. De la base conmensurable —del «saco de objetos» de las lenguas, p. e.—, nos topamos luego con la aparente imposibilidad de vehicular —de hablar de— las pasiones, el grado superior de abstracción. Para nombrar lo que no es tangible, tal como los objetos, convenimos a partir de las características generales de la referencia, acercándonos desde nuestra imperfección al ideal naturalista de Antístenes.

Sin embargo, la discusión no es un invento humano. No somos los únicos animales que se agreden, pero sí los que pueden evitarlo. Antístenes tenía razón, aunque en un sentido que no necesariamente fue el que intentó: no cabe la discusión si por lo que discutimos tiene una referencia común, y esta es la satisfacción de las necesidades por las que estamos aquí, en común-idad, intentando decir lo inefable. Los humanos son potencialmente «humanos» ('potencialmente', este fue la omisión de Antístenes) porque pueden o no apelar al otro y aún con ello en algo se satisface la necesidad de comunicación; en ocasiones incluso no es necesario un código común, primer escalón de la transmisión de sentidos. Sin embargo, el sino de la comunicación de los humanos es compartir la experiencia, y si no hay una sino tantas como cada quién, adquiere sentido escuchar la verdad de los otros. Hacer común sentidos es posible escuchando lo que alguien nos dice, y esto corresponde a un grado más abstracto de las relaciones sociales: la dignidad. Cada persona debe ser escuchada y su expresión tomada por verdad, pues se trata de «su» experiencia. La comunicación es necesidad social y, como tal, debe satisfacerse en común; es necesidad de transmisión de sentidos y medio para la satisfacción de otras necesidades que, en conjunto, permiten mantener la vida y vivir. La escucha no es contingente, como no es contingente comer; cuando se omite o impide la expresión que apela, se niega la dignidad de quien intenta emitirla, se niega su capacidad de sentir, se niega su humanidad. La comunicación es un problema ético cuando a personas o grupos se les priva de su satisfacción, negando su existencia e impidiendo su desarrollo, acercándolos a la muerte. En la escisión de realidades de satisfacción y no satisfacción,

la responsabilidad sobre las personas necesitantes es social, porque la vida y las cosas en sus nombres o representaciones se han construido en común.

Apelar a las emociones del otro a quien hablo—traducida como preveer en el acto ya un mensaje-respuesta empático, emocional, «humano»— es darle a éste el primer lugar en el acto de hacer común. Nuestro sentido de ‘empatía’ implica ser concientes de la inefabilidad, por lo que lo único posible para la puesta en común de sentidos es creer en la palabra del otro, creer que lo que dice es verdad. Debe escucharse lo que el otro (nos) habla, con atención sin embargo en las posibilidad de lo no dicho, pues

“el discurso en su determinación más profunda ¿no sería una huella? [...] ¿y que al hablar no conjuro mi muerte, sino que la establezco, o más bien que anulo toda interioridad en ese exterior que es tan indiferente a mi vida, y tan neutro, que no establece diferencia alguna entre mi vida y mi muerte? [...] El discurso no es la vida: su tiempo no es el de ustedes; en él no se reconciliarán con la muerte”<sup>96</sup>.

.....  
<sup>96</sup> Cita Dussel a Michel Foucault en *Ética de la liberación*, p. 496 (traducción del autor); original en Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1976, pp. 354-5.



## Bibliografía

- APEL, Karl-Otto, *Selected Essays: towards a transcendental semiotics*, Humanities, New York, 1994, vol. I.
- , *Transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.
- APEL, Karl-Otto y Enrique Dussel, *Ética del discurso y Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid, 2004.
- APEL, Karl-Otto, et al., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992.
- ARISTÓTELES, *Retórica*, introducción, versión y notas de Arturo Ramírez Trejo, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.
- , *Metafísica*, introducción, versión y notas de Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 1994.
- , *Rethoric*, introduction, translation and notes by John Henry Fresse, Harvard University Press, Edinburgh, 1991.
- , *Órganon II (Sobre la interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos)*, introducción, versión y notas de Miguel Candel, Gredos, Madrid, 1988.
- , *Investigación sobre los animales*, introducción, versión y notas de Julio Palli, Gredos, Madrid, 1985.
- , *Acerca del alma*, introducción, versión y notas de Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 1985.
- , *Ética Nicomaquea*, introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.
- , *Metafísica*, introducción, versión y notas de Francisco Larroyo, Porrúa, México, 1969.
- , *De anima*, introduction, translation and notes by David Ross, Oxford University, Oxford, 1961.
- ARMSTRONG, Paul, *Lecturas en conflicto: validez y variedad en la interpretación*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992.
- BARTHES, Roland, *Mitologías*, Siglo XXI, México, 2006.
- BAUDRILLARD, Jean, *Crítica a la economía política del signo*, Siglo XXI, México, 1977.
- BENVENISTE, Èmile, *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI, México, 2008, tomo II.
- BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de Retórica y poética*, Porrúa, México, 1988.

BEUCHOT, Mauricio, “El pensamiento y su relación con el lenguaje”, *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, XVI, 46, abril, México, 1984, pp. 47-59.

—, *Historia de la filosofía del lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

BOLAÑO, Roberto, *Los detectives salvajes*, Anagrama, Barcelona, 1998.

*Biblia*, Alba, Madrid, 2003.

BROADBENT, Donald, *Percepción y comunicación*, Debate, Madrid, 1958.

BÜHLER, Karl, *Teoría del lenguaje*, Alianza, Madrid, 1985.

CHOMSKY, Noam, *Language and problems of knowledge*, MIT Press, Cambridge, 1988.

—, *Knowledge of language: its nature, origin and use*, Praeger, Westport, 1986.

—, *Estructuras sintácticas*, Siglo XXI, México, 1974.

—, *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Aguilar, Madrid, 1970.

CONILL, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

DEAÑO, Alfredo, *Introducción a la lógica formal*, Alianza, Madrid, 1983.

DESCARTES, René, *Meditaciones acerca de la filosofía primera: seguidas de las objeciones y respuestas*, versión de Jorge Aurelio Díaz, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2009.

DI GREGORI, María Cristina, y María Aurelia Di Bernardino comps, *Conocimiento, realidad y relativismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.

DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, versión de José Ortiz y Sainz, Folio, Barcelona, 2002, tomos I y II.

DUBOS, René, *Los sueños de la razón*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

DUSSEL, Enrique, notas de clase, 2008-9.

—, *20 tesis de política*, Siglo XXI, México, 2006.

—, *Ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2006.

—, *Filosofía de la liberación*, Primero Editores, México, 2001.

—, *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1984.

DUSSEL, Enrique, comp., *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1994.

*Encyclopédie Philosophique Universelle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971.

FODOR, Jerry, *The language of thought*, Harvard University Press, New York, 1975.

FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1976.

FREGE, Gottlob “Sobre sentido y significado”, versión de Carlos R. Luis y Carlos Pereda, *Escritos Lógico-Semánticos*, Tecnos, Madrid, 1974, pp. 31-52.

GOMBRICH, Ernst, *Gombrich esencial*, Debate, Madrid, 1997.

—, *The image & the eye*, Phaidon, London, 1982.

GÓMEZ DE SILVA, Guido, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

GONZÁLEZ RECIO, José Luis ed., *Átomos, almas y estrellas: estudios sobre la ciencia griega*, Plaza y Valdés, México, 2007.

GOUTMAN, Ana, “Sema, semántica, semiótica, semiología, cultura”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLVI, 187, enero-abril, México, 2003, pp. 35-47.

—, *Artesanías lingüísticas y Notaciones sin claves*, Siglo XXI, México, 2000.

—, *Método y métodos. Teoría de los no métodos*, edición de la autora, México, 1985.

JAEGER, Werner, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1946.

JUNTSCH, Erich, “Hacia la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad en la enseñanza e innovación”, en *Interdisciplinariedad. Problemas de la enseñanza y la investigación en las universidades*, Leo Apostel comp., Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, México, 1979, pp. 110-41.

KIRK, G. S., et. al., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 2008.

LENKERSDORF, Carlos, *Diario de un tojolabal*, Plaza y Valdés, México, 2007.

—, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2005.

—, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, Plaza y Valdés, México, 2004.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Mito y significado*, Alianza, México, 1989.

—, *Antropología estructural*, traducción de Eliseo Verón, Paidós, Barcelona, 1987.

LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, versión de Daniel E. Gillot, Sígueme, Salamanca, 1977.

LUNA, Elizabeth, et. al., *Diccionario básico de lingüística*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1976.

MILLÁN, Marco, “La intersubjetividad en la comunidad de comunicación”, ponencia presentada en el XX Encuentro Nacional de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación, México, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2008.

ONG, Walter, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

OWEN, Gilberto, *Novela como nube*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.

PLATÓN, *Cratilo*, introducción, versión y notas de Atilano Domínguez, Trotta, Madrid, 2002.

—, *Cratilo*, introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.

REALE, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1985.

RIZO, Ricardo, “Dialéctica de los estudios de la comunicación”, ponencia presentada en el XX Encuentro Nacional de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2008.

—, “La situación de la metáfora en el ámbito de la Gramática Emergentes”, ponencia presentada en las I Jornadas de Investigación en Comunicación, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

- ROSSI, Alejandro, *Lenguaje y significado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.  
*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Cornwall, 1998.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, prólogo, versión y notas de Amado Alonso, Losada, Buenos Aires, 1961.
- STAM, Robert, et. al., *Nuevos conceptos de la teoría del cine*, Paidós, Barcelona, 1999.
- WESTON, Anthony, *Las claves de la argumentación*, Ariel, Barcelona, 2005.
- XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.

## **Anexos**



## Anexo 1. El huevo o la gallina

Ahondemos sobre la relación entre pensamiento y lenguaje, problema en que se inserta la postura aristotélica: ¿el pensamiento «causa» al lenguaje o el lenguaje «causa» al pensamiento?

No hay objeción a que el pensamiento «causa» la lengua, como sistema que vehicula la abstracción, pero, ¿cómo se comunica el pensamiento con el pensamiento?. En su tesis de la *Gramática Universal*, Chomsky sostiene que los humanos estructuramos<sup>1</sup> los vehículos de la comunicación en niveles, siendo los sistemas, digamos *sensoriales*, los que ocupan gran parte del estudio de los hechos del lenguaje, sobre todo la lengua —sistema oral/auditivo—, la que según Saussure es la base de la ciencia general de los signos, por ser modelo<sup>2</sup>. El nivel más «profundo», si se quiere, es la gramática del pensamiento, es decir la forma de la comunicación del pensamiento con él mismo; por lo que existe cierto consenso: abordemos el significado lingüístico para echar luz sobre el pensamiento. Sin embargo, aquí entramos en un conflicto de conceptos: cuando hablamos del signo (o significado) *lingüístico* deberíamos referirnos al signo como producción del lenguaje (materia de filósofos, semióticos y naturalistas), no de la lengua (materia de semiólogos, semiólogos y lingüistas); en castellano no existe una noción que pudiera diferenciar 'lingüístico' *qua* 'lenguaje' de 'lingüístico' *qua* 'lengua'; pues se ha popularizado el uso indiscriminado de 'lenguaje' (como sucede con *language*, en inglés) que funciona para designar tanto la capacidad (lenguaje) como el sistema (lengua).

Los humanos somos los únicos animales y seres vivos que construyen sistemas de signos (lenguas, p. e.) que vehiculan abstracciones, entendidas éstas como pensamiento complejo (por sus relaciones internas), si es que se quiere tamizar con el «pensamiento» de un perro que deliberadamente pide lo saquen a pasear. Aquí puede entenderse —por una parte— el «lenguaje» de los animales, pero sobre todo que —en nuestro interés— en los humanos el pensamiento «causa» al sistema de signos —en la necesidad de satisfacción de comunicación interpersonal, diríamos—. Pero, ¿el pensamiento «causa»

.....  
1 Gramática *qua* estructura. Teoría modular.

2 Y sin duda el sistema para la comunicación social más refinado.

la capacidad de construir signos? Si lo analizamos en su carácter discreto, el signo como unidad —no como parte de un sistema— pareciera, en el estado de la comunicación intracognitiva (bajo las reglas de la *gramática profunda*) abandonar su huella acústica o equivalente (*i. e.*, el significante), para convertirse en mera construcción abstractiva (un signo que es significado sin significante, si se permite el atrevimiento), con lo que nos encontramos ante signos *lingüísticos qua lenguaje*. ¿Podría entonces, bajo esta tesis, el pensamiento causar al *lenguaje*? ¿existe la comunicación sin su vehículo? ¿podremos aventurarnos a decir que el sistema de signos *lingüísticos qua lenguaje* (esta clase de significados sin significante), organizados por la gramática profunda, «causa» la comunicación del pensamiento consigo mismo, a decir, su inter-acción (mejor dicho: su intra-acción)? Si la filosofía del lenguaje aborda el pensamiento desde el significado lingüístico (*qua* lengua: *proposición*), ¿no debería intentarlo también desde el significado lingüístico *qua capacidad*, ampliando su objeto de estudio a otros hechos del lenguaje, no sólo los *lingüísticos*? Parece ser ese el camino de la ontología del lenguaje, sin duda ya previsto por Aristóteles en *De anima*.

Por lo que respecta a la ciencia de los signos, tanto la semiótica de Ch. S. Peirce —de base lógico-epistémica— como la semiología —de raigambre social— iniciada por Ferdinand de Saussure, tiene un futuro promisorio en este fértil campo; y es del lingüista ginebrino que creemos es menester, no sólo para entender nuestra postura sino para elucidar en general un ulterior camino del estudio de los hechos del lenguaje (*qua* capacidad), retomar sus palabras:

Pero, ¿qué es la lengua? Para nosotros, la lengua no se confunde con el lenguaje: la lengua no es más que una determinada parte del lenguaje, aunque esencial. Es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos. Tomado en su conjunto, el lenguaje es multiforme y heteróclito; a caballo en diferentes dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico, pertenece además al dominio individual y al dominio social; no se deja clasificar en ninguna de las categorías de los hechos humanos, porque no se sabe cómo desembrollar su unidad [...] Debajo del funcionamiento de los diversos órganos existe una facultad más general, la que gobierna los signos: ésta sería la facultad lingüística por excelencia<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 51.



## Anexo 2. El principio ético-material universal, racionalidad y artefactos semióticos

Si consideramos que la vida<sup>1</sup> es fuente de la racionalidad, entonces hay racionalidad porque, antes, hay vida<sup>2</sup>. La racionalidad tiene en la materialidad del cerebro su criterio último; un cerebro animal *homo*, de la subespecie *sapiens sapiens*, única sobreviviente de la especie. La racionalidad cartesiana y la racionalidad material (a decir, el cerebro) tienen como principio la vida, y la supervivencia de la especie *homo* en la aparente evolución cognitiva, dado que no es conocida otra racionalidad que propenda más avances tecnológicos, éstos consecuencia del mantenimiento de su vida.

Son directamente proporcionales a la racionalidad humana los productos que de ella emanan, y éstos satisfacen una necesidad material específica para la permanencia de la vida y su desarrollo («el vivir»); uno de estos productos es el *pensamiento*, pues si hay vida, hay racionalidad material y su producción («pienso porque existo, pero antes, porque como; pues si no como no existo, entonces no pienso»). El pensamiento, que es quien diseña satisfactores cada vez más sofisticados para el desarrollo de la vida que lo sostiene, también será cada vez más sofisticado; el ejercicio de esta racionalidad cartesiana entonces formará parte de la vida, una vida directamente proporcional a la evolución biológica (material) del pensamiento y a la evolución de la producción según sus diseños, pues la especie *homo* ha logrado sobrevivir por las cosas que le han permitido hacerlo, diseñadas por su racionalidad. Maurice Merleau-Ponty dirá que “el funcionamiento corporal ha sido subsumido en un nivel superior de la vida [...] y el cuerpo se ha transformado en un cuerpo *humano*”<sup>3</sup>.

Podemos decir que “la vida humana es el contenido de la ética”<sup>4</sup>, que la supervivencia de la especie es ahora un problema del pensamiento, no sólo por el diseño de

<sup>1</sup> “La vida concreta de cada ser humano”, “en su nivel físico-biológico” (Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2006, p. 618).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 618-619 (Tesis 3).

<sup>3</sup> Cursivas originales; Maurice Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1976, p. 218.

<sup>4</sup> Tal como la ética *de contenido* o *material* de la filosofía de la liberación (Enrique Dussel, *op. cit.*).

satisfactores sino por una producción propia de la racionalidad cartesiana, que tiene, *a priori*, asiento en la racionalidad material del *homo*; sin embargo, para que haya ética no sólo debe existir pensamiento, sino un vehículo que haga común varios de ellos, de modo eferente, pues una ética no es solipsista, a menos que se pretenda obrar con pretensión de bondad para uno mismo.

Además del diseño y producción de objetos materiales que satisfacen las necesidades de la vida, el pensamiento diseña y produce *signos*, entes no-materiales «que están en lugar de otra cosa material (o inmaterial, en ciertos casos)»<sup>5</sup>; herramientas que satisfacen la necesidad de comunicación (eferente), materializadas no en su forma (*razón instrumental*) sino —ontológicamente<sup>6</sup>— en la satisfacción de necesidades (comer, vestir...; como *medio, razón práctica*), en tanto que el resto de los artefactos diseñados por el pensamiento hacen necesaria la participación de más de un elemento de la especie<sup>7</sup>. El pensamiento produce *artefactos*<sup>8</sup> conforme a su evolución, y si ésto es así, entonces hay artefactos cada vez más sofisticados. Los signos son artefactos; sin embargo, la *lengua* (sistemas de artefactos lingüísticos), producción más refinada del pensamiento —producidos *strictu sensu* para la comunicación<sup>9</sup>— no adquiere, como sí los artefactos materiales, la categoría de producción *evolucionada*<sup>10</sup>: sin duda la capacidad vocal-fónica y de adecuación de la mano para la escritura (en culturas gráficas) tiene un componente evolutivo, no así el signo<sup>11</sup>, constante tal como su referencia<sup>12</sup>, según su utilidad convencional, que tiene como referencia última la vida.

5 Por supuesto, podría reprochárse nos que el signo es también material (sonidos articulados, en el caso lingüístico), por lo que es menester prevenir que el universo del discurso aquí será lo que Saussure llama *huella psíquica* (Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, prólogo, versión y notas de Amado Alonso, Losada, Buenos Aires, 1961, pp. 91-92). No obstante, proponemos al lector no olvidar que los fonemas no son constitutivos de un signo (*ibid.*, p. 142 [Saussure lo ilustra con la metáfora de una moneda de 5 francos] y p. 137 [sobre la relación del sonido con el pensamiento]).

6 Y es como el principio material universal de la vida (Dussel) subsume la ontología a la ética, como filosofía primera, trascendental. *Vid* nota 86.

7 "pues ni los vegetales son sembrados y cosechados por uno mismo, ni las frazadas manufacturadas de propia mano, o la obtención de los satisfactores gratuita" (*vid* página 60); considerando la vida humana *a priori* comunitaria.

8 «Hechos de técnica», materializados por órganos del cuerpo del *homo sapiens sapiens*, diseñados por medio de la racionalidad (por mediación de); re-interpretación de Enrique Dussel a la *tejné* aristotélica (Cfr. *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1984).

9 En oposición al resto de cualquier sistema signico o signo discreto, que antes que significativo para el pensamiento, es índice natural (i. e., una señal es un índice racionalizado; un índice no implica una señal, y sí una señal un índice; *vid* nota 16).

10 Si bien ciertos signos discretos o bien «evolucionan» o bien acontecen. No ahondaremos en ello.

11 El ente del pensamiento.

12 Cfr. 'inmutabilidad' y 'mutabilidad' en Ferdinand de Saussure, *op. cit.*, Primera Parte, c. II.



**de Ricardo Rizo Cruz**

se acabó de imprimir y encuadernar  
en abril de 2010 en los talleres de  
Tesis Matozo, Campeche 156  
Col. Roma, México, D.F.

Para su composición tipográfica se emplearon  
las fuentes Napoleone Slab, Tabula y FedraEleven.  
El diseño es de Israel G. Vargas.  
La impresión de los interiores se realizó sobre  
papel couche mate de 100 gramos.