



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

**El ser y la comunicación. Consideraciones ontológicas
para comprender el fenómeno comunicativo**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

Licenciado en Comunicación

PRESENTA

César Alberto Pineda Saldaña

Asesor: Dr. Miguel Ángel Maciel González

Septiembre de 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

ÍNDICE

Agradecimientos	3
Introducción	4

Capítulo 1. Aproximación al fenómeno comunicativo desde el ser

1.1. Pertinencia y estructura de una interrogación ontológica por la comunicación	
1.1.1. La puesta de la comunicación en el ser.....	8
1.1.2. Elementos de la interrogación.....	23
1.2. Consideraciones metodológico-estratégicas	
1.2.1. Fenomenología.....	27
1.2.2. Deconstrucción.....	30
1.2.2.1. Escritura y <i>différance</i> -.....	30
1.2.2.2. Estrategia de la deconstrucción.....	38
1.2.2.3. Horizontes éticos y políticos.....	44
1.3. Estructuras ontológicas necesarias para la existencia del fenómeno comunicativo	
1.3.1. Ser en el mundo	47
1.3.2. Ipseidad del sí y ser con otros.....	61
1.3.3. Ser y temporalidad.....	79
1.4. Deconstrucción de la com-único-logía.....	90
1.4.1. Transmisión.....	93
1.4.2. Enajenación.....	96
1.4.3. Significado y estructura.....	100
1.4.4. Identidad y apropiación.....	103
1.4.5. Acción e intención.....	107
1.4.6. Dialéctica y representación.....	114

Capítulo 2. Comunicación como un pro-curar en el modo de ser-vivo

2.1. La ipseidad de lo vivo: deconstrucción de una lectura de la vida como ente “a la mano”.....	123
2.2. Oportunidad de una lectura de la vida como autopoiesis.....	133
2.3. Existema: el modo de ser-vivo como sistema y diferencia	
2.3.1. Ser y vida: la <i>différance</i> entre apertura ontológica y clausura operativa.....	141
2.3.2. <i>Existema</i> : entre Heráclito y Parménides.....	152

Capítulo 3: Bosquejo de un saber comunicológico desde el ser

3.1. Logos, episteme y comunicación.....	168
3.2. Juego subjuntivo, síntesis y prótesis comunicativa	
3.2.1. La indicación compartida y el juego.....	174
3.2.2. Síntesis de criterios y prótesis comunicativa.....	178
3.2.3. <i>Lebenswelt</i> , atestación e iterabilidad.....	186
3.3. Comunicación como fenómeno de tercer orden. Bosquejo de un modelo diferencial de comunicación	
3.3.1. De los existenciaris a las categorías.....	199
3.3.2. Estructura triple de la prótesis. La comunicación como asíntota.....	203
Conclusiones	217
Referencias	220

Agradecimientos

A todo aquél que haya posibilitado mi búsqueda, estancia y motivación en la Universidad, comenzando con mi madre, Silvia Saldaña, mi soporte espiritual, mental y material durante la licenciatura. A quien estuvo ahí sin estar presente, como promesa de porvenir, como esperanza latente, a quien aún no conocía, pero esperaba: mi esposa Alejandra Obrajero y mi hija, Sofía. A mi motivación en tiempos de incertidumbre, mi sobrina Pamela; a mi hermana Iveth.

A los profesores que me formaron y acompañaron durante la carrera, quienes me enseñaron a romper algunos paradigmas, a pensar de modo distinto: Miguel Ángel Maciel, Jaime Pérez Dávila, Jorge Pérez Gómez, Mario Revilla Basurto, Xavier Ávila Guzmán. A los amigos con quienes compartí ilusiones, proyectos, fiestas, noches y horas de trabajo, un pequeño mar de nombres: Miguel, Brenda, María, Andrés, Alejandra, Fernando, dos Marianas, tres Óscares, Ernesto, Eder, Victor, Edgar, Lalo, Raquel.

A mis sinodales, por tener la paciencia de leer este escrito de estilo tan áspero, por momentos desconsiderado con el lector: Mariana Gutiérrez Morales, Luis Antonio Velasco y Humberto Ramos Carrillo, además de los ya mencioandos Miguel Ángel Maciel y Mario Revilla.

Finalmente, a quien amablemente se acerque a leer estas líneas, haciendo caso omiso a la extensión y estilo groseros para una tesis de licenciatura, por los cuales quiero disculparme: era una juventud ambiciosa, grandilocuente, la que me acompañaba cuando comencé este largo proyecto, hace poco más de 5 años. Pero ese afán de buscar más y más fue lo que me llevó a encontrar lo que plasmo en estas páginas, algo que, creo yo, como cualquier defensor de su tesis, vale la pena de ser leído.

Introducción

Esta investigación se inscribe en un campo de prácticas y conocimiento conocido en lo general como *comunicación* –ciencias de la comunicación o comunicología son otros nombres, cada uno de los cuales implica distintos compromisos y nociones, más adelante también tendremos que inclinarnos por uno de ellos. La diversidad en la *praxis* y *tekné* de la comunicación –y, aunque minoritaria, también de su *episteme*– es un relato de la “juventud” que tiene esta práctica y conocimiento, de su amplitud, pero también del desconcierto y confusión con respecto a lo que ella misma, la comunicación, sea.

A pesar de ello, una importante cantidad de instituciones de educación, públicas y privadas, ofrecen enseñar comunicación, miles de egresados de una carrera relacionada a la comunicación se incorporan cada semestre al apretado mercado laboral, cientos de empresas y oficinas gubernamentales abren departamentos de comunicación social o algo parecido –con esto no agregamos mucho a lo ya señalado por Raúl Fuentes Navarro, Jesús Galindo o Jorge González. Curiosamente, esto sucede mientras pocos se preguntan, ya no digamos que responden, qué es eso, la comunicación. Cuando tal pregunta se plantea, u otras relacionadas, sucede con frecuencia que su utilidad y sentido son cuestionados.

A veces, en cambio, la pertinencia de tal pregunta ya no parece cuestión de *episteme* sino de *frónesis*, prudencia, pues resulta cuando menos imprudente hacer algo sin saber qué se hace, como tomar los fármacos indicados por alguien que no sabe nada, o al menos lo suficiente, sobre el cuerpo y la medicina, es decir, un médico charlatán. ¿No se corre el riesgo de ser un charlatán cuando uno se llama *experto* o *profesional* de la comunicación, sin saber acaso lo que sea precisamente la comunicación? Inquietudes semejantes a éstas acompañaban los cuestionamientos de Sócrates, hace dos milenios, cuando interrogaba a los sofistas, quienes se tenían por grandes sabios, para poner de manifiesto que en realidad no sabían nada, que debajo de su grandilocuente y pletórico discurso no había nada.

En medio de aquella democracia griega, en especial la ateniense, la palabra se había convertido en el epicentro del espacio colectivo, la organización grupal y la política. Desde luego había gente especializada en la materia, que enseñaba a dominar el arte de la palabra, la retórica y el convencimiento (*peitho*); eran los instructores oficiales de la política y cobraban grandes cantidades por su enseñanza, eran los sofistas. Actualmente la comunicación se vende de manera semejante, los políticos acuden a especialistas en imagen, comunicación social, publicidad, etcétera; se habla del poder de los medios, se da por descontado que un candidato presidencial no tiene posibilidades de ganar si no tiene una estrategia de comunicación *efectiva*; gente de

diversas clases sociales acude a los centros de enseñanza de la comunicación para aprender el *arte del convencimiento y del engaño*.

En uno de sus diálogos, Platón relata cómo, cuando un amigo de Sócrates quiere estudiar con Protágoras, eminente sofista, Sócrates pregunta a éste último qué arte o ciencia enseñan los sofistas. Tal cuestionamiento –que resulta actualmente, guardando toda proporción, tan arduo y embarazoso como preguntarle a un profesor o “profesional de comunicación” *qué hace o enseña un comunicador/comunicólogo*, o si la comunicación es una ciencia u otro tipo de actividad– suele ser respondido por los sofistas con un altivo y orgulloso rodeo (ejercitan la retórica), en el que describen los beneficios que reciben quienes contratan su conocimiento, desde ser un buen administrador de los asuntos públicos y privados hasta la habilidad de persuadir y convencer. Actualmente también hay sabios, expertos que podrían responder: ¡qué importa lo que sea la comunicación!, siempre y cuando sirva para convencer, para generar poder, riqueza.

Ante el interrogatorio de Sócrates, y después de un momento de vaguedad, Protágoras llega a una conclusión más específica, afirma enseñar la virtud política. Sócrates cuestiona entonces si acaso la política puede ser enseñada, ya que en la *polis* no puede haber un “experto en política” como sí lo puede haber en otras áreas; ello debido a que todos los ciudadanos participan del mismo espacio público, razón de ser de la política (en el espíritu de la *isonomía* helénica); en Atenas todo ciudadano estaba en igualdad de condición para hablar sobre política, y todos eran escuchados con el mismo respeto, todo ello basado en un criterio pragmático: un *experto* en algo es quien hace uso de ello en forma continua y reiterada (por ejemplo, un navegante será experto en temas navales), y ¿quién usa más el espacio público?, todo ciudadano por igual. Por lo menos una sospecha similar es de esperarse ante quienes, en la actualidad, prometen enseñar comunicación: ¿significa que antes no sabía comunicar el que la “aprende”? Mejorar su comunicación, ¿cómo es una comunicación *mejor* o *peor*, o más *efectiva*?

En un diálogo con otro sofista, Gorgias, éste afirma que enseña la retórica, el trabajo sobre la persuasión, a su juicio el mayor bien de todos, ya que toda arte y ciencia necesitan de ella. Análogamente, en las aulas de nuestros días se escuchan con frecuencia juicios similares sobre la comunicación, presentada como el baluarte de la persuasión, un bien presente en todos los demás (*todo es comunicación*), o bien, que es una ciencia que implica a todas las demás. Gorgias agrega que el objeto de su enseñanza es el discurso, ante lo cual Platón hace notar que en otras ciencias también hay discurso. Es habitual en los diálogos platónicos que la cuestión nunca sea satisfecha por completo, ésta no es la excepción, no hay respuestas definitivas. Como hace notar Cornelius Castoriadis, en el imaginario de la *polis* no hay respuestas últimas y definitivas, lo cual no excluye su continua búsqueda –con lo trágico que ello implica, pero también lo *libertario*, pues

se evita el dogma. Un imaginario semejante es el que recorrerá las líneas de la presente investigación.

Además de lo anterior, hay otras razones para echar una mirada filosófica cuando se trata de cuestiones *comunicológicas*: Al parecer todos los problemas de conocimiento actuales fueron tratados de alguna manera por la filosofía griega, desde metafísica, física, antropología o ética; de igual forma, las corrientes de pensamiento recientes parecen tener siempre una raíz en los griegos, ya sea nihilismo, escepticismo, idealismo u otros. Todos pasaron en algún nivel por la reflexión helénica; en general, esto no es ninguna sorpresa, tradicionalmente se concibe a la antigua Grecia como cuna de occidente. Con todo, en los dos milenios de civilización occidental, hay un concepto o noción que es mencionado a veces con frecuencia, pero nunca problematizado y pocas veces reflexionado: la *comunicación*, que siempre se da por sentada. Subyace de manera significativa en distintos pensadores desde Gorgias, Platón o Aristóteles, pero nunca mereció mayor cuestionamiento, como fue el caso de otros conceptos como el conocimiento, el ser, lenguaje, la naturaleza. Tal vez esto se deba a un prejuicio ontológico griego, que no puede menos que ser un prejuicio occidental, el cual Heidegger empieza a estudiar en *Sein und Zeit*: un prejuicio que consiste en considerar al ser como presencia, como esencia o fundamento. Probablemente sea por ello que hasta el siglo XX se comienza a estudiar formalmente la comunicación de manera sistemática, precisamente en el momento en que parece acrecentarse la sospecha sobre los prejuicios de la *metafísica de la presencia*; si se mira con detenimiento, el fenómeno de la comunicación parece ser una muestra cotidiana de la falta de presencia, de certeza y completud –apenas a partir de Freud se aceptó a regañadientes introducir la *falta* como concepto relevante.

En el horizonte histórico y cultural del siglo pasado, entre existencialismo, fenomenología, estructuralismo, post estructuralismo y muchos otros, se ha cuestionado aunque sea en forma indirecta el prejuicio de la unidad, la esencia, la *metafísica de la presencia*. Tal es el *Zeitgeist* en que surge el estudio formal de la comunicación –no es ninguna coincidencia que esto sea después de la Segunda Guerra Mundial, que posiblemente fue el paroxismo de la metafísica—, cuyos primeros paradigmas son aún deudores del prejuicio greco-occidental de la unidad y la presencia. Esta es una posibilidad que será explorada y desplegada en esta investigación, la cual busca, dicho de manera muy general, precisamente eso: desmontar los prejuicios de la *metafísica de la presencia* que hasta la actualidad imperan en el conocimiento y práctica de la comunicación. Tal pretende ser uno de los aportes del trabajo, mostrar los presupuestos ontológicos ocultos en los discursos teóricos sobre la comunicación junto con sus implicaciones en diversos aspectos, para proponer, a partir de las conclusiones obtenidas, una lectura de la

comunicación que esté al tanto de estos presupuestos sobre el ser. Se trata de bosquejar una revisión ontológica de la comunicación, toda vez que se ha emprendido ya su revisión epistemológica (con nombres como Manuel Martín Serrano o Jesús Galindo).

La propuesta de esta investigación es trabajar a partir de un *thauma* o *asombro* general por cada capítulo; en el primero se busca desplegar el asombro ante el hecho de lo que la comunicación *es* y cómo se relaciona con el ser en general; en el segundo, una vez exploradas las estructuras ontológicas necesarias para que exista la comunicación, se desplegará el asombro ante el hecho de que dichas estructuras parecen ser compartidas por entes o modos de ser –modos de ser-vivo– muy distintos entre sí; en el tercero se profundizará en la pregunta *¿cómo es posible una indicación compartida –por los participantes en la comunicación–?*, la cual constituye junto a *¿por qué es la comunicación y no el mero solipsismo?* un *thauma* propiamente comunicológico

Finalmente, es posible que las reflexiones emprendidas en este texto escapen al campo de la comunicación y alcancen a tener ciertas implicaciones en otras áreas de pensamiento: la política, la ciencia y hasta la ontología misma. La pregunta por la comunicación no sólo es un campo de conocimiento más, sino que de alguna manera nos pone de frente a cierto horizonte histórico *nuestro*, un momento de revisión, destrucción o exacerbación de la metafísica de occidente.

Capítulo 1. Aproximación al fenómeno comunicativo desde el ser

Teoría de la comunicación, uno de esos temas tan fascinantes que la literatura no había pescado todavía por su cuenta hasta que aparecieran los Huxley o los Borges de la nueva generación.

Julio Cortázar. Rayuela, 28.

La “comunicación” no puede provenir de un ser pleno e intocado por el otro: necesita a seres que tengan el ser – en ellos mismos– puesto en juego, al límite de la muerte, de la nada.

Georges Bataille, Sobre Nietzsche.

1.1. Pertinencia y estructura de una interrogación ontológica por la comunicación

1.1.1. La puesta de la comunicación en el ser

Un caso de comunicación: en las primeras líneas de *Pedro Páramo*, Juan Rulfo relata cómo Juan Preciado, en su camino a Comala –un pueblo que nunca ha visto, y si lo vio alguna vez en su infancia no recuerda cómo llegar a él–, repite mentalmente algunas palabras que su madre le dijo como indicaciones para encontrar el lugar buscado: «*Sube o baja según se va o se viene. Para el que va, sube; para el que viene baja*». Tal parece que Preciado va comparando el paisaje, el camino, en suma, los fenómenos que se van presentando ante su vista, con las indicaciones que le dio su madre, hasta llegar a Comala –un arriero se lo confirma. Cualquier opinión de sentido común puede afirmar sin mayor problema que aquí está en juego un proceso de comunicación entre Juan Preciado y su madre. Pero es una situación que muestra de manera peculiar los *desplazamientos* y *espaciamientos* que se dan en un caso de comunicación. Las palabras *sube o baja según se va o se viene* ¿son palabras que *están* en la mente de Juan?, ¿son palabras de su madre?, ¿de ese otro Juan, de Rulfo?, ¿o simplemente son las palabras escritas en este documento? Si son algo *distinto* ¿qué hace posible que Juan haya conseguido llegar al *mismo* lugar que esperaba su madre?, ¿qué hace posible que al estar escritas en este documento puedan referirse al texto de Rulfo? Por el contrario, si son las *mismas* palabras ¿qué hace posible esa aparente *transferencia* de las palabras de una mente a otra –como trasladar un objeto de un lugar a otro, con la salvedad de que las palabras dichas o escritas *permanecen* en la mente de la persona que las enunció–?, si lo comunicado es lo *mismo* ¿cómo sería posible un malentendido, que Juan se perdiera buscando Comala? ¿O acaso es posible que sean lo *mismo* y algo *diferente al mismo tiempo*? Parecería algo absurdo.

Antes de cualquier intento de explicar esta complicación, o incluso de desenredarla y asumir que es un galimatías, una trampa retórica para encubrir que la comunicación es en realidad algo *simple* –tan simple que todas las ciencias serias no han visto la necesidad de estudiarla directamente durante siglos, quizás milenios– lo importante es dejar constancia, en primer lugar, de una primera estupefacción o *asombro* –ese *thauma* al que se referían los griegos– que se experimenta cuando se piensa en lo que *sucede* cuando hay comunicación, y en segundo lugar, que la problemática de la comunicación concierne directamente a una interrogación por las nociones de identidad, diferencia y, en su ámbito más general, a una interrogación por el ser: ¿lo puesto en comunicación *es* lo *mismo*?, ¿qué estructura ontológica necesita tener un ser para poder comunicar? O en el caso de que, como pretenden algunos planteamientos teóricos, todo comunique, ¿la comunicación es una propiedad del ser en general y lo que *es* comunica por el hecho de ser? ¿Qué estructuras ontológicas posibilitan la comunicación?

Pero esto no agota la problemática. La comunicación también implica un complicado juego de perspectivas, lo que desde una experiencia cotidiana podría caracterizarse como *ponerse en el lugar del otro*. Al decir *sube o baja según se va o se viene*, la madre de Juan Preciado recrea en su mente un escenario, se pone en la perspectiva de quien va y viene, pero no sólo eso, al dar estas indicaciones para que su hijo llegue a Comala, se pone en el lugar de él poniéndose en el lugar de quien va o viene. Asimismo, cabe preguntarse *cuándo*, en qué momento *sucede* la comunicación: ¿se da cuándo la madre enuncia sus palabras, cuándo el hijo las escucha o cuando se realiza el acto que la comunicación buscaba promover?, y en este último caso, ¿el que no se consiga lo buscado implica que no haya comunicación? Si la comunicación termina de realizarse cuando Juan llega a Comala y se pone en la perspectiva de quien va o viene a través de la perspectiva de su madre –¿en verdad se trata de la perspectiva de su madre o siempre se ha tratado de la perspectiva de Juan y no puede más que ser la suya (lo que llevaría a la comunicación al borde de la inexistencia, a un solipsismo)?–, lo que estaría haciendo es ponerse en la perspectiva de otras personas supuestas, ausentes, que hipotéticamente suben o bajan, a través de la perspectiva de una persona muerta, pues recordemos que para ese momento su madre había muerto. Ponerse en el lugar de personas virtuales desde la perspectiva de un muerto, ¿acaso estamos llegando a los mismos fantasmas con que se encontró Juan al interior de Comala, hasta convertirse en uno de ellos? A tal grado de *espaciamento*, de apertura de una *temporalización* llega este caso de comunicación.

¿Cómo se explica este intercambio de perspectivas y esa apertura en el tiempo y el espacio? Cuando el arriero le confirmó a Juan que aquellas cosas frente a sus ojos llevaban el

nombre de Comala, Preciado pensaba con respecto a su madre: *Ahora yo vengo en su lugar. Traigo los ojos con que ella miró estas cosas, porque me dio sus ojos para ver.* ¿Qué es lo que permite asumir que aquellas cosas frente a sus ojos son lo *mismo* que vio su madre? Y si no son lo mismo, ¿qué permite que sigan llevando en su conjunto el nombre de Comala? Dicho todo lo anterior, ese fenómeno llamado comunicación comienza a diluirse entre las manos, la facilidad y transparencia con que solía ser mirado se desmorona, las grietas avanzan hasta la perplejidad de no saber dónde inicia y dónde acaba la comunicación, en suma, de no saber qué *es* la comunicación.

Estas inquietudes sobre la comunicación confluyen en un *haz* de relaciones y coinciden, dicho de manera general, con la problemática del ser: si todo lo que *es* comunica, ¿la comunicación sería una *Categoría* que habría ignorado Aristóteles?, ¿qué y cómo sería la comunicación en tanto que característica de todo lo ente y por qué sería inseparable de él? Si, en cambio, sólo algunos entes pueden comunicar –seres vivos, máquinas u hombres–, ¿qué hace diferentes a estos entes de los otros, en qué estructura ontológica se sitúan para que les sea posible comunicar? Si se va más lejos para afirmar que no existe la comunicación como tal, ¿por qué ha surgido una palabra de uso tan extendido para denominar algo que no existe? Y si no existe, ¿por qué la ilusión tan compartida de que sí lo hace? ¿O se podría pensar que la comunicación es una *Categoría*, esta vez olvidada por Kant, del entendimiento (¿o de la imaginación?), y que como tal no existe en las cosas en sí ni en los fenómenos sino que es algo atribuido a ellos por nuestras operaciones mentales (en cuyo caso estaríamos incapacitados para hablar de cualquier comunicación más allá del hombre)? En un siguiente nivel de la problemática, pero estrechamente vinculado con el anterior, están las cuestiones de la identidad, la diferencia, la atestación, la posibilidad o imposibilidad de ponerse en el lugar de otro ente: cuando alguien comunica, ¿es posible esperar que su interlocutor piense, imagine o se represente lo *mismo*?, ¿y si no es lo *mismo* no hubo comunicación?, ¿qué es lo *mismo*?, y si es imposible que se dé lo *mismo*, ¿se puede hablar de comunicación en la *diferencia*?

Podemos ver que según la manera en que se dé un posicionamiento o pronunciamiento teórico en comunicación con respecto a las interrogantes del párrafo anterior, es posible apreciar el panorama general de los principales programas de investigación en este campo de conocimiento –conocidos con nombres como funcionalismo, estructuralismo, escuela de Palo Alto, perspectiva antropológica o culturalista, etc.–, con lo cual llegamos a una primera proposición de este trabajo: *todo posicionamiento teórico en comunicación ha implicado, y no puede dejar de hacerlo, una perspectiva ontológica particular, sea o no que haya hecho un trabajo reflexivo para exponer dichos presupuestos ontológicos, y al parecer ninguna teoría ha*

procedido de tal manera; aunque por otro lado, no es su *obligación* hacerlo, ni de ninguna teoría científica, pues no les concierne estrictamente hacer un trabajo ontológico, el cual sería una labor filosófica, sino que necesitan presuponerlo. A pesar de esta aclaración, parecería hasta cierto punto *irresponsable* e irreflexivo simplemente dejar dicha labor en otros y esperar que la filosofía llegue a resolverlo, sobre todo si, como se mostrará en el desarrollo de este trabajo, tales posicionamientos ontológicos tienen importantes implicaciones políticas, epistemológicas y éticas.

El intento de buscar claves fundamentales para un desarrollo epistemológico –que en este caso apunta a un conocimiento de la comunicación– en una discusión ontológica responde a algo que ya Heidegger había puesto de relieve: “Ningún preguntar y, por consiguiente, ningún «problema» científico se comprende a sí mismo si no comprende la pregunta de todas las preguntas, es decir, si no la pregunta” (Heidegger, 2003, p. 16). Esta pregunta fundamental es la pregunta ontológica: *¿por qué es el ente y no más bien la nada?* Aquí no se trata de ensayar una respuesta ante semejante pregunta –para la cual, como el mismo Heidegger ha mostrado, es muy probable que no haya ninguna respuesta satisfactoria–, sino de *preguntarla*, asumirla, dejarla irrumpir como un acontecimiento que inaugura posibilidades de vida y de relacionarse con el ser, y entre ellas, posibilidades de conocimiento. Si es verdad la premisa de que todo posicionamiento epistemológico se basa en una lectura implícita o explícita del ser –una de las cosas que se propone mostrar este primer capítulo–, y la problemática ontológica se inaugura con la pregunta ontológica como invita a pensar Heidegger, la manera de conocer dependerá de la manera de relacionarse con dicha pregunta –ya sea que se asuma realmente o sea ignorada.

Ahora bien, la pregunta ontológica no dice sólo *¿qué es el ser?*, *¿por qué es el ser?* o algo semejante; el complemento *...y no más bien la nada?* no es un mero recurso retórico, sino que asegura un modo más radical de cuestionarse por el ser. Heidegger recuerda que no sólo el objeto de la filosofía, el ser, es griego (como cuna de occidente, un horizonte desde el cual preguntamos), sino también, y sobre todo, lo es la manera de preguntar, la cual tiene la estructura del *¿qué es eso?* Todo aquello por lo que preguntamos –en esta investigación por la comunicación– es interrogado en busca de lo que *es*. Por ello, al agregar *...y no más bien la nada*, todo el ser se pone en cuestión incluido el fondo desde el cual se pregunta tradicionalmente por él, “lo que el ser será se recortará necesariamente sobre el fondo de lo que el ser no es” (Sartre, 1966, p. 44). Desde esta manera de preguntar también se recuerda un *asombro* inaugural del preguntar por el ser, acontecimiento que caracteriza al antiguo mundo griego, “el ente en el ser: esto fue lo que causó a los griegos el mayor de los asombros” (Heidegger, 2004, p. 44).

Dicho asombro es lo que inaugura la filosofía y el pensar teórico en general, se trata de

un estado de ánimo, *pathos*, que los griegos conocían como *thauma*; un asombro que se pierde en la era técnica, donde, por poner un ejemplo, no tiene nada de asombroso el fenómeno del agua una vez que toda su complejidad y aparecer en el mundo ha sido reducido a la expresión H₂O. En el *thauma* o asombro “en cierto modo retrocedemos ante el ente, ante el hecho de que es, y de que es así y no de otro modo” (Heidegger, 2004, p. 61). Este *thauma* que provocó el ser de las cosas se extendió a otros ámbitos de la vida humana –el preguntarse por la virtud, el conocimiento o el amor–, conformando el horizonte de la filosofía griega; es a este *asombro* al que ahora se invita ante un fenómeno tan enigmático como es la comunicación.

Como se mencionó en la introducción, este capítulo se avocará al asombro inicial de a comunicación. ¿Por qué es y cómo es posible? Al parecer, sólo un autor en Teoría de la comunicación se ha preguntado radicalmente, a partir de un *thauma* semejante, “¿cómo es (a veces) posible que la comunicación sea posible?» o alternativamente: «¿cómo es posible (a veces) que la comunicación no sea posible?»” (Martín, 1991, p. 73), tal es considerada la pregunta fundacional de la Teoría de la Comunicación por Manuel Martín Serrano. El modo de preguntar de este trabajo se relaciona sin duda con la interrogación del investigador español, con la diferencia de que un modo es epistemológico, científico, el de Martín Serrano, y el otro que se propone aquí busca dar un *paso atrás*, hacia un modo de preguntar ontológico.

De esta manera, el *preguntar comunicológico* que concierne a este trabajo se apoyará en una labor y cuestionamiento que se ha hecho desde la ontología, pero no descarta el que la utilidad, el apoyo conceptual, pueda ser en ambos sentidos, es decir, que la discusión ontológica sobre la comunicación eventualmente contribuya en algo a la discusión ontológica en general; ya desde *Sein und Zeit* Heidegger intuía esta relación y necesidad: “tiene que comprenderse el fenómeno de la *comunicación* en un amplio sentido ontológico” (Heidegger, 1971, p. 181), pues ella se encuentra en la articulación del “ser uno con otro” comprensor, aspecto medular de la propuesta de Heidegger.

De acuerdo con el carácter general de la pregunta ontológica, tomada como *guía*, podría ser bosquejado un modo particular de interrogar por la comunicación, en el cual se deje irrumpir la pregunta como acontecimiento: *¿por qué es la comunicación y no más bien el mutismo (el solipsismo o el hermetismo)?* Al entender la comunicación en tanto posibilidad (“...y no más bien el mutismo”) es llevada al margen de la imposibilidad, se la pone entre el ser y el no-ser. Hay un giro del preguntar *¿qué es la comunicación?* a *¿por qué la comunicación?* El primer modo de preguntar es más tradicional en el pensamiento occidental; al preguntar *qué es* se busca de forma incuestionada un ente en el cual recaiga el fundamento de la comunicación, de forma similar a la ontología que busca un ente privilegiado que funde el resto de los entes, lo que

Heidegger pone bajo el nombre de *ontoteología*. En una analogía, se podría caracterizar a las explicaciones tradicionales de la comunicación que ponen su acento en un centro conceptual, un ente o fenómeno privilegiado –la transmisión, el sentido, la identidad, etc.–, como *ontoteocomunicación*. Muy pocas veces se ha considerado la comunicación en contraste con su imposibilidad, su contingencia radical; una de ellas se da en la obra de Martín Serrano, para quien “no era un acontecimiento evolutivo inevitable que algunos seres animados hayan desarrollado la capacidad de operar con la información en las interacciones con otros seres animados. Los usos de la información que abren el universo de los significados, podrían no haber ocurrido jamás” (Martín, 2007, p. 287), y aún menos inevitable era la posibilidad de la *indicación comunicativa*.

Por su parte, es importante considerar que el preguntar científico y teórico –del cual el *comunicológico* sería sólo un *modo*– es por sí mismo una posibilidad del ente humano, y como tal una posibilidad ontológica. Hay que preguntar “por la posibilidad ontológica de la originación de las ciencias en la constitución del ser del 'ser ahí'” (Heidegger, 1971, p. 423). Se trata de la necesidad de una fundamentación ontológica de la ciencia. Toda ciencia se funda en una hermenéutica de la facticidad del *ser ahí*, un modo de comprender el ser que se estructura desde la cotidianidad, así, a grandes rasgos se puede decir que la física es porque el *ser ahí* es físico, y se preinterpreta como tal; estudia la vida desde su condición de ser vivo; hace historiografía desde la historicidad de su ser; hace ontología porque es; comunicología porque es un ser comunicante –y en suma, no puede responder preguntas que van más allá de sus condiciones de tiempo y espacio, como expuso Kant en la *Crítica de la razón pura*. Todas las anteriores posibilidades científicas constituyen un “poder ser” en el estado de abierto del *ser ahí*. La *metafísica* sería el estudio de todo lo que está fuera de las posibilidades del *Dasein*, fuera de los límites de su vida, su historia y su muerte, y si la metafísica estudia los principios de unidad e identidad es una ciencia imposible para el *ser ahí*, porque este ente, como se mostrará adelante, no puede reducirse a unidad y mismidad, ello escapa a sus posibilidades.

Esto último sirve para establecer una caracterización negativa de la ontología invocada y en la cual se apoya esta investigación: no es la ontología en tanto que búsqueda de un fundamento para el ser, búsqueda de un ente privilegiado que dé unidad e identidad a la multiplicidad óntica. Tal empresa, y más aún la afirmación de un fundamento –un *Grund*–, centro explicativo de los entes, es lo que se entiende en general como *metafísica*, un modo de relacionarse con el ser del cual este trabajo buscará, si no deslindarse por completo –si salir de la metafísica es posible o no es una discusión que sigue abierta–, sí tomar una distancia, un espaciamiento en la medida de lo posible. Este distanciamiento es posibilitado por el modo de

preguntar *¿por qué es el ente y no más bien la nada?*

El ser es descubierto entonces como frágil, ante “cierta posibilidad de no-ser para un ser dado en circunstancias determinadas” (Sartre, 1966, p. 47). En esa fragilidad se sitúa la comunicación, que siempre bordea el no-ser para construir un ser provisional, fragilidad puesta de relieve en el caso de comunicación con que abre *Pedro Páramo*; expectativa en la comunicación ante la respuesta, acción y disposición de un *otro* –aunque luego, en el segundo capítulo, se explorará esta fragilidad y expectativa como posibilidad de otros modos de ser además del hombre. Esta puesta en escena de una *pausa* o *negación*, de una grieta que se abre entre la plenitud de ser y una nada absoluta, muestra una *diferencia* entre ser y no-ser, de la cual piensa Hegel que “no es aún una diferencia determinada, pues el ser y el no-ser constituyen el momento inmediato, esa diferencia, tal cual está en ellos, no puede nombrarse: no es sino pura opinión” (Hegel en Sartre, 1966, p. 53). Hegel descubre esa diferencia y que no puede nombrarse, pero renuncia a pensarla –una labor pendiente que Derrida enfrentará, lo cual se tratará más adelante–, esto porque busca una solución dialéctica, pone al ser y no-ser en el mismo plano, los reconcilia en una síntesis que termina en presencia plena, busca una esencia *detrás* del ser y niega la posibilidad de indagar la *diferencia ontológica*; este razonamiento dialéctico impregna diversos planteamientos teóricos en la actualidad, como la acción comunicativa de Habermas, en cuya propuesta será imposible indagar, por ejemplo, la diferencia entre acción y comunicación.

Si se tiene al ser como presencia plena, cualquier negación, desfase o reserva de ser no sería más que una apariencia o un proceso que asegura la continuidad de la presencia entre la multiplicidad de entes, lo cual se ubicaría en una tradición platónica. Sin embargo, como pudo verse al desplegar el caso de comunicación de *Pedro Páramo*, una explicación que privilegia la identidad, la presencia, no parece satisfacer todos los cuestionamientos que surgen sobre la comunicación en sus *retardos* y *desplazamientos*. Así pues, para intentar una aproximación a la comunicación con todos sus hiatos y desfases será de gran ayuda un planteamiento ontológico que no dé privilegio a la presencia, rasgo que caracteriza el proyecto filosófico de Heidegger, para quien el ser “no tiene ya ese carácter de universal escolástico que conservaba aún en Hegel” (Sartre, 1966, p. 57), emanado a su vez de Aristóteles y Platón.

Las diversas expresiones de la *metafísica de la presencia*, como la llaman Heidegger o Derrida, junto con las formas de conocimiento que la tienen como fundamento incuestionado, tienen toda una *genealogía* que se extiende desde la antigua Grecia hasta los discursos científicos y teóricos contemporáneos. La lectura genealógica aquí propuesta del conocimiento en tanto que sustentado en una perspectiva determinada del ser tiene una doble perspectiva: por

un lado, desde una mirada vinculada a Foucault, observa la serie de discontinuidades y ramificaciones de las condiciones de posibilidad de saber (Foucault, 1968, 2003), y por el otro, el tronco común del cual se han derivado, la *metafísica de la presencia* que de acuerdo con Heidegger nutre la historia del pensamiento en Occidente –dicho lo anterior, la estrategia de lectura de este trabajo consistirá en rastrear las filiaciones de las diversas construcciones teóricas de la comunicación con ese tronco común, sus ramificaciones y rupturas.

El tronco de la metafísica hunde sus raíces hasta el periodo de los llamados presocráticos, cuando surgió el *thauma* por la *physis*, un asombro ante el “simple hecho” de que las cosas *son*, ¿por qué son y qué leyes rigen su dinámica?, tales eran las preguntas que llevaron a su máximo al pensamiento de un Tales, un Anaximandro, Parménides o Heráclito. En la comprensión griega, el ser en tanto que φύσις es lo que permanece en sí mismo al desplegarse, una fuerza imperante que surge de su cobertura (para mostrarse, brotar, ser), es decir que se descubre cuando lucha por apoderarse de sí misma en tanto está en el mundo, y “sólo por medio del mundo el ente se convierte en algo que es” (Heidegger, 2003, p. 63), hay una lucha, si se quiere contra el mundo, por mantenerse en sí. El devenir del mundo es propiamente la historia, la lucha como *polemos* no sólo engendra al ente sino que sólo ella lo mantiene; cuando la lucha cesa –esa tensión por mostrarse de lente que se debate entre el ser y el no-ser– no desaparece el ente, sólo que ya no se le afirma, sólo se le encuentra, es constatable, acabado, disponible para cualquiera, el hombre lo utiliza caprichosamente como disponible. Esa tensión y *polemos* comienzan a borrarse cuando el ser se interpreta como presencia plena –se trata de responder qué es el ser o por qué es, pero se olvida ese complemento ...y *no más bien la nada* que lo devuelve a su tensión con la posibilidad de no ser–, interpretación que comenzaría con los mismos griegos y se prolonga, no sin pasar por diversas mutaciones y alteraciones, hasta los tiempos contemporáneos, cuando lo ente se muestra más disponible, dócil y acabado que nunca, sin provocar el mínimo *asombro* por el hecho de ser.

Desde este punto de vista, los planteamientos funcionalistas de la comunicación olvidan el ser y su inherente devenir, la tensión y lucha de lo ente por surgir y mostrarse en el mundo, reducen la comunicación a la presencia plena de una dicotomía *emisor-receptor* que no deja escapar nada, emisor y receptor son entes acabados que ya no se afirman en sus propios límites; cuando el ser se interpreta como lo presente y disponible a la mano del hombre, la comunicación no puede más que tener el carácter de un instrumento –y de acuerdo con esto, no es de sorprender que la comunicación no surgiera como problema ontológico y científico durante siglos. De acuerdo con Heidegger, en dicho marco de interpretación el ente se convierte en objeto de contemplación y de hacer, de artificio y cálculo –y con él la comunicación y la ciencia, entre otras manifestaciones de lo humano. La φύσις se degrada a modelo de reproducción e

imitación. La originaria emergencia, el mostrarse, aparecer, se convierte en visibilidad mostrable de las cosas que existen materialmente como disponibles. El ente permanece pero sin su ser, ha sido reducido a objeto. La técnica parece reducir la comunicación a inmediatez; sin embargo, como ya intuía Heidegger en su *Introducción a la metafísica*, cuando el tiempo ya sólo equivalga a instantaneidad y haya desaparecido como historia –rasgos que algunos adjudican a nuestra época–, se seguirá preguntando, ¿para qué?, ¿y luego qué? (Heidegger, 2003).

A pesar de la comprensión de modelos complejos para estudiar la comunicación, difícilmente se pregunta ¿por qué es la comunicación?, ¿cómo es posible su existencia? –preguntas que ocupan la obra de pocos autores, como es el caso mencionado de Martín Serrano. Al estudiarla se le ha tomado siempre como algo ya dado, pero ¿de dónde viene?, ¿cómo es posible, puesto lo ente en el mundo, que no se retraiga en un sólo ente (lo que destruiría la noción de *mundo*) y que en su diferenciación los entes no lleguen a ser totalmente aislados? La comunicación está justo ahí, evitando la distinción total y nihilizante, y al mismo tiempo, no conjunta totalmente dos entes en un sólo ser. ¿Todo contacto es comunicación?, ¿qué la hace ser comunicación? En la comunicación se indica *algo*, sin traerlo ni modificarlo, puede estar lejos e inclusive no existir en realidad, puede ser la evocación del recuerdo de una persona muerta, como se mostró con *Pedro Páramo*. Por ello, la comunicación no puede entenderse desde una ontología de la presencia, de la unidad.

Históricamente hay cuatro maneras de delimitar el ser, las cuales “surgieron en estrecha relación con la acuñación del ser que al manifestarse se volvió decisivo para la historia de Occidente” (Heidegger, 2003, p. 91): *ser y devenir*, *ser y apariencia*, *ser y pensar*, *ser y deber ser*. Las lecturas posteriores de lo ente han privilegiado alguna de las cuatro en distintas medidas y tiempos, sus bifurcaciones y mutaciones han nutrido las distintas ramas del saber, incluida la Comunicación como campo de conocimiento –en el último apartado de este capítulo se buscará una *desconstrucción*, leer en qué medida el saber de la comunicación ha participado de estas delimitaciones históricas del ser. *Ser y pensar* es una de las delimitaciones de mayor extensión genealógica; el pensar pone algo ante nosotros, lo *re-presenta*, no nos conformamos con lo meramente presentado, formamos conceptos con la mira puesta en lo general. Ya desde Parménides ser y pensar son lo mismo en el sentido de la unidad, “pensar y ser tienen su lugar en lo mismo y a partir de esto mismo se pertenecen mutuamente” (Heidegger, 2008, p. 69). Pero la unidad entre ser y pensar, tal como surge en Parménides, no es una vacía y mera homogeneidad, sino la *mutua correspondencia* de lo que tiende a oponerse; donde acontece el ser impera la percepción, en Parménides lo mismo es la percepción y aquello en virtud de lo cual se produce, es decir, el ser. La percepción pertenece a la *physis*, pues se produce con la aparición. Al pensar

y percibir el hombre encara al ser, así con Heráclito –clásico representante del devenir, el “reverso” de Parménides– el hombre no se comprende sino por el hecho de que se confronta al ente, sólo la lucha, *polemos*, muestra lo ente.

La reducción y mala interpretación –Heidegger recuerda que el lenguaje puede encubrir o mostrar al ser– de esta máxima de Parménides a una mera *mismidad* es una de las directrices del pensamiento occidental, ha permeado todo su saber. No será difícil comprender que las teorías de comunicación cuyo acento está puesto en las presencias, únicamente en lo que se percibe y muestra sin equívocos, son profundamente deudoras de tal marco de interpretación del ser. No se trata de negar el lugar de la percepción ni mucho menos la necesidad de que lo ente se muestre, y con ello de que *algo* se muestre en la comunicación, para la cual es indispensable una percepción, es decir, una apertura originaria a las diversas formas de mostrarse del ser; la comunicación se da en los entes que tienen esta capacidad de apertura al aparecer, al mostrarse del ser –y si todo comunica, como proponen algunas teorías de comunicación, todo lo ente deberá tener capacidad de percepción y expresión en su *estado de abierto*. Pero de lo que se trata es de no reducir la diversidad y complejidad del fenómeno de la comunicación a la unidad aporofóbica de una percepción que uniría de manera *automática* al percibir con el ser.

Después de los griegos, y comenzando en su época, tal *estado de abierto* y la *mutua correspondencia* de lo que tiende a oponerse, ser y pensar, se desmoronó para dar paso a la noción de *Idea* (Platón) y *Categoría* (Aristóteles), sólo queda disponible el ente como objeto del *logos* en tanto que mera enunciación. El *aparecer* se convertiría en opinión, en la medida que predomina el *parecer*, con lo que se le priva al ente de la posibilidad de volverse a la percepción apareciendo desde sí mismo; el sujeto que percibe es el centro, el ente que da existencia a los demás –los solipsismos modernos como los de Descartes o Berkeley dan cuenta de ello.

Lo problemático para el tema que ocupa este escrito es que la comunicación no es materialmente existente; se la materializa desde una enunciación del *logos* (categorías) o en indicaciones *perceptibles*, como actos o acciones: ¿lo que se percibe es lo comunicado?, ¿lo comunicado es lo *presente*? Un Ego parece no percibir las intenciones o pensamientos del Alter con quien se comunica, ¿significa esto que la comunicación sólo es lo que Ego percibe, o que hay dos comunicaciones distintas para cada perceptor? Lo cierto es que la comunicación parece no reducirse a una entidad presente, perceptible de una sola vez y desde un solo sujeto o entidad percipiente. En su reducción a lo visible, presente y manipulable la comunicación no es un caso aislado sino que se ubica en el camino que ha recorrido la metafísica.

Preguntar por la comunicación, no desde la perspectiva de un ente particular que concentre la presencia del fenómeno comunicativo –un preguntar óptico– sino desde sus condiciones de

posibilidad a partir de las posibilidades del ser en general –un preguntar ontológico– parecería una cuestión ociosa, sin mucha utilidad –quizás porque, precisamente, dicho modo de preguntar *saca* a lo ente de su presencia común y aproblemática. En *Ser y tiempo* Heidegger estaba al tanto de este prejuicio con respecto a la pregunta por el ser, la cual ha caído en el olvido y se considera que quien la plantea ha cometido un error metódico, pues desde los griegos se le considera el más universal y vacío de los conceptos. Sin embargo, el ser no se puede comprender desde ninguna *categoría* –en el sentido lógico y aristotélico–, es decir, no se puede predicar nada de él en el modo tradicional de *s es p*, ya que “el ser no puede ser objeto de determinación predicando de él un ente” (Heidegger, 1971, p. 13).

Un planteamiento científico o epistemológico no puede desvincularse de esta interrogación o inquietud ontológica, incluso el relacionarse con el ser desde la indiferencia o el olvido tiene sus consecuencias. Las diversas ciencias o saberes implican una demarcación óptica con respecto al ser, “en tanto que cada uno de estos dominios es una promoción del sector mismo de los entes, no significa semejante indagación previa y creadora de conceptos fundamentales [la ontología] otra cosa que una interpretación de la constitución fundamental del ser de estos entes” (Heidegger, 1971, p. 20), dicha indagación es anterior a las ciencias positivas –no habría ciencia moderna sin la interrogación ontológica que inició en Grecia, y si esta interrogación se tiene en la actualidad por sanjada o inútil es precisamente por una lectura particular de lo ente–, en otras palabras, la pregunta ontológica es previa al preguntar óptico de las ciencias positivas, ésta es la *preeminencia ontológica* de la pregunta que interroga por el ser.

“Pero como las ciencias positivas ni *pueden* ni deben aguardar al trabajo ontológico de la filosofía, el avance de la investigación no tendrá lugar como un progreso, sino como una 'reiteración' y una depuración de lo descubierto ópticamente por la que quepa 'ver a través' ontológicamente” (Heidegger, 1971, p. 63). Lo mismo vale para la Comunicación en tanto que ciencia o campo de conocimiento, aquí se propone mirar ontológicamente los *descubrimientos* o saberes ópticos, tanto al nivel de los objetos de estudio como de los discursos de saber producidos con relación a ellos; la ontología tiene un carácter reflexivo, y la reflexión siempre viene después de lo reflexionado. La ontología se pregunta “de qué modo la interpretación filosófica del ser y el esclarecimiento filosófico del *qué* determinan el marco y la marcha de las ciencias” (Szilasi, 1956, p. 15), en este caso, con la mira puesta en una posible ciencia de la comunicación, una *Comunicología*.

Por ejemplo, la física tiene un “dilucidado concepto de la constitución del ser del ente” (Heidegger en Szilasi, 1956, p. 43), luego, a partir de esta constitución del ser tiene posibilidades de investigar la “totalidad de lo abarcado por esta constitución y que ella sola está capacitada

para esclarecer los conceptos de su horizonte” (Szilasi, p. 44). A toda ciencia subyace en su nacimiento y desarrollo una interpretación de lo ente, aunque nunca lo haya manifestado de manera reflexiva; ésta es una oportunidad que tiene el estudio de la comunicación como (posible) ciencia emergente, cuestionar e indagar sus presupuestos ontológicos desde *recién nacida*, comparada con otras, y no varios siglos después. Los relativamente jóvenes estudios de la comunicación hasta ahora no se han cuestionado sobre la realidad del ente que estudian, cómo se relaciona con lo ente o qué interpretación previa tienen de ello. El camino estratégico de la *desconstrucción*, que será esbozado más adelante, cuestionará dichas pre-interpretaciones o lecturas –lecturas tácitas al no haber sido cuestionadas– que se tienen del ser y el ente con respecto a la comunicación.

En cada ciencia el ente se muestra de maneras distintas, aunque conservando cierta unidad en su aparición, lo que delimita un campo epistemológico. La ciencia busca conocer lo que Husserl llama *variaciones eidéticas*: “cómo el ente se presenta siempre en una de sus variedades eidéticas, pero siendo siempre el mismo en cada una de ellas” (Szilasi, p. 66), como un círculo que es distinto cada vez que se estudia y sin embargo guarda cierta entidad que no difiere sustancialmente de un mostrarse a otro en la geometría. Los estudios de comunicación no se han preguntado por lo ente de la comunicación, no se han propuesto interpretar estas *variaciones eidéticas*; se podría incluso considerar que hablar de *comunicación organizacional, educativa, política, social*, es como proponer una física de las manzanas y otra de los martillos, se trata de una clasificación arbitraria, aún sin criterios onto-epistemológicos.

Uno de los puntos clave en la historia de tal olvido de esta inquietud o *thauma* por el ser, de la pregunta ontológica y la entronización de la presencia y unidad en la metafísica, lo constituye el pensamiento de Parménides: *lo mismo es pensar (o percibir) que ser*, cuestión que también abre el problema de la identidad y la diferencia. Se trata, como se dijo antes, de una problemática que concierne directamente a la comunicación, ¿el objeto para Ego es el *mismo* que para Alter (A=A)?, si no, ¿cómo es posible la comunicación? Si el mensaje que *sale* es el mismo que *llega* al *receptor*, ¿cómo es posible el equívoco o el desacuerdo? Ego piensa en aquel libro, ¿lo que piensa es en identidad con el ente que piensa?, luego Alter le pasa el libro ante una solicitud de Ego, entonces, ¿pensaron el mismo libro, lo *mismo*? La interpretación de la identidad que está en juego con Parménides ha caído en una mismidad simplista; sin embargo, “A es A, no dice sólo que todo A es él mismo lo mismo, sino, más bien, que cada A mismo es consigo mismo lo mismo” (Heidegger, 2008, p. 63). La relación del *con* (consigo mismo) es una mediación, una síntesis. Heidegger pone de relieve que hay una mediación en el interior de la identidad, y el principio de identidad habla del ser de lo ente: ¿cómo es él mismo, consigo mismo, lo mismo?

En tanto que *mutua pertenencia* –*Zusammengehörigkeit*– entre ser y pensar, la identidad luego fue interpretada poniendo el acento en la *pertenencia*, con la *mutualidad* en cierta medida olvidada. Pero Parménides dice otra cosa: “El ser tiene su lugar –con el pensar– en lo mismo. El ser se halla determinado, a partir de una identidad, como un rasgo de ésta. Por el contrario, la identidad pensada posteriormente en la metafísica, es representada como un rasgo del ser” (Heidegger, 2008, p. 69), con este planteamiento se inaugura la metafísica y el pensamiento occidental. ¿Lo que percibimos es el ser?, percibir y ser están en “*mutua*”-*pertenencia* en la *mismidad* –el griego το αὐτο y el *idem* latino. Se podría proponer el siguiente juego en español: id(en)tidad, un idem-en-ente, y en portugués, donde se dice *em*, es más notable: *id-em-tidad*, *idem-tidad*. Sin embargo, la *mutua pertenencia* –*Zusammen/gehören* con Heidegger– también puede ser pensada como *mutua*-“*pertenencia*”, con énfasis en el segundo elemento, *gehören*, tal como hizo la metafísica, con lo cual lo *mutuo* es determinado a partir de la *pertenencia*. El pensamiento representativo, metafísico, es “*Zusammengehören*”.

En nuestra época, la del *mundo técnico*, la *era atómica*, se experimenta radicalmente la *mutua*-“*pertenencia*” de ser y hombre, pues la técnica parece marchar en el rumbo de la integración de lo ente en la *mismidad*, en lo *instantáneo*, pero “se hace oído sordo a la llamada del ser que habla en la esencia de la técnica” (Heidegger, 2008, p. 81). La técnica reduce todo a la proximidad, es la realización del *gehören*, de la *pertenencia*. En comunicación, las llamadas telecomunicaciones, uno de los hijos pródigos de la técnica de occidente, curiosamente ocultan que toda comunicación es telecomunicación, es decir, implica un espaciamento, recorrer una distancia en tiempo y espacio por más sumergido que se esté en una aparente inmediatez, que hay un *hiato* en medio de la identidad dado por la *Zusammengehören*.

Rastrear la manera en que los discursos teóricos sobre comunicación han puesto énfasis en la *pertenencia* de la identidad es una de las labores de este trabajo. Desde una lectura apresurada parecería que se trata de un trabajo que sólo mira al pasado, pero “sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado estamos al servicio de lo por pensar” (Heidegger, 2008, p. 97). El olvido del carácter *mutuo* de la identidad está estrechamente vinculado con el olvido de la *diferencia ontológica*, es decir, de la diferencia entre ser y ente. Al centrar toda su explicación en un ente particular, la metafísica ha olvidado que el ser no se puede reducir a una entidad, “sólo pensamos el ser conforme a su asunto, cuando lo pensamos en la diferencia con lo ente, y a este último, en la diferencia con el ser” (Heidegger, 2008, p. 135). Uno de los gestos de este trabajo consiste en rememorar la *diferencia ontológica* en sus consecuencias para entender el fenómeno de la comunicación.

Dicha *rememoración de la diferencia* no es sólo una idea de Heidegger o una labor

estrictamente filosófica; tiene expresiones en ámbitos muy distintos. Uno de los casos más notables se da en la sociología y teoría de sistemas, con Niklas Luhmann, quien propone trascender el enfoque de la metafísica, la cual equipara a la ontología clásica que devino en teoría del conocimiento, del sujeto; plantea la pregunta “¿cómo los sistemas autorreferenciales plenos de sentido pueden enlazar y observar a otros sistemas autorreferenciales plenos de sentido?” (Luhmann, 1998, p. 112), una pregunta que se enlaza directamente con las inquietudes esbozadas hasta aquí. Si nos conformamos con las explicaciones de entidades plenas, idénticas a sí mismas, sin aperturas, fenómenos como la comunicación son simplemente inexplicables o inexistentes, una mera ilusión. Pero cierta intuición de la vida cotidiana –en esto radica el carácter fenomenológico que puede tener esta investigación– nos dice que la comunicación existe, y que participamos de ella continuamente.

La pregunta que plantea Luhmann comparte la inquietud que Alfred Schütz había expresado desde la sociología fenomenológica: “constituye un «escándalo de la filosofía» el que no se haya encontrado todavía una solución satisfactoria para el problema de nuestro conocimiento de otras mentes y, en conexión con él, de la intersubjetividad de nuestra experiencia del mundo natural y del mundo sociocultural” (Schütz, 1974, p. 78). ¿Cómo una entidad que se considera plena de sentido puede *salir* de sí misma y relacionarse con otras? Desde los marcos tradicionales de la filosofía y la ciencia, estas preguntas no podrían responderse, o bien, habría que rechazarlas como absurdas. Así pues, se requiere un marco ontológico distinto, que no parta de la unidad incuestionada, plenitud y totalidad sin fracturas del ser.

Pero las razones para dicho desplazamiento con respecto a una ontología de la totalidad no son sólo epistemológicas, sino también éticas y políticas. Como ha señalado Levinas, “la faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental” (Levinas, 2002, p. 48). La tentación de proponer un fundamento, un concepto último que reúna en sí la multiplicidad de lo ente, recae en esta violencia de la totalidad. Ahora bien, cuando Heidegger habla de la diferencia de entre ente y ser, de la necesidad de no confundirlos, parecería que habla del ser como fundamento de lo ente –tal parece ser la interpretación que hace Levinas de él, y por ello ubica a Heidegger en la tradición de la totalidad–, pero en más de un momento Heidegger se desmarca de la posibilidad de proponer un fundamento, *Grund* en alemán; por ejemplo, en *Introducción a la metafísica* habla más bien de un *Ab-Grund* –interesante juego de palabras, ya que *Abgrund* significa *abismo*, *precipicio*, con lo cual invita a pensar el ser como lo in-fundado, des-fundado. En la metafísica, o más precisamente, en la onto-teología, “el ser de lo ente sólo se representa a fondo, en el sentido del fundamento, como causa

sui. Con ello, ha quedado nombrado el concepto metafísico de Dios” (Heidegger, 2008, p. 131). Es precisamente de esta ontología de la que busca tomar distancia Heidegger.

Levinas entiende por ontología “una reducción de lo Otro a lo Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser” (Levinas, p. 67), movimiento similar al de la dialéctica. Pero en todo caso esta crítica se dirige a la metafísica tradicional –Levinas *totaliza* la ontología y considera que *toda* ontología es la misma reducción–, en la que Levinas cree incluir a Heidegger, sin embargo, el mismo Heidegger habla de la imposibilidad de reducir la multiplicidad de lo ente a *un* ente privilegiado. Independientemente de la interpretación que hace Levinas de Heidegger, es de esa ontología/metafísica que reduce lo Otro a términos de lo Mismo denunciada por Levinas, la diferencia puesta en términos de la identidad, de lo que esta investigación busca desmarcarse, y con ello comparte una importante premisa de Levinas: “la multiplicidad en el ser que se niega a la totalización [...] se sitúa en un «espacio» esencialmente asimétrico” (Levinas, p. 229).

“¿Cómo podrían esos seres separados mantener una relación, aunque sea de violencia? [...] La relación entre seres separados sería, en efecto, absurda si estos términos se plantearan como sustancia” (Levinas, p. 236) –observemos la inquietud compartida con Luhmann y Schütz. Para que sea posible esta relación es necesario que los términos sean parcialmente libres o indeterminados entre sí y parcialmente en relación. Una ontología *sustancialista* o de la *totalidad* es insuficiente para comprender la relación comunicativa, más aún, para tales ontologías/metafísicas la comunicación ni siquiera puede aparecer como problema. Y, como se mostrará más adelante, las teorías de la comunicación se han basado hasta ahora en esas ontologías sustancialistas, por lo que son insuficientes ontológica, epistemológica, ética y políticamente. En cambio, “una ontología sigue siendo posible en nuestros días [...] gracias a un potencial de sentido no utilizado, incluso reprimido, por el proceso mismo de sistematización y de escolarización al que debemos los grandes cuerpos doctrinales” (Ricoeur, 2006, p. 330). Una Comunicología que no sea deudora de la metafísica de la presencia, de las ontologías de la totalidad: a ello se propone contribuir este trabajo.

En toda comunicación hay signos, el objeto referido *no se toca*, en cambio, *se pone algo en su lugar*; tradicionalmente, signo “siempre ha querido decir representación de una presencia y se ha constituido en un sistema (pensamiento o lengua) regulado a partir y a la vista de la presencia” (Derrida, 2008, p. 45). Esta lectura tradicional del signo –incluido el signo comunicativo– se vincula con el ser, al cual se ha caracterizado como ausencia o presencia. En la comunicación un objeto de referencia se muestra *para* dos actores, Ego y Alter, al *mismo tiempo* –el $\alpha\mu\alpha$ en términos de Aristóteles–, ¿cómo es posible esta simultaneidad?, tal es el *thauma*

ontológico inicial de este capítulo. Está en juego la aporía del $\alpha\mu\alpha$ –lo que escapa a la lógica tradicional, que algo sea en dos lugares *al mismo tiempo*– con la que se encontró Aristóteles; en la comunicación *algo* se temporaliza al *mismo tiempo* en dos lugares (¿o es algo distinto en dos lugares al mismo tiempo?), por lo que su comprensión necesariamente lleva al pensamiento a los márgenes de la ontología tradicional, desde la cual la comunicación no podía surgir como problema.

Con respecto a Aristóteles y la continuidad –puesta en duda– entre ser, pensar y hablar, de la cual han brotado interpretaciones como la de la *transmisión*, señala Derrida: “hay lexis y en ella metáfora en la medida en que el pensamiento no se hace manifiesto por ella, en la medida en que el sentido de lo que se dice o piensa no es fenómeno de sí mismo” (Derrida, 2008, p. 272). Esta es una característica de la comunicación en tanto que lo dicho o pensado, el referente no es fenómeno de sí mismo, lo cual implica de inicio una *ipseidad* –en contraste con la *mismidad* de lo *idem*. Ahora bien, si el trasfondo de la palabra *ser* se mueve sobre una heterogeneidad, si el sentido de una indicación no es fenómeno de sí mismo –pues siempre se indica, se señala algo *otro*–, “¿es seguro que corresponda a la palabra comunicación un concepto único, rigurosamente dominable y transmitible: comunicable?” (Derrida, 2008, p. 349). Si, como se ha visto, se tambalea una comprensión del ser basada en la quietud de una mismidad, ¿cómo es posible seguir pensando la comunicación en esos términos de transferencia, identidad y presencia?

1.1.2. Elementos de la interrogación

Una vez que la problemática de la comunicación ha sido vinculada con el ser, la inquietud y pregunta ontológica, lo siguiente es bosquejar un modo de preguntar por la comunicación que permita salir de la perspectiva tradicional que la vincula con la presencia y despliegue la complejidad que encierra el fenómeno comunicativo –como había mostrado Heidegger, la forma de preguntar prefigura de antemano el recorrido de tal cuestión y las posibles maneras de responder, se podría decir que preguntar es *pre-juntar*, un *pre-logos*. Para esto, se seguirán las pistas de la pregunta ontológica planteada y desplegada por Heidegger. Igual o más importante que formular y enunciar la pregunta es comprenderla en sus elementos, desplegarla para asumir las implicaciones de la pregunta, aquello por lo que está interrogando.

Todo preguntar necesita cierto nivel de comprensión previa, ninguna pregunta surge de un desconocimiento absoluto; cuando se pregunta qué es un libro, qué es un círculo, qué es esto a aquello, se parte de una noción mínima del objeto por el cual se pregunta: se ha leído o visto un libro antes, o se sabe que tal o cual objeto es susceptible de nombrarse de esa manera sin ningún

problema, y aunque no se sepa definir qué es un círculo, en la mente se forma una imagen que sin mayor dificultad podrá hacer recordar a un círculo. Sin estas comprensiones y presuposiciones previas de sentido común, no sólo no podríamos preguntar, sino tampoco interactuar socialmente, pues en cada interlocución tendríamos que hacer de nuevo una investigación exhaustiva, quizás inagotable, para saber a qué se refiere una palabra.

Este tipo de comprensión que siempre suponemos en la vida cotidiana es posible desde un tipo de conexión, estamos enlazados a los entes en una conexión total, a la cual denominamos *mundo*; por esta razón toda actividad es *mundana*, incluida la ciencia. Literatura, arte, cultura, entre otras, cooperan también en la construcción de una inteligencia mutua, un mundo compartido de vida (*Lebenswelt*), que es principio de comunicabilidad e inteligibilidad. Así pues, la pregunta deberá tener en cuenta esta comprensión previa, la cual alberga de alguna manera un sentido previamente dado de aquello por lo cual se pregunta, en este caso la comunicación.

Que la comunicación en su sentido habitual, ya sea como ciencia o como práctica, busca cierta *verdad* –que sea posible o no es otra cuestión– es una cuestión fenoménica que *nos habla* de algo, que la comunicación busca abstraerse del no-ser: cuando un Ego le pide a Alter que le pase un libro, Ego espera que Alter *verdaderamente* piense el *mismo* libro al que él se refería, y si Alter decide responder a la solicitud de Ego esperará estarse refiriendo al *mismo* libro que Ego; se espera una coincidencia de sentidos, que ambos sepan a lo que *en verdad* se está refiriendo el otro. Esta es una comprensión *preontológica*, es decir, de sentido común, que aún no es sometida a un proceso mayor de reflexión. Se trata de una pre-comprensión que pocos pondrían en duda. Y al preguntar por la comunicación, en cierta medida, una ciencia de la comunicación también busca abstraerse de un no-ser, pues después de todo aspira a una formulación afirmativa de lo que *es* la comunicación.

Pero la interrogación también implica una especie de *paréntesis*, al poner en suspenso dicha comprensión previa, pues algo que normalmente había sido dado sin problemas es ahora puesto en cuestión, algo de su ser no es revelado y por eso se pregunta. Para Sartre, la primera actitud que revela la relación con-el-mundo es la interrogación; en su vínculo de interrogación con-el-mundo el sí mismo se relaciona con lo que no-es-sí, por lo que el interrogador “se pone en estado de no-determinación” (Sartre, 1966, p. 43). En efecto, el *thauma*, la ontología y la interrogación brotan ahí donde algo de lo cotidiano, que antes se mostraba aparentemente transparente, aparece ahora como problemático –tal es, justamente, algo que pasó con el ser en el inicio del filosofar en Grecia.

Ahora bien, reiterar la pregunta que interroga por el ser –la cual inaugura la posibilidad de todo preguntar ulterior, incluido el de la comunicación– significa “desarrollar de una buena vez y

de manera suficiente la *pregunta* misma” (Heidegger, 1971, p. 14), la importancia de la interrogación; lo primero que hace Heidegger con respecto a esto es desentrañar los prejuicios que censuran la reiteración de la pregunta ontológica. De manera análoga a dicho esfuerzo realizado en el primer párrafo de *Ser y Tiempo*, aquí se habrán de señalar los prejuicios existentes contra el planteamiento de una pregunta que interroga por la la comunicación y su ser. Tales prejuicios se sintetizan en lo siguiente: en tanto que son muchos los factores que intervienen en el fenómeno de la comunicación (biológicos, físicos, culturales en el caso del hombre, entre varios otros) es ocioso plantearla como una sola pregunta, por lo que es igualmente ocioso buscarle identidad como ciencia, (de esta manera la pregunta se evade por su dificultad); por otro lado, al realizarse la comunicación de manera cotidiana es comprensible de suyo, pues todos comunican, y por lo tanto es fútil problematizar sobre algo tan cotidiano y que se da sin necesidad que reflexionamos sobre ello, como caminar o respirar.

De acuerdo con Heidegger, la estructura formal de la pregunta que interroga por el ser –a partir de la cual aquí se desplegará la pregunta por la comunicación– tiene tres elementos en general: a) aquello de que se pregunta, b) aquello a que se pregunta y c) aquello que se pregunta.

a) Aquello de que se pregunta es a partir de lo cual se busca; en el caso de la pregunta ontológica se trata del ser, y como se dijo, “nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser” (Heidegger, 1971, p. 15), en efecto, para poder preguntar e iniciar la búsqueda del sentido de la palabra *ser* se necesita una comprensión previa, mínima, la cual es de *término medio*, vaga, un *factum*, pero sin ella no sería posible siquiera plantear la pregunta. Así que este primer elemento de la pregunta se refiere a la comprensión previa de lo preguntado.

b) Aquello a que se pregunta; al preguntar por el ser, puesto que éste no se muestra de manera directa inmediata y directa –pues de hacerlo no surgiría ni siquiera la inquietud por formular la pregunta–, se necesita algo a lo cual preguntar por el ser, esto es, los entes mismos, los fenómenos en su aparecer –este preguntar a los fenómenos por el ser constituye el plan de la fenomenología, la cual será tratada en el apartado siguiente. La complicación viene al preguntar, de la multitud de entes que existen en el mundo, ¿a cuál o cuáles de ellos habría que interrogar por el ser? Para el proyecto de *Ser y tiempo* este ente que podría responder por el ser es el *Dasein* –el *ser-ahí*–, el ente que interroga, pues es quien tiene ya cierta comprensión del ser, de la cual parte aquello de que se pregunta.

c) Aquello que se pregunta; lo preguntado formalmente tiene un carácter teórico, “un repertorio particular de conceptos, que se destaquen esencialmente de los conceptos en los cuales

alcanzan los entes su determinación” (Heidegger, 1971, p. 16), es decir, un conocimiento teórico que no se reduzca a las determinaciones categoriales-conceptuales en que se pudiera situar un ente particular, sea el que sea –ni a las meras comprensiones de sentido común, que sólo pueden fungir como punto de partida–, por esto es imprescindible tener en cuenta la diferencia entre ser y ente.

A partir de las consideraciones anteriores, en el caso de una *pregunta comunicológica* aquello a partir de lo cual se pregunta (a) es el sentido de término medio que se tiene sobre la comunicación, el que se tiene al decir y escuchar la pregunta, tomado del hecho de que quien interroga es un ser comunicante; de esta manera, aquello o a quien se pregunta (b) por la comunicación es al fenómeno donde aparece y se muestra la comunicación –las acciones o acontecimientos concretos donde nos dice el sentido común que la comunicación se ha efectuado–, ahora bien, el ente que puede responder a la pregunta es el hombre mismo, por ello, al hombre en tanto que ser comunicante se pregunta –lo cual no significa que este sea un tratado sobre la comunicación humana, como se verá en el segundo capítulo, pero es ésta, como lo que nos concierne en nuestra propia existencia, la que abre y despliega la pregunta–; finalmente, aquello que se pregunta, lo que se busca, es una comprensión o formulación teórica sobre la comunicación.

Heidegger prevé la posible objeción de que al interrogar a partir de algo previamente comprendido se podría incurrir en un círculo *in probando*, sin embargo, cuando interrogamos desde nuestra comprensión *de término medio* no hay un “*circulus in probando*, porque en el responderla no se trata de una fundamentación, sino de poner en libertad un fondo que muestra este fondo” (Heidegger, 1971, p. 17). Por otro lado, aquello de que se pregunta y lo que se pregunta no son lo mismo, la comprensión previa, de término medio, no es el ser en general ni un discurso teórico sobre el mismo, se toma como una huella, una pista de la cual parte la fenomenología. De acuerdo con esto, aquí no se busca un *fundamento* para la comunicación, sino un modo de interrogar tal que permita mostrar su fondo –aunque se trate de un *Ab-Grund*–, ni se considera que la comprensión de *termino medio* de la comunicación equivalga en sí misma al ser de la comunicación o aquello que la haga posible. *¿Por qué es la comunicación y no más bien el mutismo (autismo o aislamiento) absoluto?* deberá ser una pregunta que más allá de buscar fundamentar la comunicación permita ver a través de ella y desplegar su problemática.

Por ahora queda pendiente la cuestión –a desarrollarse en el siguiente capítulo, una vez caracterizadas en general las condiciones ontológicas para que sea posible la comunicación– sobre la comunicación más allá del hombre: *¿todo lo ente comunica?*, *¿la comunicación es una*

categoría propia del entendimiento humano pero que no se puede adjudicar a entes fuera de él?, o bien, si comparte esta posibilidad con otras formas de ser –seres vivos o máquinas–, ¿qué estructuras ontológicas que posibilitan la comunicación son compartidas por ellos?

Lo único que se puede adelantar es que quizás conceptos como el de *autopoiesis* y los trabajos de autores como Humberto Maturana, Francisco Varela, Niklas Luhmann, Edgar Morin y Manuel Martín Serrano, puedan mostrar que los seres vivos en general comparten una estructura ontológica en distintas medidas, de la cual deriva la posibilidad de comunicar, la cual no sería sólo potestad del hombre; lo único que haría diferente a este último es que puede situarse en un *segundo nivel*, en una reflexión sobre lo dado. En efecto, sólo él puede hacer ontología, pero que sólo podamos interrogar el sentido del ser por la vía del *Dasein*, es decir, desde su propio ser, no significa que sólo el *Dasein sea* o que tenga alguna potestad particular sobre el ser –comprenderlo de esa manera implicaría recaer en una *ontoteología*, otorgar a un sólo ente el privilegio sobre los demás, en este caso sería un *humanismo* contrapuesto al camino trazado por Heidegger–; el *Dasein* sólo tiene alguna potestad –y es responsable de ella en la medida que la plantea y aspira a *responderla*– sobre la pregunta que interroga por el ser, una pregunta que además de todo rebasa pronto sus posibilidades, no sobre el ser mismo.

1.2. Consideraciones metodológico-estratégicas

1.2.1. Fenomenología

El siguiente paso es establecer el camino metodológico-estratégico para relacionarse con la pregunta por la comunicación, es decir, cómo tratar con aquello de que se pregunta –la comunicación como experiencia comprendida en término medio, cotidiano–, a lo que se pregunta –el ser capaz de comunicar y en posibilidades de responder la pregunta– y lo que se busca –un discurso teórico sobre la comunicación. Al partir de una comprensión cotidiana y un fenómeno dado esta investigación comparte el gesto de la fenomenología –para tratar lo que sería propiamente el discurso teórico de la comunicación se recurrirá a la *destrucción*, explicada en el siguiente apartado. De manera que habrá que hacer una caracterización metodológica de la fenomenología que guiará este trabajo, bajo la observación de que “una reflexión metódica auténtica –que hay que distinguir perfectamente de vacuas discusiones sobre la técnica– da al par por tanto nociones sobre la forma de ser del ente temático” (Heidegger, 1971, p. 329).

Delimitada negativamente, la fenomenología no es un positivismo; aunque busca dirigirse a los fenómenos, a las cosas mismas, no las mira como un *hecho* frío, no parte de la premisa de

que se muestren por sí mismas de manera simple sin que sea una mínima intervención constructiva del objeto por parte de quien mira, “la impresión sensible inmediata nada nos dice acerca de qué sea lo que nos impresiona, sino que la orientación de nuestro 'ser los unos con los otros' sobrepasa, trasciende siempre lo inmediatamente dado y [...] al retrotraerse de ese sobrepaso es cuando comprende el ente, por lo demás indefinido como este 'qué' determinado” (Szilasi, p. 22). Es a partir de ese “ser los unos con los otros”, un mundo compartido construido cultural y lingüísticamente, que un objeto tiene la posibilidad de aparecer y mostrarse como tal o cual objeto; por ejemplo, un bebé no podría percibir objetos como tales, mucho menos manipularlos, sino hasta que participa de ese horizonte compartido de sentido. Esta es una primera consideración fenomenológica: si algo se muestra es por las condiciones de posibilidad de un *mundo*.

Tampoco se trata en la fenomenología de una trascendentalidad ingenua, lo que difícilmente será sostenido por alguien después de la *crítica* de Kant, es decir, aunque el fenómeno aparece por el ser y es posibilitado por él, no lo muestra de manera que sólo baste poner los ojos sobre el fenómeno para dar con el ser. Un objeto dado no enmascara ni devela necesariamente al ser, y bien puede hacer cualquiera de las dos cosas según la forma de abordarlo. Hay una relación problemática, pero relación al fin, entre el ser y su mostrarse – teniendo en cuenta que lo que nos interesa aquí es el mostrarse de un fenómeno comunicativo con respecto a lo que nos pueda revelar sobre su relación con el ser–, “la forma de tratar esta cuestión es la fenomenología. Con esto no se adscribe este tratado ni a una 'posición', ni a una 'dirección', porque la fenomenología no es ninguna de las dos cosas, ni puede llegar a serlo nunca, mientras se comprenda a sí misma” (Heidegger, 1971, p. 38), no se trata del *qué* de la cuestión, sino el *cómo*.

La fenomenología tiene dos componentes: fenómeno y logos, de los cuales habrá que hacer una mínima caracterización operativa. En primer lugar, tenemos algo que nos es dado, un *fenómeno*, “φαινόμενον quiere por ende decir: lo que se muestra, lo patente” (Heidegger, 1971, p. 39), pero mostrarse no es sinónimo de aparecer (parecer ser, a-parecer), aunque el primero posibilita lo segundo –dicho esto, habría que comenzar a sospechar si en comunicación no se habrá confundido el mostrarse del fenómeno comunicativo con algún posible aparecer particular, cuestión que será abordada en los últimos apartados de este capítulo–, “aquello en que 'aparece' algo, quiere decir aquello en que se anuncia, es decir, no se muestra, algo” (Heidegger, 1971, p. 40), el ser aparece en lo ente, se anuncia en él, pero no se muestra. Esto sirve para la presente investigación en la medida que *la* comunicación tampoco se muestra a sí misma de manera directa, sólo deja fenómenos, huellas, aparece en los entes de manera que decimos *tal es un caso*

de comunicación.

Al decir que no se muestra el ser, no se trata de decir que todo se reduzca a meras apariencias o ilusiones vacías –el fenómeno de la pobreza *realmente* puede llegar a matar, lo mismo que un automóvil a gran velocidad–, “los fenómenos no son nunca, según esto, apariencias, pero en cambio toda apariencia necesita de fenómenos” (Heidegger, 1971, p. 40), el fenómeno se muestra en sí mismo. Por su parte, el segundo componente de la fenomenología, el *logos*, se ha entendido como *habla*, pero hay que entender qué se quiere decir con *habla*: “hacer patente aquello de que 'se habla' en el habla” (Heidegger, 1971, p. 43), es decir que el *habla* permite ver aquello de que se habla. Al permitir ver algo mostrándolo, el *logos* tiene la forma estructural de la σύνθεσις, síntesis, no como unión o enlace de representaciones, sino como “permitir ver algo en su estar *junto con* algo” (Heidegger, 1971, p. 43), el discurso que, puesto *junto* al fenómeno –no *es* el fenómeno– deja ver a éste como lo que se muestra.

Pero “lo que al mostrar recurre siempre a otra cosa y así permite ver siempre algo *como* algo, carga debido a esta estructura sintética con la posibilidad de encubrir” (Heidegger, 1971, p. 44), el *logos* no equivale a la *verdad* como se concibe en la tradición actual, es un habla *apofántica*, afirma o niega, muestra o encubre algo –por su parte, buscar una relación *directa*, no mediada, con el fenómeno o el ser, concierne más al misticismo o a una meditación cuyo ámbito no concierne a este trabajo, ni en general al ámbito teórico, aquí se trata de la puesta en discurso con el fin de su discusión y diálogo. No habrá que pensar que tal *dejar ver* del *logos* es un habla o discurso que se transparenta, como si se borrara a sí mismo para dejar ver el objeto sin mediación del lenguaje, al contrario, al dejar ver, muestra que no podríamos ver el fenómeno sin ese horizonte de lenguaje previamente dado, el lenguaje es ya una marca, pero una marca que permite ver y distinguir.

Como ya se adelantó, ese fenómeno al que se dirige el *logos* no debe ser confundido con un *hecho*; en esto también coincide Peirce, cuya perspectiva fenomenológica permitirá redondear una comprensión teórica de la comunicación en el tercer capítulo, “it is not pretended that what is here termed fact is the whole phenomenon, but only an element of the phenomenon” (Peirce, 2000, p. 91)¹. El solo hecho, el ocurrir *crudo* de la cosa por sí sola, ni siquiera podría mostrarse o aparecer ante nosotros sin un marco previo de lenguaje y sentido construido colectivamente, esa posibilidad de mostrarse en su generalidad concierne al fenómeno, más allá del simple hecho cuyo estudio corresponderá a las ciencias positivas en su sentido tradicional. Vemos que esta problemática, así como la de la producción discursiva que habrá de construirse a partir de los

¹ “No se pretende que lo mentado aquí como *hecho* sea el fenómeno en su totalidad, sino sólo un elemento del mismo” [Traducción propia].

fenómenos –la(s) teoría(s) de la comunicación en este caso, tercer elemento de la interrogación–, lleva directamente a la cuestión del lenguaje, ¿cómo abordarlo, como relacionarse con él?, ¿es un fenómeno más entre los otros?, si se responde que sí, cabe en la fenomenología, pero de nuevo se hará un *logos* sobre el *logos*, lo cual no parecería llevar muy lejos o haría recorrer una gran distancia pero en círculos; si se responde que no, volvemos a la pregunta sobre cómo abordarlo – si se responde otra cosa como sí y no al mismo tiempo, de cualquier forma habrá que buscar una alternativa más *intrépida*. A partir de la *desconstrucción* se intentará una aproximación a estas cuestiones, bajo la premisa de que dicho procedimiento estratégico participa de ese cuestionamiento de las ontologías sustancialistas, de la totalidad y el fundamento.

1.2.2. Desconstrucción

1.2.2.1. Escritura y *différance*

Ya desde *Ser y tiempo* aparecía con fuerza la inquietud sobre el lenguaje y la intuición de que su naturaleza requería nuevas formas de estudiarlo: “Alguna vez habrá de resolverse la investigación filosófica a preguntar qué forma de ser corresponde al lenguaje en general [y con él, a la comunicación], ¿es un útil 'a la mano' dentro del mundo, o tiene la forma del 'ser ahí', o ninguna de las dos cosas?” (Heidegger, 1971, p. 185). Del que no se haya hecho esta interrogación resulta que se ha asumido de manera irreflexiva, por un lado, que la comunicación y el lenguaje son un ente “a la mano” –lectura en la que podrían incurrir el marxismo, funcionalismo, estructuralismo–, y por el otro, que tiene una estructura idéntica o similar al *ser-ahí* –como podría ser el caso del paradigma autodenominado *culturoológico*.

Al cuestionar por la naturaleza del lenguaje y el discurso teórico –en este caso específico el que se ha construido sobre la comunicación–, necesariamente nos situamos en un terreno histórico, de acuerdo con lo dicho hasta ahora; el ser encuentra su sentido en la temporalidad, la historicidad como forma temporal del *ser-ahí* es un horizonte de interpretación de su ser, puede descubrirse o permanecer oculta, “el preguntar por el ser [...] se caracteriza él mismo por la historicidad” (Heidegger, 1971, p. 31). La historicidad que tiene el marco de comprensión del ser, donde se encuentra el lenguaje, será el primer rasgo a observar en este apartado. Sobre la historicidad del discurso teórico de la comunicación un importante paso lo constituye el trabajo *Comunicación, ciencia e historia* del Grupo hacia una Comunicología posible (GUCOM) coordinado por Jesús Galindo (2008), el cual encierra cierta mirada genealógica sobre las principales fuentes del saber comunicativo; aunque esta es una referencia y antecedente significativo, sus diferencias con respecto a este trabajo serán señaladas más adelante.

Históricamente, el horizonte interpretativo que ha sustentado la producción discursiva en la filosofía y los distintos saberes científicos es el de la *presencia*. En la ontología antigua, cuya influencia llega hasta los grandes modernos, el ente, en cuanto a su ser, se interpreta “como 'presencia', es decir, se le comprende por respecto a un determinado modo del tiempo, el 'presente'” (Heidegger, 1971, p. 36). Aristóteles hereda de Parménides el hilo conductor para interpretar el ser: el *voiev*, *noiein*, que conforma el ser “ante los ojos”, ya que “tiene la estructura temporaria del puro 'hacer presente' algo” (Heidegger, 1971, p. 36). Esta lectura ontológica es el trasfondo genealógico de los discursos teóricos de la modernidad –en comunicación, un ejemplo es el funcionalismo, para el cual lo transmitido es presencia, identidad consigo mismo.

Es importante no perder de vista que “toda ciencia, en cuanto es una forma de ser del 'ser ahí', depende fácticamente, y en todos los casos, de la 'idea del mundo' reinante” (Heidegger, 1971, p. 423), es decir, una lectura de lo ente en general. Es a esa “idea del mundo” –caracterizada en su sentido más general como *presencia*–, en tanto que hace posible cualquier producción discursiva, a lo que apunta este apartado. Sin embargo, aquí no se intenta postular que una mirada histórica escape por sí misma al marco de la *metafísica de la presencia*, al contrario, muchos de los grandes programas de comprensión histórica están fundados en las premisas de unidad e identidad consigo misma de la presencia; así, por ejemplo, caso de uno de los máximos exponentes del pensamiento histórico, “para Hegel, el asunto del pensar es el pensamiento como concepto absoluto. Para nosotros, el asunto del pensar –usando un nombre provisional–, es la diferencia *en cuanto* diferencia” (Heidegger, 2008, p. 109). Entre ambos programas hay un gesto notablemente distinto, a diferencia de Hegel, que busca la fuerza en lo ya pensado, Heidegger busca “un impensado del que lo pensado recibe su espacio esencial” (Heidegger, 2008, p. 111). De esta manera, lo que aquí se propone para la comunicación es rastrear en lo impensado que sustenta lo *ya construido*, para ponerlo al servicio de lo *por pensar*.

En Hegel está en juego la *Aufhebung*, la *superación* en diálogo con lo ya pensado, con Heidegger no se trata de un progreso o superación de lo pensado, sino dar *un paso atrás*, hacia “lo no preguntado por nadie a lo largo de toda esa historia del pensar” (Heidegger, 2008, p. 113), y lo impensado es sentido general, la diferencia entre el ser y lo ente. El *paso atrás* no consiste en una vuelta a los primeros pensadores de la filosofía occidental, la vuelta a lo “original” es una idea de la modernidad, y con ella, de la metafísica. En este caso se trata de dar un *paso atrás* sobre lo no pensado en la comunicación, a partir de su marco de pensamiento en la historia de occidente, lo cual está lejos de significar una *vuelta atrás* hacia ciertos autores que habrían enunciado la esencia o fundamento de la comunicación –correlato de unos hipotéticos filósofos antiguos cuya enunciación de la esencia del ser se habría olvidado.

Como se dijo antes, es preciso evitar la tentación de pensar, una vez recordada la diferencia ontológica, en un posible *fundamento* de lo ente, pues “ya no es sólo que el ser en tanto que fundamento funde lo ente, sino que lo ente, por su parte, funda a su manera el ser” (Heidegger, 2008, p. 147). Entre ambas regiones, en la grieta abierta por esa diferencia, se sitúa el *lógos* que posibilita una discursividad sobre lo ente, pero “encubre además dentro de sí el origen de la esencia de la marca del ser lingüístico” (Heidegger, 2008, p. 149), quizás porque su ser consiste siempre en mostrar *otro ser* –un rasgo compartido por la comunicación–, y determina con ello el modo de decir lógico, sustentado en el modo sujeto-predicado: ser *es* ente o ente *es* ser. La metafísica “representa a lo ente desde la perspectiva de lo diferente de la diferencia, sin tomar en consideración a la diferencia en cuanto diferencia” (Heidegger, 2008, p. 151) –un reproche que también Luhmann hará, desde la teoría de sistemas, al pensamiento clásico, el continuo olvido y ocultamiento de la diferencia–, de manera que el lenguaje de la metafísica es el del ser y ente como fundamento-fundamentado.

Así pues, la dificultad del *paso atrás* está en el lenguaje; Heidegger se pregunta “si la esencia de las lenguas occidentales sólo lleva en sí misma una marca metafísica” (Heidegger, 2008, p. 155), se da cuenta que hay que desbordar el lenguaje representativo y llevar nuestras lenguas occidentales hasta donde puedan, quizás hacia nuevas gramáticas que permitan pensar la olvidada diferencia ontológica, sin embargo, alerta sobre no convertir el lenguaje en moneda de cambio, construyendo terminología apresurada. Es a esta inquietud del lenguaje, y de desarmar sus estructuras metafísicas, a la que parece responder la *déconstruction* de Derrida.

“Si el ser, según este olvido que habría sido la forma misma de su venida, no ha querido nunca decir más que lo que es, entonces la diferencia, quizá es más vieja que el ser mismo. Habría una diferencia más impensada todavía que la diferencia entre el ser y lo que es” (Derrida, 2008, p. 102), tal sería la *différance*, que posibilitaría la diferencia –*différence*–, justo en la *grieta* donde tiene lugar el lenguaje. Pero no se trata de un nuevo fundamento que se pretendiera más originario, la *différance* es el juego que posibilita la conceptualidad, la diferencia, “esto no quiere decir que la diferencia que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente” (Derrida, 2008, p. 47), es su “origen” no pleno, un no-origen u origen tachado: ~~origen~~. Para intentar comprenderla podríamos preguntar: *¿cuál es la diferencia entre ser y no-ser?* Tiene que ser algo que efectivamente los distinga, pero si se dice que esa diferencia *es* tal o cual cosa se recae en los términos de ser, se la llena de sentido y de nuevo es inconcebible la diferencia; si se dice que esa diferencia *no es* nada, se recae en los términos del otro componente de la dicotomía, el no ser.

Por ello, lo que posibilita el diferir entre ser y no ser ha de ser otra cosa, ni presencia ni

ausencia plena, casi impensable e innombrable, tal es la *différance*, la cual no es, de acuerdo con Derrida, ni una palabra ni un concepto –acaso una *prótesis* para intentar designar algo que no se puede nombrar propiamente. No es un concepto porque es el movimiento de un juego que permite las diferencias conceptuales, es decir, la *conceptualidad* misma. “Es un *diferimiento*, no sólo en cuanto *espaciamiento* sino *qua temporización*” (García, 2008, p. 48) –como veremos, Heidegger y Sartre encontraron en la temporización uno de los aspectos más importantes para sus propuestas ontológicas–, lo “en sí” (ya sea un signo, palabra, concepto o ente) *es* por el *diferimeinto* con “lo otro”. A diferencia de la intervención metafísica que muestra todo como presente, la *différance* *pone en reserva* lo que no puede tornarse presente, “l'un n'est que l'autre différé, l'un différante de l'autre. L'un est l'autre en différence, l'un est la différence de l'autre” (Derrida en García, p. 54)².

Pero no está *antes* del ser y no ser, de la identidad y diferencia, el uno o el otro, sino que se produce activamente en su diferir, por ello no es origen o fundamento, razón por la cual “el pensamiento de la diferencia implica toda la crítica de la ontología clásica emprendida por Levinas” (Derrida, 2008, p. 56), la ontología de la totalidad, del Mismo. Con la *différance* –que difiere de la *différence* por la letra *a*, una diferencia que se escribe pero no se escucha, por lo que en español se podría decir *diferenzia* para suscitar la misma alteración que se escribe sin ser escuchada– “es preciso que entre los elementos otros se produzca, activamente, dinámicamente, y concierta perseverancia en la repetición, intervalo, distancia, espaciamento” (Derrida, 2008, p. 44). La simple diferencia, *différence*, no remite *sólo* al diferir como temporización, ni a lo diferente como *polemos* –desde el cual, como apuntaba Heidegger brota lo ente como *physis*, una tensión continua que *saca* a lo ente del no ser y lo mantiene en el ser.

Cabe aclarar los motivos para esa *intervención* que Derrida hace sobre la palabra *différence* al colocarle una *a*, pues no se trata de un divertimento o complicación innecesaria; en primer lugar sirve para diferenciarla de la *diferencia* simple y llana que forma una pareja dicotómica con la *identidad*, en segundo lugar busca salir de lo que Derrida llama el *fonocentrismo*, una derivación de la *metafísica de la presencia* que privilegia lo que *se escucha*, como la aparente inmediatez e igualdad que uno experimenta entre la voz enunciada y la voz que se escucha de uno mismo al hablar –inmediatez que, en un caso que le ha sucedido a varios, se rompe cuando se escucha la voz propia en una grabación, uno se escucha *diferente*, y para sorpresa de quien emite la voz, cuando pregunta a los demás si así se escucha normalmente todos dicen que sí–; tal *fonocentrismo* ya se habría mostrado desde Platón, en *Fedro*, al rechazar la escritura *peligrosa* e

² “El uno no es más que el otro diferido, el uno *différante* del otro. El uno es el otro en *différance*, el uno es la *différance* del otro” [Traducción propia].

infidel a la intención de su autor en favor la *voz viva*, siempre presente y dominada por quien la emite. La *différance* habría de tener más el carácter de una *escritura*, ni ausencia ni presencia plena, que de la voz siempre presente, la cual remitiría todo a los términos de identidad, de mismo, de plenitud de ser; habría de encontrarse en aquello *impensado* de lo *ya pensado* por la metafísica, a lo cual apuntaba el proyecto heideggeriano.

Al poner en tela de juicio el *estatus* de la presencia “interrogamos el privilegio absoluto de esta forma o de esta época de la presencia en general que es la consciencia como querer-decir en la presencia para-sí” (Derrida, 2008, p. 52), un querer-decir –el cual manifiesta una pretendida continuidad entre la *intención* de alguien y lo que dice o escribe, desde la cual se piensa que el *verdadero* sentido de algo consiste en lo que su autor *quiso decir*– que prevalece en buena parte el pensamiento sobre la comunicación, donde lo más importante, la *esencia* de lo comunicativo se hace recaer sobre lo que un Emisor o Ego *quiso decir*; al grado de llegar a fijar el criterio definitorio de la comunicación en la intención, se dice entonces que hay comunicación si Ego tuvo la intención de comunicar. Cuando dislocamos el *querer-decir* se muestra la metáfora en toda su potencia: “habría metáforas inactivas a las que se puede negar todo interés, puesto que el autor no pensaba en ello y el efecto metafísico es estudiado en el campo de la conciencia” (Derrida, 2008. p. 265), en el pensamiento tradicional no hay metáfora donde el autor no la *quiso-decir*. Sin embargo, no hay un lenguaje que aspire a ser transparente para dejar ver una intención o sentido originario; como ya se dijo, el *logos* tiene un carácter *apofántico*.

Pero también la concepción o presupuesto de *signo* bajo el cual se ha movido la comunicación proviene de la metafísica, que al considerar al ser como presencia sólo puede entender al signo como *paso*, “lugar de paso, pasarela entre dos momentos de la presencia plena, el signo no funciona desde entonces más que como el envío provisional de una presencia a otra” (Derrida, 2008, p. 106). Si el signo comunicativo era entendido como un paso aporético donde una intención o querer-decir se traslada en su presencia y continuidad a quien la escucha o recibe, es comprensible que la comunicación no haya aparecido como problema teórico o científico durante siglos. Para Derrida, Saussure habría dado un paso importante en el cuestionamiento de la metafísica de la presencia, en su lingüística “cada signo se define no por unas propiedades esenciales o convencionales sino precisamente por las diferencias que lo distinguen de otros signos [...] define la identidad más en términos de ausencias comunes que de presencia” (de Peretti, 1989, p. 52). Sin embargo, no acaba de sustraerse del pensamiento metafísico, especialmente en dicotomías conceptuales como la de significado/significante, con los que borra la huella del *espacio en blanco*, las grietas que pudo ver.

En el alba del pensamiento occidental la presencia se ubicó como centro explicativo, “la

comunicación desde este momento sirve de vehículo a una representación como contenido ideal (lo que se llamará el sentido); y la escritura es una especie de esta comunicación general” (Derrida, 2008, p. 355). La *representación* se encontrará en el otro extremo con respecto a la *intención*, asegurando la continuidad plena de un sentido, y hasta la actualidad “el privilegio de la presencia sigue siendo la piedra de toque de toda teoría del lenguaje y de la comunicación” (de Peretti, 1989, p. 36). Por ello la sospecha que manifestaba Heidegger sobre el pensamiento representativo en textos como *Identidad y diferencia*, pues éste prefiguraría el pensamiento a concebir una continuidad entre ser y ente, lo que complica el planteamiento de la diferencia ontológica. De manera similar, habría que sospechar en comunicación de la potestad de la representación: “El pensamiento representativo precede y rige la comunicación que transporta la «idea», el contenido significado” (Derrida, 2008, p. 352).

Heidegger, especialmente en los textos posteriores a la *Kehre*, donde la temática del *Dasein* pasará a un segundo término con respecto a la diferencia ontológica, concluye que “sólo mediante la superación del pensamiento representativo puede accederse a esa relación fundamental de co-pertenencia del hombre y el ser” (de Peretti, p. 27) —esa relación de *Zusammengehören*. Pero Heidegger no concibe la superación —*Überwindung*— como refutación que corrige errores, el olvido del ser no es una falta de pensamiento. No se trata sólo de invertir la metafísica, algo que Heidegger le reprocha a Nietzsche, la *superación* consiste en una *Verwindung* —torsión, re-posición—, un pensamiento que renuncia a la voluntad. Así, una desconstrucción aplicada a las construcciones teóricas sobre la comunicación no buscará con respecto a ellas una superación, sino una re-posición, ese *paso atrás* que anunciaba Heidegger. Para preparar esa *reposición* de la metafísica “hay que dejar perder el ser como *Grund*” (Heidegger en Vattimo, 1997, p. 154), lo cual constituye para pensadores como Vattimo una *ontología débil* —en contraste con las ontologías del fundamento—, la cual es una oportunidad para un débilmente nuevo comienzo.

Si el querer-decir es en comunicación uno de los principales rostros de la metafísica, el discurso de Derrida lleva a una “ruptura con el horizonte de la comunicación como comunicación de las conciencias o de la presencia o como transporte lingüístico o semántico del querer-decir” (Derrida, 2008, p. 357). El posible engaño ilusorio del *logos*, en su carácter apofántico, es que el querer-decir coincide con un decir, este *logos* del *logocentrismo* permanece en los estudios de comunicación. Es una ilusión basada en “la repetibilidad entendida como poder de reiterar el mismo sentido. Lo cual implica alcanzar el principio de identidad (fundamental para la plenitud de la presencia en sí, de la conciencia misma)” (de Peretti, p. 32). Frente a un significado trascendental que asegura la continuidad de una intención, Derrida pone

la *diseminación* (lo que no vuelve al padre), con lo que despotencia algunos supuestos culturales como la autor-idad del autor sobre el significado último de un texto –la autoridad de un *emisor* sobre su *mensaje*.

De esta manera, la invitación es pensar la *différance* –y en esta propuesta la comunicación– ya no desde la perspectiva de una continuidad que parece jugarse en la presencia a sí, diáfana, de la voz, sino como una *escritura* en el amplio sentido de la palabra, como una *marca* o *trazo* que se inscribe sobre algo para diferenciarlo –una línea, una tachadura, una *a*. Pero una marca considerada sólo por sí misma es algo *hueco*, sólo un trazo que no remite a sí mismo sino siempre a algo más, un sonido, una palabra, un contexto, a otra marca; es como pensar en un agujero –los del cuerpo, un túnel, un *agujero de gusano*–, en sí no es nada, sólo privación de un espacio circundante, pero tiene efectos y manifestaciones, permite ir de un lugar a otro, excretar y recibir sustancias, se puede caer en uno y morir, desde luego que no es una presencia plena, pero tampoco participa de lleno del no-ser. Aquello cuyo ser consiste en mostrar el ser de otra cosa –como el *logos*, el lenguaje, los signos, la comunicación– conforma una *escritura* o *marca*.

Si la *ausencia* propia de la escritura conviene a todos los signos, “todos los conceptos a cuya generalidad se subordina la escritura (el concepto mismo como sentido, idea o incautación del sentido y de la idea, el concepto de comunicación, de signo, etc.) aparecerían como no críticos, mal formados o destinados más bien a asegurar la autoridad y la fuerza de un cierto discurso histórico” (Derrida, 2008, p. 356). ¿Cómo caracterizar dicha *ausencia* –puesto en cursivas, pues como hemos visto no se trata de una ausencia plena–? Es preciso, para que sea comunicable, que sea repetible, re-iterable más allá de quien la *emite* o *inscribe*, porque de lo contrario todo se convertiría en un soliloquio con apariencia de diálogo, dos autistas que creen estar interactuando –pero, de nuevo, el sentido común nos dice que interactuamos, que a pesar de todo, y la mayoría de las veces sin saber cómo, nos comunicamos–, “ahí es donde la diferencia como escritura no podría ser ya una modificación (ontológica) de la presencia” (Derrida, 2008, p. 356). Los rasgos del concepto clásico de escritura, como prolongación de un pensamiento o intención, vale para todos los lenguajes y órdenes de signos en general, pero va más allá, incluso a la experiencia del ser en tanto que presencia. En cambio, Derrida señala tres rasgos de la escritura: marca, ruptura con el contexto –en el sentido de que puede ser descontextualizada, desplazada– y espaciamento.

La posibilidad estructural de ser separada del referente y significado, de un querer-decir y su contexto, “hace de toda marca, aunque sea oral, un grafema en general, es decir, como ya hemos visto, la permanencia no presente de una marca diferencial separada de su pretendida «producción» u origen” (Derrida, 2008, p. 359). La *différance*, la intención que se pierde en una

diseminación y los tres rasgos de la escritura señalados antes permiten “plantear la estructura grafemática general de toda «comunicación»” (Derrida, 2008, p. 369), es decir, tiene el carácter de una *escritura*, una *marca* que permite mostrar otros entes, aparece, sí, como cualquier marca, es *visible* –de ahí la tentación de entregarse al estudio de su presencia, bajo el entendido de que ésta agota todo su ser– porque aparece, pero no se muestra. Derrida emplea el término *escritura* o *archi-escritura* para designar el ámbito general de los signos, no sólo lingüísticos y humanos, “la archi-escritura es la condición de posibilidad de la comunicación, la posibilidad del lenguaje como sistema articulado” (de Peretti, p. 81).

De acuerdo con este marco conceptual, “en tanto que escritura, la comunicación, si se quiere conservar esta palabra, no es el medio de transporte del sentido, el intercambio de las intenciones y del querer-decir, el discurso y la «comunicación» de las conciencias” (Derrida, 2008, p. 371). Una de las premisas de esta investigación es que los esfuerzos teóricos para explicar o comprender la comunicación han sido deudores, en distintas medidas y circunstancias, de esta comprensión previa del fenómeno comunicativo como transporte de intenciones que asegura la continuidad de una presencia, no porque la teoría de la comunicación haya tenido un vicio o deficiencia particular, sino porque forma parte de todo un marco de comprensión que concibe a lo ente como presencia, marco en el que se ubican y son posibles la mayoría de los discursos científicos y filosóficos de occidente.

La *différance* que se juega en la comunicación, su carácter de *escritura*, serían lo que habría de impensado en lo que ya se ha pensado en los discursos teóricos sobre la comunicación. Por cierto, en la concepción de Martín Serrano, una de las que más habrían logrado reponerse a la metafísica, está en juego una noción de diferencia y escritura; cuando analiza los elementos *sine qua non* de la interacción comunicativa se refiere a la necesidad de una *substancia expresiva*, una materia que Ego debe modificar temporal o permanentemente para que la comunicación sea posible, por su parte, una expresión consiste en la modificación de aquella materia para darle un uso relevante: “Las expresiones aparecen en la materia de la substancia expresiva como un cambio de lugar, un cambio de forma, una huella, una traza” (Martín, 1991, p. 15). Martín Serrano reconoce la necesidad de que haya marcas diferenciables por los actores que participan en el proceso de comunicación.

Dicho lo anterior, restarían dos aspectos a ser tratados en esta sección. Por un lado, la manera o el cómo hacer visible aquello que ha pasado desapercibido en los discursos teóricos hasta el momento, una estrategia para abordar dichas discursividades, la cual tendrá que tomar en cuenta las consideraciones ontológicas bosquejadas hasta este punto, tal es la *desconstrucción* – traducida frecuentemente como *deconstrucción* del francés *déconstruction*. Su propósito sería

desmontar la comprensión conceptual que se ha tenido en las diversas vertientes de una joven ciencia de la comunicación para permitir ver en ellas la *différance* suprimida, pues “el concepto de comunicación dominante guarda, de forma emblemática, una positividad metafísica y una pureza estructurante que hace que parezca que la acción del comunicar sea siempre un quehacer positivo, de forma presente” (García, p. 101), sin aceptar que hay algo de “incomunicable” en toda comunicación. En segundo lugar, algo que ha venido quedado pendiente desde líneas anteriores, una justificación sobre dicha intervención estratégica a los discursos teóricos, pues en las posibles interpretaciones sobre lo ente –luego en las prácticas y discursos derivados de ellas– hay implicaciones éticas, políticas y epistemológicas, a cuya exposición se espera contribuir.

1.2.2.2. Estrategia de la *desconstrucción*

Por lo que concierne a la *desconstrucción*, es una estrategia que Derrida propone a partir del programa de la *Destruktion* de la metafísica que Heidegger bosqueja desde *Ser y tiempo*, a la cual entiende como “poner de manifiesto el origen de los conceptos ontológicos fundamentales, o investigación y exhibición de su 'partida de nacimiento'” (Heidegger, 1971, p. 33). No se trata simplemente de *sacudirse* una tradición ontológica sino de acotarla en sus posibilidades positivas; el término en alemán no tiene las connotaciones negativas, *destructivas*, que puede tener en francés o español, antes bien, se trata de un *des-montaje*. Lo que habrá que buscar al desmontar las construcciones de la metafísica son esas grietas, donde la intención de unidad no puede ya cumplirse; por lo general las oposiciones o dicotomías conceptuales –estímulo-respuesta, emisor-receptor, identidad-diferencia, e inclusive, dirá Derrida, ser-ente– son las encargadas de cubrir esos vacíos, pues “las operaciones de la metafísica, según Derrida, trabajan asegurando la presencia del signo en una escritura donde las oposiciones garantizan que nada falte: todo es *presencia* incluso en su *ausencia*” (García, p. 18).

La oposición de los conceptos dicotómicos de la metafísica no es un enfrentamiento, sino jerarquía y subordinación. En contraste, “la desconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por un gesto doble, una ciencia doble, una escritura doble, practicar una inversión de la oposición clásica y un desplazamiento general del sistema” (Derrida, 2008, p. 371), es decir, no basta con denunciar la dominación de un término dicotómico sobre otro –sujeto sobre objeto, o viceversa–, para darle prioridad al que antes se mostraba como subordinado, ello mantendría la violencia jerárquica de la dicotomía. Por cierto, ya algunos pensadores como Charles S. Peirce, cuya obra será medular en el capítulo 3, sospecha y toma distancia con respecto al dualismo metafísico: “the kind of thought of those dualistic

philosophers who are fond of laying down propositions as if there were only two alternatives [...] is marked by Secondness” (Peirce, 2000, pp. 79-80)³, pero en ningún momento da prioridad a esta *Secondness*, la cual necesita complementarse con una *Firstness* y *Thirdness*.

Un primer sentido de la *desconstrucción* indica “una estrategia; no es un método propiamente, sino una intervención 'intencional', por lo tanto, con un objetivo y en un campo determinado” (García, pp. 15-16). *Intencional* entrecomillado porque va aunado a ciertas motivaciones y proyectos filosóficos, pero no se espera que *obedezca* a la intención de quien lo ejecuta, sus resultados pueden diseminarse, bifurcarse como un acontecimiento inesperado. Dicho proyecto filosófico comparte muchos rasgos con lo que Nietzsche llamaba *inversión* o *intervención del platonismo* –aunque Heidegger y Derrida le reprocharán el sólo haber hecho una *inversión*, con lo que se mantiene la dicotomía– con su *Dios muerto*, un Dios que, lejos del discurso monoteísta judeocristiano, “representa en realidad la máxima y más imperiosa necesidad de toda la cultura occidental, incluso secularizada: la necesidad de una norma ideal por la que poder regirse” (de Peretti, p. 24). Aunque el *eidos* platónico es un claro precedente del pensar representativo, es en el mundo moderno, especialmente a partir de Descartes que la representación se funda como categoría privilegiada de todo el ámbito del pensamiento.

Es importante dejar claro que la “*desconstrucción* no significa en modo alguno mera aniquilación o sustitución con vistas a una nueva restitución. La *desconstrucción* se opone a la simplicidad de una operación semejante” (de Peretti, p. 21), no busca simplemente “suprimir toda jerarquía, ya que la an-arquía consolida siempre el orden establecido, la jerarquía metafísica” (Derrida en de Peretti, p. 129), busca más bien trans-formar la estructura jerárquica. La metafísica es un columpio que sencillamente no puede quedar horizontal, un lado siempre está arriba aunque sea en distintos grados, esa lógica y estructura es lo que hay que intervenir, desplazar, trastocar u subvertir.

Como procedimiento estratégico, la *desconstrucción* tiene un primera “fase” que consiste en una *inversión* –muestra la violencia metafísica, el subeibaja nunca horizontal en que predomina un elemento–, por ejemplo, en el debate sujeto-objeto de la epistemología clásica, tomar una posición que favorezca la perspectiva del sujeto sobre el objeto (subjetivistas, idealistas o racionalistas) e invertir el sentido de su discurso para mostrar que el otro componente dicotómico también puede *dominar*, es decir, que el primer orden en cuestión no es el único posible y el establecimiento de su *dominancia* es arbitrario. Una segunda “fase” da paso “a la producción propiamente dicha de conceptos desplazados y desfasados con relación a la

³ “El pensamiento de aquellos filósofos dualistas, aficionados a establecer proposiciones como si hubiera sólo dos alternativas [...] está marcado por la *segundidad*” [Traducción propia].

estructura dominante” (García, p. 43), consistiría en realizar una escritura bífida y desfasante, la cual deje *indecidible* la elección de uno u otro de los extremos puestos en oposición. En este trabajo, la primera fase de desconstrucción en la que busca mostrarse el trasfondo metafísico de los paradigmas de la comunicación corresponde principalmente al cuarto apartado de este capítulo, mientras que la fase de *escritura bífida*, construcción de una propuesta *afirmativa*, corresponde al tercer capítulo.

El término “fase” tiene un carácter meramente provisional, pues como aclaró Derrida en repetidas ocasiones, no se trata de un método que se habría de repetir en medio de las variaciones de un caso a otro, la desconstrucción es diferente y *nueva* en cada caso de aplicación. Pero es importante no quedarse sólo en la fase de inversión, pues de esa manera se mantiene el orden dicotómico; una escritura *nueva*, bífida, debe ser capaz “de entretejer y entrelazar ambos motivos.

A pesar de lo que pueda parecer en primera instancia, la desconstrucción no es una crítica en el sentido tradicional de la palabra, se propone ante todo “plantear unas estrategias de lectura, una puesta en práctica de lo que Derrida llama *protocolos de lectura* que, de hecho, dan lugar a una nueva práctica de escritura, a un nuevo texto” (de Peretti, p. 149). No es un método porque se inventa de nuevo en cada caso. No implica negar, por ello difiere de la dialéctica, sustentada en un sistema de negaciones, sino que busca permitir ver en todo su peso aquello que se oculta; negar es “alimentar el sistema de las negaciones absolutas y, por lo tanto, de las positivities jerárquicas predeterminadas” (García, p. 37). En la dialéctica, la síntesis que incluye y supera las contradicciones puestas en juego reincorpora una positividad jerárquica; la escritura indecible a la que llega la desconstrucción no pretende ser una síntesis, sino que deja *indecible* la integración armónica en un nuevo elemento o la dominación de una de las partes, “se inscribe en un juego diferente que rompe permanentemente la estructura en la que interviene sin someterse en ningún momento a la cadena conceptual del discurso metafísico” (de Peretti, p. 156).

De esta manera, una estrategia desconstruccionista consiste en “de-sedimentar las fuerzas discursivas que se construyen sobre determinado proyecto de la verdad y de la presencia” (García, p. 19), un trabajo similar al que haría un geólogo rastreando en las subsecuentes capas de sedimento, donde las huellas del pasado aparecen desfiguradas, enterradas u ocultas bajo las subsecuentes acumulaciones de material –discursivo–; el proyecto original de la metafísica, el *logos* platónico aristotélico, “desaparece bajo toneladas de significaciones que a lo largo de la historia se acumulan, confirmándolo siempre en su permanente verdad y en su sistemática presencia” (García, p. 20), las dicotomías conceptuales son una de sus formas privilegiadas, la piedra de toque para rastrear su incidencia. En suma, desconstruir es “ejecutar un desmontaje de

las relaciones entre los elementos que hacen que determinada organización conceptual se haya vuelto históricamente construyente del mundo de la significación para el pensamiento” (García, p. 34). Esto lleva a mostrar, también para el caso del pensamiento sobre la comunicación, las operaciones no explícitas de sus discursos teóricos, buscar lo incuestionado en lo más reiterado – la paradoja de que lo impensado se halla debajo de lo más pensado.

Ahora bien, podría pensarse que se incurre en cierta violencia al llevar algo que parecería eminentemente filosófico a la comunicación, pero “la deconstrucción ha mostrado repetidamente que su aplicación teórica se extiende a campos del saber que no son estrictamente filosóficos” (de Peretti, p. 180). ¿Por qué una deconstrucción en comunicación? “La comunicación, como concepto metafísico, se presenta siempre como una 'alegría' positiva, con relación a sus posibilidades aparentemente infinitas de transmitir algo [...] Raramente se cuestiona ese tipo de procedimiento y sus auténticas estrategias e imposibilidades estructurales” (García, p. 6). No se trata sólo de un afán de destruir o desmontar algo –similar a la inquietud del niño que desarma un reloj para ver cómo funciona, lo cual no es para nada despreciable por sí mismo–, sino que en tales conceptos metafísicos se juegan usos y consecuencias ideológicas, éticas y políticas, poco importa que quien los sostenga sea consciente de tales efectos o tenga la intención de realizarlos –como se vio antes, la intención y el querer-decir se pierden en una continua *diseminación* y *alter-ación*.

Al rastrear las marcas de lo impensado, pueden servir de pista o guía algunas *represiones fallidas* de la *différance* en que algunos pensadores han incurrido, momentos de su discurso en que inesperadamente se quebranta algo de la unidad metafísica, aunque la mayoría de las veces es rápidamente negada o encubierta, como un *acto fallido* en psicoanálisis. Derrida encuentra uno de estos casos en el $\alpha\alpha$ de Aristóteles, la cual expresa *al mismo tiempo*, representa una anomalía que violaba la “no contradicción”, pero el problema fue dejado como algo marginal, en efecto, “todo puede ser imaginado *al mismo tiempo*” (García, p. 74). Desde entonces la imaginación suele ser el *basurero* donde se coloca todo lo irracional y aporético, un contrapunto maldito al *deus ex machina* –son contados los esfuerzos por plantear la problemática de la imaginación y bosquejar sus efectos transgresores, Cornelius Castoriadis representa uno de ellos.

En Kant, una represión fallida de la *différance* fue el “esquema” de la imaginación como lugar originario de la síntesis, que posibilita tanto el entendimiento como la sensibilidad pero, de acuerdo con Derrida, Kant borra esta idea en la segunda edición de su primera *Crítica* y termina dando el lugar privilegiado al entendimiento. Algo similar habría sucedido con Platón –el *pharmakon*–, Descartes –su duda hiperbólica–, y Husserl –la *epoché*–, pero todos retroceden en el último instante; “ama podría ser un *pseudónimo* de la *différance* o un alias para la Imaginación

Trascendental” (García, p. 74). Si la comunicación puede contribuir a la filosofía y ontología en general es porque cada que la comunicación se da, pone de relieve estas estructuras límite en las que se juega un *al mismo tiempo*, algo que escapa al sujeto y a todo intento de aprehenderle en la unidad.

Sin embargo, así como las lleva a su límite, la teoría de la comunicación también es heredera de su autoridad metafísica incuestionada. En comunicación hay una herencia metafísica de Kant, sobre todo de sus dos primeras síntesis –como aprehensión pura y como reproducción pura–, pues admiten al tiempo, “sea en la forma de la *recepción*, en la primera, sea en la forma de la *reproducción*, en la segunda” (García, p. 75), ambas síntesis son muy socorridas en la tradición, aunque breve, del pensamiento en comunicación, muchas de las principales escuelas teóricas de la comunicación serían inconcebibles sin conceptos como los de *recepción* y *reproducción*. Vemos que estos conceptos, cuyas líneas genealógicas son muy pocas veces explicitadas, son al mismo tiempo el límite y posibilidad de lo *por pensar*; en el tercer capítulo de este trabajo la *síntesis* kantiana será de gran ayuda para bosquejar una nueva escritura teórica sobre la comunicación.

Para Heidegger, la tercera síntesis de Kant –como reconocimiento puro– “espía' lo que deberá ser propuesto, como idéntico, a las otras dos síntesis, precisamente para no entrar en contradicciones insolubles” (García, p. 75). Este reconocimiento kantiano ofrece posibilidades, pues pre-forma y pro-pone, prepara el advenimiento del tiempo como futuro; el mismo Heidegger había reconocido que fue Kant quien descubrió el auténtico problema del tiempo: “La imaginación trascendental es el tiempo originario” (Heidegger en García, p. 76). Como veremos en la siguiente sección de este capítulo, la problemática de la temporalidad es indispensable para pensar la comunicación.

Ahora bien, puesto que la desconstrucción apunta a problemas de lenguaje y plantea un aparente ejercicio de interpretación de textos, es necesario plantear sus coincidencias y divergencias con la hermenéutica, de la cual han sido empleadas algunas nociones al inicio de esta investigación. Un punto de encuentro se da precisamente en la cuestión del tiempo; la metafísica *logocéntrica* se encuentra, de acuerdo con Gadamer, hasta Husserl, e inicia plenamente con Aristóteles como una *ontoteología* –un ente supremo que rige a los demás–, es lo que Derrida llama *metafísica de la presencia*, pero en *Ser y tiempo* de Heidegger se da un giro, pues “la estructura hermenéutica del 'existencial' no era el estar-presente sino futuridad” (Gadamer, 2001, p. 75). De esta manera la hermenéutica, al menos la propuesta por algunos como Gadamer, busca abstraerse del dominio de la presencia.

Hay una relación de semejanza/alteridad entre desconstrucción y hermenéutica, ambos se

desarrollan en la sospecha de varios conceptos de la tradición. Sin embargo, si se tiene el ejercicio interpretativo de la hermenéutica como la *reconstrucción* de un sentido –de un texto o un interlocutor–, ambas perspectivas son en tal punto irreconciliables, pues desde la *différance* se abandona la esperanza de reconstruir el sentido de lo que alguien más *quiso decir*, un sentido originario que se puede salvar de toda alter-ación de sentido. “Por hermenéutica he designado el desciframiento de un sentido o de una verdad resguardados en un texto. La he opuesto a la actividad transformadora de la interpretación” (Derrida en de Peretti, p 151). La desconstrucción no busca una verdad en los textos que desmonta, lo que realmente quisieron decir, “la necesidad ineludible de búsqueda de la verdad, del sentido último del texto que domina la práctica hermenéutica, se conjuga difícilmente con la estrategia derridiana” (de Peretti, p. 151).

La distancia entre ambas perspectivas existe; sin embargo, la verdad como resguardada en un texto es aún la verdad como *adaequatio intellectus ad rei*, la cual es criticada por la hermenéutica; en tanto *hermenéutica del sí* –perspectiva que brindará un importante apoyo para abordar la cuestión de la otredad en el siguiente apartado– queda lejos de buscar o pretender un “sentido último” al proyectarse como *atestación* en la obra de Paul Ricoeur. Por lo dicho, no parece lícito hablar de hermenéutica como algo homogéneo, habrá ciertas vertientes y autores que serán más compatibles con la desconstrucción, y cuya tensión no es desdeñable. Ante algunos reproches de Derrida, Gadamer responde que la hermenéutica no se *brinca* la diferencia, pues “allí donde se quiere que tenga lugar el comprender no puede haber nunca sólo identidad” (Gadamer, 2001, p. 77).

La metafísica de la presencia busca sólo dicha identidad. En cambio la hermenéutica comprensión de sí mismo, *Selbstverständnis*, no equivale a la identidad del yo, “indica precisamente que no se refiere a esa certeza inamovible de la conciencia de sí mismo” (Gadamer, p. 78), la interpretación de sí constituye un círculo inacabable. Para Gadamer “el sentido de la destrucción [la *Destruction*] está en procurar que el concepto hable de nuevo un lenguaje vivo dentro de su contexto. Es esta una tarea hermenéutica” (Gadamer, p. 82). Quizás sea ésta, precisamente, la única diferencia significativa, la desconstrucción no aspira a revivir un contexto de interpretación, pues la escritura se ha *diseminado*, el sentido nunca es exactamente el mismo de un instante a otro, sino que ya se ha re-escrito. Probablemente estemos ante un *indecidible* entre desconstrucción y hermenéutica.

También es preciso marcar las diferencias/similitudes con otro proyecto histórico-reconstructivo, el mencionado trabajo del GUCOM, uno de los más significativos puntos de inicio para una comprensión historiográfica de la comunicación. En *Comunicación, ciencia e historia* se propone “reconstruir la historia olvidada de cada una de las fuentes en relación a la

comunicación” (Galindo et. al., 2008, p. XXI); tal vez en ello radique la única diferencia, pero de grandes consecuencias, la que hay entre *desconstrucción* y *reconstrucción*, la primera busca los presupuestos metafísicos como desenmascaramiento, la segunda como construcción afirmativa en el tiempo. Comparten una mirada histórica de tipo genealógico, una línea de lectura iniciada con Nietzsche como crítica de la metafísica y la modernidad. Desde ambas estrategias se tiene la mira puesta en una ciencia en construcción, la Comunicología, pero la reconstrucción es re-cuento, mientras que la desconstrucción es des-cuento, des-contar el relato que se ha hecho, con una perspectiva genealógica deudora del Foucault de *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*.

1.2.2.3. Horizontes éticos y políticos

Pero, ¿cuál es el problema con el pensamiento tradicional, la metafísica que se ha venido señalando en las últimas líneas? Cuando se asume la unidad y presencia como fundamento ontológico surgen complicaciones en el momento que se busca articular proposiciones contrapuestas, pueblos, historias, identidades en diferencia. “El pensamiento, el conocimiento, la ética, la política, la historia, el ser [...] están en juego en la coordinación de una proposición con otra” (Lyotard, 1988, p. 11), en esa coordinación, abierta por un diferir, se juegan los autoritarismos, totalitarismos; para Lyotard, se debe refutar el prejuicio aumentado por siglos de humanismo y de ciencias humanas de que existe *un lenguaje mejor* para alcanzar los fines del hombre, es decir, coordinar esas proposiciones y diferencias en una síntesis armónica. El problema es que dicha síntesis necesariamente conlleva un ejercicio de violencia hacia un género discursivo –cultural, político, filosófico, etc.– que es suprimido y juzgado según otros criterios y lenguajes a la hora de ser sintetizado –se podría establecer una comparación, bajo sospecha de la posible violencia de toda comparación, con un indígena que es juzgado bajo un idioma y leyes que desconoce.

Desde luego, no se trata de abogar por el aislamiento de las identidades para evitar su conflicto, pues ello constituiría una renuncia al diálogo, la apuesta por una violencia autista y comunitaria. Por el contrario, habría que buscar nuevas formas complejas y creativas que pongan en juego las diferencias sin necesidad de que una identidad absorba e integre a las otras. Desde esta perspectiva se interrogan los términos “en que aquellas doctrinas creían poder allanar las diferencias (realidad, sujeto, comunidad, finalidad)” (Lyotard, p. 12), y cuyos ecos aún resuenan en comunicación.

En la lectura de Lyotard existe una violencia metafísica detrás de esos discursos unificadores, que tienden a la anulación de la diferencia; una amenaza de disolución del “nosotros” llega a su colmo cuando la obligación del destinatario es morir, como es el caso de Auschwitz. Antes, la muerte del otro era simbólica, como condenar al olvido sus religiones *paganas* y, en general, el proceso de “civilizarse”; la muerte que antes era condicional (si se rompe la ley, si se defiende tal idea) es incondicional en Auschwitz. En el nazismo no hay una razón –o quizás precisamente, se sostiene *una razón* incuestionada–, no hay un *Resultät*, sino que se trata de una repetición idéntica, no hay diferencia entre origen, destinador, referente y destinatario, todos ellos son lo mismo: el ario. Es el paroxismo de la identidad.

“Hacer justicia a la diferencia [...] exige nuevas reglas de formación de las proposiciones y eslabonamiento de ellas” (Lyotard, p. 25). En el campo de la comunicación, a ello apunta la desconstrucción propuesta en este escrito; y no hay ninguna forma o idioma privilegiado para esto –contrario tal vez a lo que pensaba Heidegger sobre el alemán y el griego–, “el poetizar no está en una lengua pura olvidada (griego o alemán), sino que está en el pro-*gramma* de toda lengua” (García, p. 270). Heidegger dice, por ejemplo, que la historia de la metafísica es el olvido de la diferencia entre ser y ente; se podría decir, entre *ser* y *estar*, una diferencia que no se muestra en las tres principales lenguas de la filosofía, alemán, francés e inglés –¿habrán *olvidado* esa diferencia?– y sí se muestra, en cambio, en el español y el portugués. Se puede *ser* sin *estar* presente, es fácil decirlo en español y portugués, lo cual no es un *privilegio* de estas lenguas, sino una posibilidad que tienen junto a otras *imposibilidades*. Los lenguajes son limitados y entre sí sólo tienen un carácter suplementario.

Con Heidegger “el lenguaje es un *ethos*, una casa, una habitación, la morada del ser. Para nosotros, *ethos* es acoger, recibir lo inesperado, lo enteramente otro, lo extraño” (García, p. 279). El lenguaje como morada es el lugar donde se puede *hospedar* o ser *hostil* con el otro, por ello se juega en él la violencia. Así que si hay una ética comunicativa, consiste en asumir, recibir al otro como *tout autre*, radicalmente distinto, no intentar asimilarlo o representarlo en términos de un *mismo*, de manera que la comunicación “tiene que ser preparada para recibir a la diferencia y no sólo a la identidad” (García, p. 286).

Al sostener esta posición, si se quiere de sospecha o escepticismo, hacia los conceptos tradicionales nos situamos en cierta actitud hacia la historia del pensamiento de Occidente y la modernidad, si a ésta se le entiende como “una progresiva iluminación que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y 'reapropiación' de los 'fundamentos’” (Vattimo, p. 10). Hay muchos términos para designar las diversas posibilidades de actitudes semejantes –posmodernidad, modernidad líquida, transmodernidad–, pero la apuesta de este

texto es que esa *modernidad tardía* –como la modernidad que sospecha de sí misma– puede ser el “lugar en que tal vez se anuncia para el hombre una posibilidad diferente de existencia [...] como posibilidad y *chance* positiva” (Vattimo, p. 18). Para Vattimo, mientras el ser y el hombre sean pensados metafísicamente, desde categorías totalizantes y estables que se remontan a Platón, no podrá haber una apropiación *positiva* de la edad postmetafísica que caracteriza a la posmodernidad.

En la actualidad podemos comenzar a ser *nihilistas cabales*; el nihilismo que Vattimo ve como la única *chance* es entendido por Nietzsche como la “situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse hacia la x” (Vattimo, p. 23), porque *del ser como tal no queda nada*, como afirma Vattimo con relación a la interpretación del nihilismo hecha por Heidegger. Para Nietzsche el nihilismo se resume en “la muerte de Dios o también en la desvalorización de los valores supremos” (Vattimo, p. 24). Pero el *Dios muerto* no es una mera arenga de ateísmo irreflexivo, sino un *dejar perder* el *Grund*. El nihilista consumado o *cabal* reconoce el carácter de fábula que tiene el mundo verdadero, no es una experiencia de plenitud, del *ontos on* de la metafísica, renuncia con ello a un lenguaje o expresión última.

La comunicación contribuye al descentramiento del ser, implica un nihilismo en el sentido de que llama la atención sobre el debilitamiento del ser como sujeto o presencia. Por eso el proyecto filosófico ligado a Heidegger resulta propicio para dicho contexto, ya que “en la ontología débil heideggeriana, el acaecer del ser es más bien un evento marginal y poco llamativo, un evento de fondo” (Vattimo, p. 80) –de manera similar a la radiación de fondo que queda como único remanente del *Big Bang*, de esto se trata: del origen como remanente–, se puede llegar a pensar que el ser es decorativo, periférico, no fundamento, sin embargo, como la obra de arte está hecho para *quedar*.

Este proyecto implica, con lo anterior, una puesta en puntos suspensivos de la racionalidad en su sentido tradicional y fuerte, la cual se entiende como la “imposición de un orden coherente y sistemático sobre la diversidad caótica de las diferentes situaciones, creencias experiencias, alternativas de acciones” (Wellmer, 2001, p. 73). Pero con ello no se pretende una cierta crítica desde algo como cierta irracionalidad, ni el ingenuo intento de *salir* de Occidente, la modernidad o la Ilustración –no parece claro cómo un discurso o teoría podría *salirse* por completo de ese marco. De lo que se trata es de dar un paso en el margen de la racionalidad, de la metafísica, en la lógica de un *pharmakon*, “desde dentro” de occidente y la racionalidad, una dosificación e intervención del veneno para que tenga algún efecto curativo.

El centro de la *estructuralidad* y la racionalidad recibe distintas formas o nombres, “su forma matriz sería [...] la determinación del ser como presencia en todos los sentidos de la

palabra” (Derrida, 1989, p. 385), *eidos*, *arché*, *telos*, *energeia*, *aousia*, *aletheia*, *trascendentalidad*, *conciencia*, *Dios*, *hombre*, son términos que han conformado centros privilegiados de la metafísica. Y tal vez por ello desde dichas estructuras ontológicas y epistemológicas nunca se había planteado en forma el problema de la comunicación, pues en ella algo *es-en-ausencia*. Así, otra tesis que sostiene este trabajo es que desde un marco onto-epistemológico basado en *un* centro, *un* logos, la comunicación podrá nombrarse, pero no se mostrará, lo que se estudiará en esos casos no es la comunicación sino fenómenos paralelos, tangentes o perpendiculares a ella, fenómenos menos evanescentes y por ello más propicios para una explicación desde la metafísica de la presencia, como pueden ser acciones, intenciones, expresiones, actos, entre muchos otros.

Pero cuando se pierde el centro –algo que invitan a pensar Nietzsche y Vattimo– “el lenguaje invade el campo problemático universal [...] En ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso, es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias” (Derrida, 1989, p. 385). *Entender la comunicación en su sistema de diferencias*, ello resume buena parte de la propuesta de este trabajo. Es pertinente aclarar que el mencionado interés que se pone en el discurso no implica que aquí se presente una interpretación de la comunicación como lenguaje, discurso o habla, ello sería, de nuevo, interpretarla desde un centro; pero si lo que se busca es una producción teórica sobre la comunicación, es decir llevarla al discurso –como lugar donde un fenómeno puede ser mostrado para ser dialogado y discutido–, una reflexión sobre la discursividad es indispensable. Una tesis que sí se puede afirmar en esta investigación es que la *comunicación es una escritura*, a condición de entender la escritura en un sentido amplio, como el propuesto por Derrida, con todas sus implicaciones ontológicas, éticas, políticas y epistemológicas.

1.3. Estructuras ontológicas necesarias para la existencia del fenómeno comunicativo

1.3.1. Ser en el mundo

Una vez que se han hecho las consideraciones metodológico-estratégicas el siguiente paso consiste en desplegar a partir de ellas la pregunta planteada por la comunicación: *¿por qué es la comunicación y no más bien un autismo (mutismo o aislamiento absoluto) entre los entes (o algunos de ellos)?* La pregunta tiene tres elementos estructurales: a) la comprensión de *estado*

medio que tenemos de nuestra propia comunicación, cada quien en su caso, es decir, *aquello de que se pregunta*; b) el ente *al que se pregunta*, en este caso nosotros, este ente que comunica y hace la pregunta, así como el mostrarse fenoménico de su comunicación; c) *aquello que se busca* o que propiamente se busca, una producción discursiva teórica sobre la comunicación.

Los primeros dos elementos serán desarrollados en este apartado 1.3 —e inevitablemente comenzarán a bosquejar algunos aspectos del tercer elemento de la pregunta—, desde una perspectiva fenomenológica bajo el siguiente razonamiento: puesto que el hombre es un ente que puede comunicar —única premisa que, como punto de partida, aquí se tiene como necesaria—, y que las posibilidades ónticas de cualquier ente están dadas por ciertas estructuras ontológicas —algo que a continuación se buscará mostrar a partir de la obra de Heidegger—, se puede concluir que la posibilidad de la comunicación en el hombre está dada por sus estructuras ontológicas. Ahora bien, como se mencionó arriba, no se pretende reducir la comunicación al ámbito humano, a la cual se considera como un punto de partida, por lo que más adelante, en el segundo capítulo, será necesario buscar qué estructuras ontológicas son compartidas con otros entes que no tienen la forma del *ser-ahí* de manera que ellos también tengan entre sus *posibilidades* la de comunicar, si se acepta que efectivamente comunican.

El tercer elemento de la pregunta, que como se mencionó será desplegado a partir de una *estrategia desconstructiva*, será desarrollado en su fase de *inversión* en el apartado 1.4, es decir, ahí se buscará poner de manifiesto los presupuestos metafísicos de los discursos teóricos sobre comunicación, y su fase de producción de una *nueva escritura* en el capítulo 3, previa reflexión sobre de las posibilidades que tienen otros entes además del humano para comunicar.

Dicho lo anterior, el primer paso es dilucidar las estructuras ontológicas del *Dasein* trabajadas por Heidegger en *Seind und Zeit*, para comenzar a explorar las posibilidades de comunicar que tiene el hombre a partir de ellas, esto se hará de forma paralela a como Heidegger va tratando los *existenciaros*. Un importante aspecto a dejar en claro, y ésta es quizás una de las máximas contribuciones de Heidegger, es que el preguntar por la estructura ontológica de la existencia “tiene por meta mostrar por separado lo que constituye la existencia. El complejo de estas estructuras lo llamamos 'existenciariedad'” (Heidegger, 1971, p. 22), la cual ha de ser entendida en contraste con las *categorías* de tradición aristotélica, lo más abstracto y general que se puede enunciar de las cosas —substancia, cantidad, cualidad, etc.—, en otras palabras, las estructuras que constituyen la existencia no pueden reducirse a la forma *s es p*, pues aquello que hace posible lo ente no puede enunciarse dentro de lo ente —en ello ha incurrido la *ontoteología*—, tal vez en ello radica la necesidad con que se encontró Heidegger de nombrarlas de manera *indirecta*, se podría decir que con *prótesis de lenguaje*.

El lugar para comenzar la búsqueda de dichas *estructuras existenciales*, partiendo de una fenomenología, es la comprensión previa que se tiene del ser propio que a cada quien le es dado. El hombre es, participa del ser, y para que sea de tal o cual manera es necesaria una comprensión previa, en algún nivel, de su ser. De manera paralela, para que la comunicación sea, como cualquier posibilidad óptica, es necesario un nivel previo de interpretación, tanto de las posibilidades propias de comunicar como del *otro*, no se comunica *a la nada* o algo que se desconoce en su totalidad, y es posible que la manera cotidiana en que nos comunicamos esté prefigurada por este comprender previo de nuestra propia comunicación, el cual sería posible sobre la base del comprender previo del ser propio. Todos comprenden algo de su comunicación, pero la experiencia cotidiana encubre, tanto como puede mostrar, la estructura ontológica, ya que muchas veces lo ópticamente más cercano es lo ontológicamente más inaccesible y difícil de llevar al pensamiento.

Es desde dicho término medio que el hombre se interpreta de manera indiferenciada, irreflexiva, en la cotidianidad, ahora bien, “lo que es ópticamente en el modo del término medio puede apresarse ontológicamente muy bien en estructuras muy plenas que no se diferencien estructuralmente de las determinaciones ontológicas de un ser 'propio' del 'ser ahí’” (Heidegger, 1971, p. 56). Heidegger llama a la búsqueda de estas estructuras *analítica existencial del ser ahí*, la cual es anterior a toda antropología, psicología u otra ciencia, por lo tanto, anterior también a toda comunicología posible. La estructura general del *ser-ahí* es la existencia –*Dasein* en alemán–, el escenario donde le va a éste su ser, sus caracteres son *existenciales*; en cambio, las determinaciones del ser de los entes que no tienen la forma del *ser ahí* las nombramos *categorías*.

De acuerdo con lo anterior la primera marca existencial que habría que buscar sería aquella que posibilite, precisamente, el *comprender previo*, de *estado medio*, que tiene el *Dasein* de su ser; tal constituye el *ser-en-el-mundo*, pues sin el mostrarse en un mundo, estar abierto a él en una tensión constante que posibilita y amenaza el ser que es dado al hombre, no podría darse la hermenéutica de su facticidad que es propia al *ser-ahí*. Por ello, un adecuado punto de partida para la analítica existencial del *ser-ahí* radica en la interpretación de esta estructura, el *ser-en-el-mundo*; el *ser en* de los entes *ante los ojos*, los que no tienen la forma del *Dasein*, es una nota categorial –de espacio–, pero el *ser en* del *ser-ahí* dista mucho de ser una relación espacial, o solamente tal, es un existencial traducido por José Gaos como “habitar cabe”, un “estar familiarizado con” que se juega en la facticidad, por la cual este ente, el *Dasein*, puede “comprenderse como siendo su 'destino' estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él” (Heidegger, 1971, p. 68). Por ser relativamente al

mundo, este ente es en esencia “curarse de” –otro existenciario–, lo que puede entenderse como un llevar a cabo, despachar, liquidar algo, procurarse algo.

Con lo dicho tenemos los primeros avances sobre los existenciarios necesarios para que la comunicación exista como posibilidad del *ser-ahí*: en la comunicación se requiere estar vinculado de alguna manera, en particular, con el ser de dos entes que le hacen frente en el mundo, por un lado, el otro u otros *seres-ahí* a los cuales se dirige, un *Alter*, y por el otro a los objetos de referencia e instrumentos que necesita para comunicar –posteriormente habrá que aclarar las diferencias entre un relacionarse con otros *seres-ahí* y con seres *a la mano* o *ante los ojos*–, y con el mundo en general si consideramos que el referente de su comunicación está vinculado a un horizonte de sentido vinculado con una gran cantidad de variables en el mundo. Por ello, la comunicación ha de ser posible sobre el existenciario “habitar cabe” del “ser-en-el-mundo”, y al ser relativamente a los entes del mundo la comunicación también implica ejercer la posibilidad del “curarse de”.

Sin embargo, con lo anterior surge una gran pregunta: si el mundo es un carácter de mi *ser-ahí*, en cada caso mio, “¿cómo seguirá entonces siendo posible un mundo 'común', 'en' el que, sin embargo, somos?” (Heidegger, 1971, p. 77) –no será necesario insistir demasiado en que dicho mundo compartido es necesario para que se dé la comunicación–, esto implica preguntar en qué consiste la *mundanidad* del mundo. La “mundanidad” es un existenciario, es la estructura de un elemento constitutivo del *ser-ahí* –la mundanidad del mundo circundante o *circunmundanidad*–, pues en el “curarse de” *en* la mundanidad aparecen las cosas como “cosas para”, por lo que constituye el existenciario base para que en la comunicación se puede hablar del concepto de *instrumentos*, tratado por Martín Serrano; “a la forma de ser del útil, en que éste se hace patente desde sí mismo, la llamamos 'ser a la mano’” (Heidegger, 1971, p. 82), así pues, al emplear *instrumentos* en comunicación –desde la voz hasta una computadora– se realiza un “curarse de” ciertos “seres a la mano”.

A este “andar” que usa lo “a la mano” le es peculiar una forma de ser que no conforma un simple dirigir la vista ni la vista teórica, es una conducta práctica: “el ver de semejante ajustarse a las cosas es el 'ver en torno’” (Heidegger, 1971, p. 83), existenciario indispensable para la comunicación, pues posibilita toda conducta práctica con relación a los “seres a la mano” que se realiza en la *acción*, en el “ver en torno” establecemos una relación con los objetos del mundo. Por su parte, la estructura de lo “a la mano” como útil está determinada por las “referencias”, es decir, una referencia *para esto*. El “ver en torno” se mueve siempre en una totalidad de referencias, éstas posibilitan a aquél; para usar, “curarse de” una hoja de papel se requiere un comprensivo previo “ver en torno” posibilitado por las *referencias* de la hoja –

referencias dadas “en el mundo”–, que *es para* (algo), sin que ello signifique que sólo es para una sola cosa o cosas determinadas, hay cierta *apertura de las referencias*.

Dentro de la referencia, las *señales* –otro elemento tratado por Martín Serrano como parte del sistema de la comunicación en *Teoría de la comunicación I. Epistemología y análisis de la referencia* (1991)–, son ellas mismas útiles cuyo carácter es señalar, “todo señalar es un relacionar, pero no todo relacionar es un señalar” (Heidegger, 1971, p. 91); probablemente sea éste un punto de confusión en la perspectiva de la comunicación que tiene la escuela de Palo Alto, para la cual “todo comunica”, conclusión que es posible si se confunde todo *relacionar* con un *señalar*, pues en efecto, sería prácticamente imposible concebir un ente que no esté relacionado con otros en distintos niveles y maneras, pero confundir el relacionar con un señalar es resultado de no haber cuestionado la comunicación desde las estructuras ontológicas que la hacen posible.

La señal “se lleva a cabo dentro y partiendo de un prever 'viendo en torno' que ha menester de la posibilidad 'a la mano' de dejar en todo momento que mediante algo 'a la mano' se anuncie para el 'ver en torno' el mundo circundante del caso” (Heidegger, 1971, p. 94). Es posible ver que, precisamente, esto es lo que se realiza en la comunicación: en el “ver en torno” de la cotidianidad se da un “curarse de” algún ente “a la mano” que ha de fungir como instrumento para producir una señal, la cual anuncia el mundo circundante, de manera que la señal realiza una *triple referencia*: a la estructura ontológica del “ser a la mano”, a la totalidad de referencias y a la mundanidad. Sin estas estructuras existenciales la comunicación no podría acontecer.

Hay un relacionar en la facticidad del mundo en que lo “a la mano” hace frente al *ser-ahí*, quien encara las cosas desde un “ya interpretado”, cierta comprensión familiar. “En su familiaridad con estas relaciones 'significa' el ser ahí a sí mismo, se da a comprender originalmente su ser y poder ser respecto de su 'ser en el mundo'” (Heidegger, 1971, p. 101). Así, para que la comunicación sea posible es necesario un “darse a comprender a sí” originario, y habría que distinguir entre dos tipos de comprensiones: por un lado, un *comprender fáctico*, que implica un “ver en torno” lo “a la mano” o a un otro *ser-ahí* en su aparecer fáctico –y puesto que la relación con un ente “a la mano” no es igual que la relación con otro *ser-ahí*, esta relación habrá de dividirse en dos para dar una *triple comprensión* en comunicación–, y por el otro, un *comprender comunicativo*, en el que se juega un “ver en torno” en que un *ser-ahí* se da desde sí a-comprender-a-otro.

Un ejemplo de lo anterior: un *ser-ahí* (Ego) se relaciona desde su “ver entorno” con cierto ente “a la mano”, un libro, si quiere señalar este objeto para que otro *ser-ahí* (Alter) lo incorpore en su “ver en torno” particular y se “cure de” él de alguna manera (lo vea, lo tome o se lo dé a

Ego), Ego habrá de referirse no sólo a la relación que tiene con el objeto y la que tiene con Alter, sino que en su comunicación habrá de referirse también a sí mismo, es decir, “darse a comprender a sí”, significarse a sí mismo en su poder ser relativamente a ese ente “a la mano” para señalar esta comprensión a Alter, pues se espera que este último antes de entrar en su particular relación con el libro, asuma que Ego está en relación con ese *mismo* libro. Ego no es sólo iniciador o actor de la comunicación, sino que debe ponerse a sí mismo dentro de la referencia.

Por otro lado, el todo de relaciones en el mundo equivale a la “significatividad”, existenciarario que funda “la posibilidad del descubrimiento de una totalidad de conformidad” (Heidegger, 1971, p. 102); esto es relevante porque la comunicación sería una especie de *conformidad* con respecto a esa “significatividad”: cuando Alter voltea a ver el libro que Ego le indicaba, ambos construyen y participan de una conformidad con el todo de relaciones en el mundo dentro del cual el libro aparece como un *nodo* de ese *haz de relaciones*. Cuando el objeto de referencia es un ente “a la mano” como el libro, vemos que es necesario considerar la espacialidad de lo “a la mano” dentro del mundo, hay un *adonde de referencia*; el “‘adonde’ de la posible pertinencia de los útiles, teniendo desde un principio a la vista por el ‘ver en torno’ del ‘andar en torno’ ‘curándose de’, es lo que llamamos el ‘paraje’ (Heidegger, 1971, p. 118). Esto es posible porque el *ser-ahí* es espacial en lo que respecta a su “ser-en-el-mundo”.

Dicha espacialidad consiste en el existenciarario del “desalejamiento”, “el desalejar es inmediata y regularmente acercamiento llevado a cabo por el ‘ver en torno’, es traer a la cercanía aportando, proporcionando, teniendo a la mano” (Heidegger, 1971, p. 120). La importancia que tiene este existenciarario para la comunicación es que ésta implicaría un “desalejar para otro”, “hacer a otro ver en torno”, en el anterior ejemplo Ego “desaleja” el libro para Alter. Este “desalejamiento” en la espacialidad del “ser en el mundo” se muestra más radicalmente en la llamada telecomunicación; el mismo Heidegger lo veía desde su tiempo, escribió que con la radio “lleva hoy a cabo el ‘ser ahí’, por el camino de una ampliación del cotidiano mundo circundante, un des-alejamiento del ‘mundo’ cuya significación para él, el ‘ser ahí’, aún no alcanza nuestra vista” (Heidegger, 1971, p. 120). Pero de acuerdo con lo dicho se muestra que toda comunicación es *telecomunicación*, pues es *desde la distancia, des-alejamiento*, si se piensa más allá de la *metafísica de la presencia* siempre hay un *espaciamento*, al permitir que entes hagan frente en el mundo es inherente al “ser en el mundo” del *ser-ahí* un “espaciar”. Tecnologías como Internet no habrían *reducido* el mundo y sus distancias, sino que habrían ampliado el cotidiano *mundo circundante*, “des-alejamiento” que se da en una dirección que señala un “paraje”.

Ya se ha planteado la “mundanidad” y el “quién” del “ser en el mundo”; falta por esclarecer el “en” para desarrollar la estructura triple del *ser-ahí*, denominada “cura” en su conjunto. “Un 'aquí' y un 'allí' sólo son posibles en un 'ahí', es decir, si es un ente que ha abierto como ser del 'ahí' la espacialidad. Este ente ostenta en su más peculiar ser el carácter del 'estado de no cerrado’” (Heidegger, 1971, p. 149). Puesto que en la comunicación siempre se *re-presenta* un referente es necesario que exista una actualización del “aquí” (algo que se muestra) y del “allí” (re-presentado) a partir de un “ahí”; es necesaria la diferencia en tanto que diferir en espacio-tiempo, es decir, al menos dos “ahís”, dos actores, para actualizar la diferencia representada, y que tengan el carácter del “estado de abierto”, sin el cual toda comunicación se contraería en autismo, solipsismo o mutismo. La expresión “ahí” pone de relieve el “estado de abierto” –del *ser-ahí*– y hay dos existenciaris de la analítica del “ahí”: “encontrarse” y “comprender”.

El “encontrarse” se refiere al cotidiano encontrarse de ánimo, “en este 'cómo le va a uno' coloca el estado de ánimo al ser en su 'ahí’” (Heidegger, 1971, p. 151). En el estado de ánimo es abierto el *ser-ahí* como el ente a cuya responsabilidad se entregó su ser ahí para serlo existiendo, de manera que se hace patente como una *carga*. Sin embargo, su *de dónde* y *a dónde* permanece embozado en un “estado de yecto”, el cual se entiende como la facticidad de la entrega a la responsabilidad y se contrapone a la facticidad del *factum brutum* de lo “ante los ojos”. “El permitir hacer frente 'curándose de' y 'viendo en torno' tiene [...] el carácter de 'ser golpeado' (Heidegger, 1971, p. 154) por lo que hay de inservible, resistente y amenazador en lo “a la mano”. Pero tal *ser golpeado* es posible desde que el *ser-ahí* en cuanto tal es determinado existenciaris de manera que puede ser herido por lo que hace frente dentro del mundo, y ser herido sólo es posible desde el encontrarse que abre el mundo sobre un fondo, que entre otras posibilidades puede ser de amenaza. Tal es el *precio* de la *apertura ontológica* y de tener como responsabilidad el ser propio; una piedra no es *amenazada* en la medida que su ser no le es dado como suyo, como su responsabilidad, y en la medida que su apertura ontológica es casi nula –su posible apertura se limita a un intercambio pasivo de energía y materia con el entorno.

En el “estado de abierto” convergen los existenciaris mencionados hasta aquí, y es la estructura *sine qua non* para que la comunicación sea posible y no más bien un autismo y aislamiento entre los entes. Ahora bien, si el “estado de abierto” posibilita la comunicación del *ser-ahí*, pero vemos que otros entes, al menos otros seres vivos, comparten la posibilidad de comunicación, es de esperarse que ellos, o bien compartan dicho “estado de abierto”, o bien, tengan en la estructura de su ser una apertura semejante. Si en tal apertura también se da la posibilidad de ser *amenazados* los entes en su ser, no sorprendería que los entes que comunican

sean también los que pueden ser *amenazados* en la continuidad de su ser, y que *hacen algo* por preservarlo. Desde luego, esto apunta a la forma de ser-vivo; posiblemente la *autopoiesis* sea el concepto *bisagra* que permita pensar la apertura ontológica en otros entes además del humano, sin embargo, puesto que implica otro repertorio conceptual, y aún no han sido abordadas todas las estructuras existenciales que posibilitan la comunicación, tal discusión será abordada en el siguiente capítulo.

Aún falta abordar el otro existencial del “ahí”, el “comprender”. El “ahí” es aquello por mor de lo que es el *Dasein*, en el “por mor de qué” es abierto el ser en el mundo, un “estado de abierto” que se llama “comprender”: “En el Comprender 'el por mor de qué' es co-abierta la significatividad que se funda en él” (Heidegger, 1971, p. 160). En tal “comprender” radica existencialmente la forma de ser del *Dasein* como “poder ser”, una estructura indispensable para la comunicación, ya que de lo contrario todo se jugaría en una continua inmediatez, un permanente “estado de yecto” en el que no habría *posibilidad* más allá de un sólo sentido, lo que tendría consecuencias como la imposibilidad del malentendido –la cual, nos muestra nuestra experiencia de sentido común, es inexistente. Por otro lado, la comunicación es dada como un “poder ser” particular del *ser-ahí*, y una multiplicidad de sentidos posibles y referencias se abre ante el “poder ser” de su comprender. El “ser posible” del *Dasein* concierne a los modos de curarse del mundo; la “comprensión” pro-yecta la posibilidad en cuanto posibilidad, la cual no radica en el “estado de yecto”, sino que es *pro-yección*.

“Encontrarse y comprender caracterizan en cuanto existenciales el 'estado de abierto' original del 'ser en el mundo'” (Heidegger, 1971, p. 165). Puesto que la comunicación siempre implica la referencia a otros entes y hacia otros *seres-ahí*, requiere esta estructura fundamental del “estado de abierto”, ya que no es sólo una *experiencia indicativa* que se decida en una inmediatez referida sólo a sus posibilidades –su propio percibir, manipular o representarse los objetos–, necesita un ente que se inscriba en el “poder ser”, no sólo suyo, sino en referencia al “poder ser de otros”, es decir, en una *experiencia subjuntiva*. Al tener su horizonte en un “poder ser” con referencia a otros, la comunicación va más allá de una mera transferencia, una acción o una identidad. Ahora bien, si el “comprender” se proyecta sobre un “poder ser”, el desarrollo de dicha proyección es el “interpretar”, la cual “no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender” (Heidegger, 1971, p. 166). En la medida que la comunicación implica el desarrollo y despliegue de tales posibilidades conlleva también una interpretación.

“La articulación de lo comprendido en el acercarse interpretativamente los entes siguiendo el hilo conductor del 'algo como algo' es anterior a toda proposición temática sobre ellos”

(Heidegger, 1971, p. 167), hace posible que los entes estén delante como enunciables, y con ello posibilita, entre otras cosas, la comunicación, la cual requiere que Ego y Alter tomen “algo como algo”, un libro por ejemplo, aunque bien puede suceder que sus respectivas *conformidades* de sentido no coincidan al tomar “algo como algo”, Alter puede *equivocarse* con respecto al libro al que Ego se refería. “Todo percibir un útil 'a la mano' es interpretativo-comprensor, permite que haga frente en el 'ver en torno' algo como algo” (Heidegger, 1971, p. 168), este ver “algo como algo” es lo que se denominará en esta investigación *experiencia indicativa* –un concepto que será profundizado en el capítulo 3 con ayuda de la obra de Wittgenstein–, en el “algo como algo” los entes “a la mano” son comprendidos siempre ya en la *totalidad de conformidad*; pero el “ver algo como algo” no implica aún a la comunicación, cuando se percibe un ente desde sí mismo –sin referencia directa a ningún Alter–, como en una relación de conocimiento percepción o representación de algún objeto, se está en una *experiencia indicativa*; la comunicación *inicia* cuando se hace partícipe a un otro de tal “ver algo como algo” –invitación de Ego a Alter para que vea tal libro como tal libro–, pero, puesto que Ego no es *dueño* ni tiene acceso directo a la *experiencia indicativa* de Alter, la cual puede “coincidir” o no con la suya, sólo puede tener una experiencia de “poder ser” con respecto al “ver en torno algo como algo” de Alter, en otras palabras, tendrá lo que aquí se denominará una *experiencia subjuntiva* con respecto a ella.

Ahora bien, “la interpretación se funda en todos los casos en un 'ver previo' que 'recorta' lo tomado en el 'tener previo' de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación” (Heidegger, 1971, 168), esto es lo que en el capítulo 3 se denominará *síntesis de criterios*, en la cual se interpreta un *refer-ente*, se llega a una *conclusión* o “estado de resuelto” con respecto a él, es decir que se le toma “como algo” a partir de considerarlo según criterios de comprensión que preceden al mostrarse del referente. Lo “previo” del tener o ver, tiene no una estructura *apriorística* sino circular –un círculo hermenéutico–, un *Verstehen*, y lo articulado en la interpretación es el *sentido*.

Un modo derivado de la interpretación es la proposición o juicio, que tomado en su sentido más amplio será la forma general de un resolutivo “tomar algo como algo”. El término “juicio” o proposición tiene tres significaciones. En primer lugar, como *indicación*: “con esto mantenemos el sentido primitivo de *λόγος* como *ἀπόφανσις*: permitir ver los entes por sí mismos [...] mienta la indicación el ente mismo y no, por caso, una mera representación de él, ni nada 'meramente representado', ni menos un estado psíquico del que formula la proposición” (Heidegger, 1971, p. 173), esto hace posible la *experiencia indicativa* mencionada. En segundo lugar, como *predicación*: de un sujeto se “enuncia” un “predicado” que determina al primero, pero toda predicación es lo que es sólo en cuanto *indicación*, encierra al “ver” justo en los límites en que se

muestra en cuanto tal. En tercer lugar, y en relación directa con la primera y segunda significación, quiere decir *comunicación*: “es un 'co-permitir ver' lo indicado en el modo del determinar” (Heidegger, 1971, pp. 173-174). A partir de esto es posible dar una primera caracterización o definición operativa de la comunicación a partir de los existenciaristas estudiados: un co-permitir ver una *experiencia indicativa* recortada sobre un “previo ver en torno”, pero al no tener acceso a la *experiencia indicativa* del otro –y en tal caso no se saldría de una *experiencia indicativa*, es decir, una relación de conocimiento o representación dada sólo en los términos de Ego sin remitir a Alter, con lo que no se saldría de un autismo o solipsismo– la comunicación acontece como una *experiencia subjuntiva*.

En la indicación, proposición o juicio se hace visible el “abrirse” del “comprender” y el “abrirse” de la “interpretación”. Dicho lo anterior, si analizamos el término *pro-posición* vemos que inicia con el prefijo *pro* –que en su raíz latina indica *en lugar de* y en su raíz griega *delante de*–, de manera que *pro-poner* indica *poner en, delante de*, poner un ente delante del *ser-ahí* u otro *ser-ahí*; a la manera de un re-presentar para otro, es un poner-por, poner algo por algo, en lugar de ello, para compartir la *experiencia indicativa*. De manera similar, el *Fürsorge* que Gaos traduce como *pro-curar*, teniendo en cuenta que *Sorge* es “cura”, tendría el sentido de un *curar por otro* o *curar para otro*. Este *Für-Sorge* sería indispensable para la comunicación, pues en ella un Ego se “cura de” entes “a la mano”, instrumentos de comunicación y su *experiencia indicativa*, pero de manera que la *pone* en el “ver en torno” de Alter, es decir, *pro-cura* la *experiencia indicativa* que él *podría tener*, la mayoría de las veces intentando *pro-vocar* en él tal o cual *conformidad de sentido*.

Por su parte, *indicar*, en tanto que modo del “interpretar”, existenciarista del “ahí”, es un indicar, declarar en, *decir-en(ahí)*; *pro-vocar* es hacer un llamado-por(otro). El sentido general de la comunicación, podría decirse, es un *pro-dicar* o indicar-para-otro. En una modificación del “ver en torno” de la “interpretación” surge la proposición: “el 'con qué' 'a la mano' del tener que habérselas de la operación se convierte en el 'sobre qué' de la proposición indicadora” (Heidegger, 1971, p. 176), de esta forma el referente es pro-puesto, *puesto delante de*, en otras palabras, el libro del ejemplo anterior deja de ser sólo un “con qué” “a la mano” para llegar a ser el “sobre qué” de la pro-posición. Ahora bien, “toda proposición es [...] ya sea afirmativa o negativa, verdadera o falsa, con igual originalidad σύνθεσις y διαίρεσις” (Heidegger, 1971, p. 177), síntesis y diéresis, juntar y dividir *criterios de interpretación* que emergen de un “ver previo”; el fenómeno en que se apresan estas estructuras es el resolutivo “algo como algo”.

Sin embargo, la *sín-tesis de criterios* forma parte todavía de la *experiencia indicativa* y resolutive de un Ego, de manera que, para que haya comunicación, el *juntar-separar criterios* en

la *experiencia indicativa* de Ego con respecto a la de Alter, es decir, en su *experiencia subjuntiva*, habrá de tener el carácter de una *pro-tesis*, un “poner previo para otro”. Todo lo comunicado tiene el carácter de expresarse, ex-presarse, *ex-prehendere*, un “sujetarse fuera” en el que “se expresa el 'ser ahí', no porque como algo 'interno' empiece por estar recluso relativamente a un 'afuera', sino porque en cuanto 'ser en el mundo' y comprendiendo es ya 'afuera'” (Heidegger, 1971, p. 181). Sin ese previo “estar fuera” y “abierto” no sería posible la comunicación. La existencia de fenómenos como la comunicación muestra que el ser no es identidad, unidad enclaustrada en sí misma, la comunicación es un ex-stasis, estar fuera, posicionarse fuera.

De acuerdo con lo dicho, “la comunicación no 'comunica' la primera relación del 'ser relativamente al ente de que se habla', sino que el 'ser uno con otro' se mueve dentro del 'hablar uno con otro' y el curarse de lo hablado 'por' el habla” (Heidegger, 1971, p. 187). Tenemos que dicha *primera relación* del “ser relativamente al ente de que se habla” equivale a la *experiencia indicativa*; en cambio, la comunicación abre la estructura del *pro-curar*; no puede estar contenida en la acción, ya que esta es un “curarse de”, ni es la *expresión de una representación*, pues con ello no se sale aún de la experiencia individual indicativa de un “curarse de”, la cual no se niega como parte del proceso de comunicación, pero se muestra como insuficiente cualquier teoría de comunicación que la reduzca a la sola *experiencia indicativa*. El hablar, y con ella el comunicar, “ha perdido o no llegó a lograr nunca la primaria relación del 'ser relativamente al ente de que se habla', y por ello no se comunica en el modo de la original apropiación de este ente” (Heidegger, 1971, p. 187), no se *transmite* un contenido *original*.

Sin embargo, Heidegger considera que la *analítica* de los existencialistas, el haberlos ido desplegando y revelando uno por uno, hace perder un tanto de vista la condición del *Dasein* como una estructura integral –en efecto, en la vida cotidiana todas estas estructuras no se muestran actuando de manera independiente. Si el “encontrarse” y el “comprender” constituyen el “estado de abierto” del *ser-ahí*, cabe preguntarse si habrá un fenómeno, un “encontrarse compresor” en que el *ser-ahí* sea abierto a sí mismo para comprenderse como un todo, una estructura integral. Tal es la *angustia*, que “da la base fenoménica para apresar en forma explícita la totalidad original del ser del 'ser ahí'. Este ser se desemboza como 'cura'” (Heidegger, 1971, p. 202), la cual es importante señalar que no se reduce a una voluntad, deseo, inclinación, acción o impulso, sino que estos últimos son manifestaciones ópticas posibilitadas por la estructura de la “cura”.

Al parecer, la *angustia* no interviene de manera directa en la comunicación, la razón para tratarla aquí es el papel que tiene en la proyección que hace el *ser-ahí* sobre sus posibilidades, las

cuales sí intervienen directamente en la comunicación, así como en todo “curarse de” y “procurar”. El “ser en el mundo” como tal, y no un ente intramundano o un objeto particular, es el “ante qué” de la angustia, con lo cual ésta “singulariza” al *Dasein* en su peculiar “se en el mundo”, el cual, en tanto compresor, se proyecta esencialmente sobre posibilidades. La angustia se experimenta al sentir el ser propio como una responsabilidad, que sus posibilidades le son dadas a uno de manera indeterminada –salvo, en estricto sentido, nacer y morir–; el *ser-ahí* es “relativamente al 'poder ser' que es él mismo. Esta estructura del ser del esencial 'le va' es la que vamos a llamar el 'pre-ser-se' del 'ser ahí’” (Heidegger, 1971, p. 212). Cuando uno considera sus posibilidades, ya sea de manera general o ante alguna acción u opción específica se está en un pre-ser-se; en toda comunicación hay una *anticipación* –de los posibles sentidos, los posibles instrumentos, y las posibles reacciones de Alter que ello pueda provocar, todo ello con respecto a las posibilidades que uno tiene–, por ello requiere dicha estructura.

De esta manera, el ser del *Dasein* quiere decir “pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)” (Heidegger, 1971, p. 213); esta última formulación designa el significado del término “cura”, la cual, entonces, tiene tres elementos estructurales –los tres son imprescindibles para la posibilidad de la comunicación–: pre-ser-se, ser-ya-en y ser-cabe. Vemos que su estructura no es simple y va más allá de las *categorías* tradicionales. La “cura” y el “estado de abierto” llevan directamente al problema de la realidad: los trascendentes a la conciencia ¿son?, ¿puede probarse la realidad exterior?, ¿son cognoscibles en su ser en sí? Estos problemas clásicos conciernen a la comunicación en preguntas como ¿el otro es real?, ¿la comunicación es una forma de conocimiento?, ¿es real nuestra comunicación y no más bien una colección de soliloquios superpuestos?

Si la realidad es independiente y trascendente hay que aclarar el ser de aquello a lo cual trasciende, ¿el conocimiento es en verdad la primaria forma de acceso a lo real? De acuerdo con los existencialistas, el conocer sería un modo de ser de una estructura original, la “cura”. Tanto idealismo como realismo fallan al probar la realidad cuando se quedan en una búsqueda gnoseológica que concibe irremediabilmente separados sujeto y objeto. Heidegger considera que Dilthey da un salto al caracterizar la realidad como *resistencia*, a pesar de lo cual siguió centrando el problema en el conocimiento al concebir la *voluntad y su impedimento* dentro del mismo acto de conciencia. Para Heidegger esta resistencia es un hacer frente como un “no pasar” a un “querer pasar” del impulso y la voluntad, pero estos requieren previamente ser abiertos “hacia fuera” de sí, apertura ontológica, “estado de abierto” que se da desde el “curarse”.

“Ni la 'realidad' tiene una primacía dentro de los modos de ser de los entes intramundanos, ni menos puede esta forma de ser caracterizar de una manera ontológicamente adecuada nada

semejante al mundo y al 'ser ahí'" (Heidegger, 1971, p. 232). Si no existe el *Dasein* no "es" la independencia de la realidad ni "es" un hipotético *en sí*. Al plantear el problema de la realidad surge otro problema clásico, el de la verdad, ligado íntimamente al problema de la comunicación: si un Ego le dice a Alter "pásame aquel libro" y Alter le da, en efecto, "ese" libro, ¿fue un acto de verdad?, pues "en verdad" Alter pensó y tomó ese libro, el "mismo" al que Ego se refería. Cuando alguien dice "el sol brilla" y un Alter concede verdad a su afirmación, ¿cómo es posible que ambos se refieran a lo "mismo", al mismo sol?

La manera tradicional de concebir la verdad la ubica en el juicio como concordancia con su objeto, en la lógica desde Aristóteles la verdad se entiende como *adaequatio intellectus ad rei*. Para Aristóteles los νοήματα, representaciones, son adecuaciones a las cosas. Cabe entonces preguntarse qué significa concordancia, cuál es su supuesto ontológico y si la comunicación sería una modalidad de la concordancia, la cual sería doble o compartida por Ego y Alter –tal parece ser la interpretación clásica de la mayoría de las teorías de la comunicación. Sin embargo, una proposición *verdadera* "pro-pone, muestra, 'permite ver' (ἀπόφανσις) el ente en su 'estado de descubierto'" (Heidegger, 1971, p. 239), lo que sólo es posible sobre la base del "ser en el mundo", por lo que la verdad no tendría la estructura de una *concordancia* entre representaciones y cosas que antes estaban separadas.

En la comunicación se pro-pone, muestra un objeto al cual "se es relativamente a, profiriendo una proposición" para otro; es un pro-curar por otro mostrándole, el cual puede tener intención de decir una *verdad* (como *alétheia*) –como puede ser en una comunidad científica– o no –si busca *ocultar*, engañar a alguien. Por ejemplo, si Ego dice a Alter, mintiendo, "yo no tomé tu dinero", pro-cura por él, mostrándole el objeto re-ferido, en este caso *tomar su dinero* con el carácter de negación. Independientemente de que Alter le crea o no, cuando "ve en torno" la propuesta de Ego hay comunicación.

Independientemente de que la comunicación sea o no una acción –tema planteado en el cuarto apartado de este capítulo–, se hace observable sólo en acción y actos concretos –no habría comunicación sin un poner a la vista que también pueda ser atestiguado por otro–, por ello era necesario dilucidar la relación que el sí mismo guarda con lo fáctico. Desde el pensamiento cartesiano y el idealismo en general sólo hay y se pueden conocer *hechos de conciencia*, lo fáctico se conoce sólo *en* una representación o acto cognoscente, el mundo está previamente y *luego* es conocido o representado. Sin embargo, "no hay, por una parte, un para sí, y por otra, un mundo, como dos todos cerrados cuyo modo de comunicación habría que indagar después, sino que el para-sí es por sí mismo relación con el mundo" (Sartre, 1984, p. 333). No hay *para sí* y *mundo* por separado, como no hay representación y cosa separados que luego habrían de

coincidir en la *adaequatio* de la verdad.

Por otro lado, si bien es necesario que yo sea-aquí, “en el mundo”, es totalmente contingente que sea, y si bien es necesario que mi ser esté comprometido en un determinado punto de vista, es contingente que sea éste o aquél punto de vista, “esta doble contingencia, que encierra una necesidad, es lo que hemos llamado la *facticidad* del para-sí” (Sartre, 1984, p. 335). De esta manera *dos dobles contingencias* son articuladas en la comunicación –aunque la facticidad de una acción tiende a ocultar la contingencia que la constituye, quizás no sea en vano que Luhmann sospeche de la acción en su planteamiento sistémico y hable precisamente de una *doble contingencia*–; cuando se comunica, si bien hay un aparente *resultado* en términos dialécticos, y hay experiencias subjetivas individuales en cada participante de la comunicación –experiencias indicativas–, dicho resultado es una *metacontingencia* irreductible a la subjetividad o *contingencia* que se experimenta de forma individual.

Hasta este punto, han sido tratados los existenciaris que ofrece el “ser en el mundo” para comprender el fenómeno de la comunicación, con ellos se ha avanzado en buena medida en el preguntarse cómo es posible la comunicación según las estructuras ontológicas del *ser-ahí*. Al concluir la primera sección de *El ser y el tiempo*, la cual interroga por el sentido general del *Dasein*, se concluye que la *esencia* del *ser-ahí* es la existencia, lo que significa: “el 'ser ahí' es en la forma de un 'poder ser' comprensor al que en su ser le va este mismo” (Heidegger, 1971, p. 253); una proposición a la que se llega en esta investigación es que la comunicación requiere entes que tengan la forma del “poder ser”.

Heidegger se pregunta si la interpretación, en ese punto, permite ver la total estructura del *Dasein*. Como interpretación tiene un “ver previo” y un “tener previo”, ya sea han *visto* las estructuras *por separado*, pero ¿se ha asegurado el “tener previo” del “todo” del ente temático? Aún hace falta analizar existenciarmente la existencia, es decir, el “poder ser”, lo cual abre por completo la problemática del tiempo, la cual será analizada en el apartado 1.3.3., previo tratamiento del problema del “ser con otros”, al cual dedicó Heidegger relativamente poco espacio, al menos de manera explícita, por lo que será necesario profundizar y ampliar con la ayuda de otros autores como Sartre, Levinas o Ricoeur, pues el “ser con otros” es una de las estructuras sin las cuales parece impensable la comunicación, más aún que otras posibilidades del *ser-ahí*.

1.3.2. Ipseidad del sí y ser con otros

El siguiente paso en el planteamiento de Heidegger es pensar el “ser en el mundo” con relación a estructuras existenciales igualmente originarias: “ser con” y “ser ahí con” –las cuales, no será necesario insistir demasiado, es indispensable entender para comprender la comunicación. Sin embargo, se le ha reprochado a Heidegger el no haber profundizado, o haber pasado demasiado rápido sobre las estructuras del “ser con otros”; para complementar su trabajo aquí serán incluidos otros autores que, cercanos al mismo trasfondo fenomenológico, han profundizado en la problemática del *otro*. Pero aquí no se habla de la otredad en términos simples sino, podría decirse, radicalmente; la *otredad*, como se mostrará, no sólo concierne al otro (*Alter*) al cual se dirige un Ego en la comunicación, sino que atraviesa la identidad misma del yo, y sin esa identidad mediada por una otredad –*sí mismo como otro* en expresión de Ricoeur– la comunicación no sería posible.

La analítica existencial de *ser-ahí* constituye una pregunta por el *quién* –y en el caso de esta investigación, de cara a la interrogación por *quien* comunica y *quien* puede responder la pregunta–, “para Heidegger, la investigación del ¿quién? pertenece a la misma circunscripción ontológica que la del sí (*Selbstheit*)” (Ricoeur, 2006, p. 40), Ricoeur considera que existe un olvido de la pregunta ¿quién? desde el enfoque tradicional, más acostumbrada a preguntar por el ¿qué? En este apartado se continuará el despliegue de la naturaleza del *Selbstheit*, la cual lleva a considerarlo ahora a partir de lo *otro*. El *ser-ahí*, se dijo, es el mío en cada caso, hay que analizar entonces ontológicamente el “yo” que soy en cada caso, el *sí mismo*, pero dado que se estableció en el apartado anterior que no hay un sujeto *previo* al *mundo*, tampoco hay un sujeto aislado o previo a los otros –como un *cogito* cartesiano–, por lo que “el 'ser ahí' es esencialmente 'ser con'” (Heidegger, 1971, p. 136).

El lugar de los otros comienza a perfilarse incluso desde los objetos *simples*; los útiles, las cosas, “hacen frente destacándose del mundo en que son 'a la mano' para los otros, mundo que desde un principio es ya siempre también mío” (Heidegger, 1971, p. 134), en la conformidad de lo “a la mano” hay siempre una referencia “para otros”, referencia necesaria para comunicar. Por su parte, la estructura del “ser con” no viene del fáctico “ser juntos ante los ojos”, no es una determinación óptica del “haber varios, más de uno”, en otras palabras, no viene de la mera acumulación de *seres-ahí*, ni se tiene con los otros una relación existencial igual a la que se tiene con las cosas “a la mano” o “a la vista”.

Si “el 'ser ahí con' resulta existencialmente constitutivo del 'ser en el mundo', ha de hacerse la exégesis del mismo [...] sobre la base del fenómeno de la 'cura', que define el ser del

'ser ahí' en general" (Heidegger, 1971, p. 137). "Curarse de" y "ser con" tienen la forma de "ser relativamente a", pero el primero se dirige a entes *a la mano* y el segundo a otros entes que también tienen la forma del *ser-ahí*. La comunicación sería una especie de *fenómeno de frontera*, en el que se "cura de" (instrumentos, referentes) y se "es con" relativamente a otros *seres ahí*, esta naturaleza oscilante o bífida hace que constantemente las teorías de comunicación privilegien uno de ambos aspectos en detrimento del otro, o bien se pone el acento en los entes "a la mano" o bien se hace sobre el "ser con otros", aunque la primera tendencia parece dominante.

El "ser juntos ante los ojos" de las cosas es esencialmente distinto inclusive a un indiferente no importar nada uno a otro de *seres ahí*. Los entes "a la mano" no tienen la misma naturaleza ni estructura que otros entes que también tienen la forma del *Dasein*, "de' estos entes no 'se cura', sino que se '*procura*' por ellos" (Heidegger, 1971, p. 137); éste es el *Fürsorge* —el "procurar" es un existencial paralelo al "curarse de"—, medular para el planteamiento de comunicación que aquí se busca proponer. La comunicación entonces se puede entender como un "*curarse de*" que *pro-cura por o para un otro*. Sin embargo, el "procurar por" tiene dos posibilidades extremas: "puede quitarle al otro su 'cura', por decirlo así, poniéndose en su lugar, *sustituyéndose* a él, en el 'curarse de'", de esta manera el otro es echado fuera de su lugar, queda en segundo término "para recibir posteriormente aquello de que se curó como algo y puesto a su disposición, o para quedar descargado totalmente de ello" (Heidegger, 1971, p. 138).

Estas posibles lecturas que presenta *Fürsorge* estarían detrás de algunas teorías de comunicación, en discusiones como el funcionalismo-marxismo, las cuales, curiosamente, compartirían el presupuesto de que es posible *quitarle* al otro su "cura" —ya sea a través de la *transmisión* de un contenido persuasivo o condicionante, o a través de cierta *enajenación* o transmisión de un contenido ideológico que se recibe sin ser cuestionado. En contraste, la otra posibilidad no sustituye al otro, "se le *anticipa* en su 'poder ser' existencial, no para quitarle la 'cura', sino más bien para devolvérsela como tal [...] ayuda al otro a 'ver a través' de su cura y quedar en *libertad para ella*" (Heidegger, 1971, p. 138). Esto describe algo que es necesario en la comunicación: *pro-vocar, a partir de un pro-curar, un "curarse de" por parte de otro*.

Incluso si el *Dasein* en su facticidad está alejado de otros y no se vuelve hacia ellos en absoluto, como un ermitaño en la cima de la montaña que no piensa en los otros, está en el modo del "ser con", ésta es una estructura de su ser, pues su "ahí" específico no podría ser *abierto* sin una previa referencia a los otros. Así como es posible "pasar de largo uno junto a otro", es necesario que haya un "ser uno con otro" de caminos especiales para que sea posible acercarse a los otros, penetrar en ellos; vemos que hay un revelarse o cerrarse fundado en la forma de ser del

“ser uno con otro”. Este fenómeno de “abrir al otro [...] tendería ontológicamente el puente, por decirlo así, que llevaría del peculiar sujeto, del solo dado inmediatamente, al otro sujeto, inmediatamente siempre cerrado” (Heidegger, 1971, p. 141). Tal fenómeno sería, ni más ni menos, la comunicación.

Heidegger recuerda que este fenómeno ha sido llamado, con una expresión que considera poco afortunada, *proyección sentimental*. A pesar de todo, “seguirá siendo enigmático cómo pueda abrir al otro en cuanto tal el 'ser' del 'ser ahí' 'relativamente a sí mismo” (Heidegger, 1971, p. 141). Ese *enigma* es propiamente el *thauma* por la comunicación; aunque este fenómeno, al igual que el conocimiento, no es un fenómeno existencial original “no quiere decir que no plantee ningún problema” (Heidegger, 1971, p. 142). Podemos ver que por la vía de la analítica existencial Heidegger se encuentra con el problema mismo de la existencia de un fenómeno como la comunicación, pero no lo desarrolla ni profundiza más al respecto, pues no se encuentra dentro de sus objetivos al no conformar un existencial; sin embargo, arroja unas primeras pistas de manera que dicha problematización que queda pendiente en *Ser y Tiempo* puede ser retomada por los teóricos de la comunicación. Si la comunicación fuera un existencial nos encontraríamos quizás en un estado continuo de comunicación, no habría la alternancia entre ocultarse y revelarse, y planteamientos como el de Palo Alto tendrían razón al afirmar que todo comunica, o bien, propiamente hablando la comunicación sería sólo una posibilidad del hombre y no de otros entes al ser uno de sus existenciales particulares.

Hasta aquí deja Heidegger la indagación del existencial “ser con otros”, el cual muestra más radicalmente que otros la importancia de problematizar la otredad; algunos consideran una deuda teórica el no haber profundizado en este tema, a cuyo tratamiento directo son dedicadas comparativamente pocas páginas de *Sein und Zeit*, y parece dejar más incógnitas que pistas certeras –aunque por lo demás, Heidegger siempre consideró la labor filosófica más como un abrir caminos y no tanto como proporcionar respuestas. Lo que sigue es plantear la problemática general de la otredad y mostrar por qué es un escollo para muchos planteamientos filosóficos y comunicativos.

De acuerdo con Ricoeur (2006), hay dos grandes tradiciones con respecto a la manera de asumir el yo, el sí mismo: por un lado está una sobre estimación del yo (*sí* o *Selbst*), al grado de tenerlo como fundamento metafísico –tradición representada por Descartes–, y por el otro, una subestimación del sujeto, el yo como ilusión –línea de interpretación encabezada por Nietzsche. En cambio, Ricoeur busca una salida “intermedia”, pues el yo es imposible sin una mediación, como ha mostrado el análisis existencial del *Dasein*, por lo que propone entender el *sí mismo como otro* –en su proceder hay un gesto al menos similar a la deconstrucción que busca

cuestionar el dominio jerárquico de una dicotomía–, ¿cuál es la naturaleza de esa mediación?

El hombre es escindido desde que surge en él el lenguaje, o mejor dicho, él surge desde el lenguaje y es mediado por él –como señalaría Lacan. Para Ricoeur, Descartes cayó en un círculo vicioso al remitir el *cogito* a una totalidad en sí misma; en su exaltación del sujeto quebranta su relación fundamental con la persona que habla, con el yo-tú de la interlocución. En contraste, para Nietzsche tanto el yo como la interlocución son una ilusión, en tanto que todo lenguaje es figurativo; la verdad es una ilusión que se ha olvidado que es tal, una multitud inestable de metáforas establecidas en una suma de relaciones humanas, transpuestas, cambiadas, luego presentadas a un pueblo como canónicas, el *cogito* sólo se podría plantear en la forma de un tropo. Mientras que la tradición racionalista positivista busca hechos, para Nietzsche lo que no hay son hechos, sólo interpretaciones. Desde una perspectiva genealógica, las diferentes perspectivas teóricas sobre el fenómeno de la comunicación han sido permeadas por estas dos grandes formas de entender el *sí mismo*.

Ya que se ha puesto en duda y sospechado de la idea de un sujeto pleno, de una totalidad acabada y completa en comunicación, hay que responder entonces la pregunta por la naturaleza del “quién” que comunica. Porque si se ha puesto en duda todo lo que se parezca al *cogito* cartesiano como fundamento omniabarcador, ¿no queda entonces una ilusión, una fantasía o fantasma de la realidad, el otro y la comunicación? Es relevante para la comunicación *desconstruir* ambas líneas interpretativas, porque desde la primera es inexplicable el conflicto o el malentendido –si el yo es un principio sólido, sin grietas–, y desde la segunda la comunicación es imposible o en todo caso una ilusión, ficción que no aspira a salir de un juego de mentiras. Si se atiende al *cogito* exaltado, el sujeto podría aprehender en su totalidad al otro y lo comunicado, habría una comunicación “perfecta” y, sobre todo, si el *cogito* se basta a sí mismo, la comunicación no sería necesaria. Por otro lado, si se atiende al quebranto absoluto del *cogito* o del sujeto no se podría salir de un tropo, del engaño fantasioso en que sería imposible asimilar algo, así fuera mínimo, del otro, de lo que comunica, un engaño en que todo es apariencia y en el que, por lo tanto, la comunicación es irrelevante.

Para Nietzsche los tropos –metáfora, sinécdoque, metonimia– no son adornos añadidos a un lenguaje no figurativo, sino inherentes al lenguaje mismo, el cual siempre es figurativo. En cierta manera Nietzsche fue el primero en dudar sistemáticamente de algo como una *transmisión*, en textos como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Nietzsche, 1990). Ambas perspectivas del yo juegan con una oposición metafísica: apariencia/realidad. Al invertir los términos, es decir, afirmar o negar la primacía del *cogito*, no se sale de la violencia metafísica – recordemos que Heidegger le reprochaba a Nietzsche el que sólo hubiera *invertido* la metafísica–

ni se encuentra un horizonte que dé cuenta de la existencia de la comunicación, pues en la primera alternativa la comunicación es innecesaria y en la segunda irrelevante o imposible.

La tercera alternativa, propone Ricoeur, es una hermenéutica del sí, la cual se opone a la inmediatez del yo como último fundamento, plantea el sí como reflexividad, vuelta a sí mismo, sin caer en la disociación de sí del escepticismo de corte nietzscheano. El concepto clave para entender esta mediación del sí mismo es la *atestación*, el testimonio de un testigo; no hay testimonio falso o verdadero, sino que es *creíble* en distintos grados, es *acreditado* –como el verbo *acreditar* en portugués–, se da crédito, confianza; el sí mismo se atestigua sin certeza definitiva, pero suficiente. Este planteamiento es equidistante de la exaltación del yo y de su sospecha absoluta. Se trata de un crédito sin garantía, sin embargo, más fuerte que toda sospecha. El yo cartesiano sin fisuras implica una identidad dentro de la *mismidad*, en cambio, el *sí mismo como otro* se inscribe en una identidad de *ipseidad*, la cual es necesaria para la existencia de la comunicación, pues no podría haber una apertura comunicativa desde la simple mismidad –y como vimos Ego requiere incluso interpretarse a sí mismo y ponerse en la referencia aunque él no sea directamente el objeto de referencia, necesidad que es mayor si se refiere directamente a sí mismo, como en la expresión *heme aquí*.

La atestación es una especie de creencia, no en el modo de la *doxa* clásica, no es un “creo que” sino un “creo en”. Una *hermenéutica del sí* –del *soi* en francés– recae en una atestación del sí, lo cual implica ser uno mismo *agente y paciente* –lo que se relaciona, como veremos, con la perspectiva de Levinas. Al intentar esclarecer la problemática del sí, más allá de esta dialéctica entre Descartes y Nietzsche, Ricoeur prueba y descarta la *referencia identificante* de Strawson y los *actos de lenguaje* de Searle y Austin; espera saber “cómo el «yo-tú» de la interlocución puede exteriorizarse en un «él» sin perder la capacidad de designarse a sí mismo, y cómo «él/ella» de la referencia identificante puede interiorizarse en un sujeto que se dice a sí mismo” (Ricoeur, 2006, p. 19). Esta problemática concierne directamente a la comunicación, la cual se apoyaría en la *hermenéutica del sí* con respecto a dos reflexiones: primero, y la más obvia, cuando el objeto de referencia a comunicar es el *al mismo tiempo* el “quién” que comunica, como el *heme aquí*; pero la segunda, y no tan obvia, es que siempre hay un mínimo de autorreferencialidad, cuando se “pro-cura” un objeto de referencia para otro se le invita, provoca, a hacer una *síntesis de criterios* lo más cercana posible a la que Ego ha hecho, o mejor dicho, seleccionado, provoca a comprender, pararse en su lugar por anticipado –el alemán *Verstehen*: el prefijo *ver*, con anterioridad, y el verbo *stehen*, estar, encontrarse, estar de pie.

Por ejemplo, al decir una expresión relativamente simple, “mira esa pelota”, Ego invita y “promete” –pro-mite/re-mite– que él ha visto tal pelota y realizado tal síntesis espaciotemporal,

que ha tenido tal *experiencia indicativa*; cuando Alter mira en la dirección señalada, hacia dicha pelota, “da crédito”, cree –el *acreditar* en portugués– en la atestación que Ego hace de su propia perspectiva. Cabe señalar que en español, el *Verstehen* traducido como *comprender* no conserva el mismo sentido que en alemán, sin embargo, da otros sentidos interesantes: *com-prender*, sujetar-con, o *en-tender*; participar o estar en el tender que es el *logos* propuesto por un otro, si recordamos que una de las caracterizaciones que Heidegger da sobre el *logos* en su *Introducción a la metafísica* es precisamente un *tender* que junta.

La autorreferencialidad está implícita incluso cuando el objeto de referencia no es Ego, “toda persona se designa a sí misma al hablar” (Ricoeur, 2006, p. 25). El que incluso en las situaciones menos obvias la identidad del yo participe de una otredad no es algo que esté acostumbrada a admitir la metafísica –y es algo de lo que dan cuenta algunas revoluciones epistemológicas como el psicoanálisis–, “el pensar necesitó más de dos mil años para comprender propiamente una relación tan fácil como la mediación en el interior de la identidad” (Heidegger, 2008, p. 95). No se trata de negar la identidad, sino de desembarazarse de la interpretación que la concibe como una mismidad simple –*idem* y no *ipse*.

Hay dos usos del concepto de identidad, “por un lado, identidad como mismidad (latín: *idem*; inglés: *sameness*; alemán: *Gleichheit*); por otro, la identidad como ipseidad (latín: *ipse*; inglés: *selfhood*; alemán: *Selbstheit*)” (Ricoeur, p. 109). Esta diferencia ha sido olvidada o ignorada –su problematización está en relación con el problema del tiempo, la cuestión de la *permanencia en el tiempo*, permanencia que se vincula con la identidad *idem*, tema que será tratado en el siguiente apartado. La *mismidad* (identidad *idem*) se constituye por los rasgos que definen, es un carácter general; en cambio, la *ipseidad* (identidad *ipse*) es un *mantenerse a sí*, como cuando alguien mantiene la fidelidad a su palabra, es un mantenimiento más que una constancia, el *mantenimiento* de sí es un contrapunto a la *permanencia*. “Heidegger tiene razón al distinguir de la permanencia sustancial el mantenimiento del sí (*Selbständigkeit*), descompuesto en *Selbst-Ständigkeit*” (Ricoeur, p. 118), traducido por “mantenimiento de sí” –el cual puede ser el relato ontológico de la *autopoiesis*, una relación que será explorada en el capítulo 2.

El *Selbständigkeit* guarda una directa relación con los “existenciaros, de los que depende la ipseidad” (Ricoeur, p. 119). El mantenimiento de sí tiene la forma de la promesa, siempre “se cumple después”, parece un desafío al tiempo concebido de manera clásica. En la comunicación siempre está implícita una promesa de sentido, independientemente del fin que tenga la acción que convoca la comunicación –la acción es la que tendría una finalidad o intención, no la comunicación, que es siempre “otra cosa” que bien puede no responder a esa intención.

Ahora bien, Ricoeur propone a la *identidad narrativa* como una alternativa entre la ipseidad y la mismidad; en ella hay un síntesis de lo heterogéneo –mediación entre la diversidad de acontecimientos y unidad temporal, entre sucesión y unidad–; implica un poder de conjunción (*logos*) en una *poiesis* narrativa. Cuando un personaje entra a una trama (se narra a sí mismo), el acontecimiento (el ocurrir independiente del actor) pierde su neutralidad impersonal. Un acontecimiento narrativo es fuente de discordia y concordancia, una operación narrativa que compagina las categorías de identidad y diversidad. El personaje mínimo es puesto en trama, sin que uno de los dos elementos, personaje y trama, destaque sobre el otro. Cuando Ego comunica, aunque no se refiera directamente a sí mismo, se pone *en trama*, pues hace una propuesta o promesa de su *atestación* particular con respecto a Alter –cuando le dice “dame ese libro” hay un tácito “veo ese libro” o “quiero ese libro”.

La identidad personal, en sus términos clásicos, está presente en la tradición inglesa, en Locke y Hume; Locke concibe la identidad como mismidad consigo misma, *samenes with itself*, que se extiende a través del tiempo. Hume también la concibe como *sameness*, pero cuando busca una impresión en su interior que sustente la idea de identidad no la encuentra, y se pregunta si no es más bien una ilusión –Hume lleva al extremo, y en cierta medida muestra las grietas de la representación y la identidad–, introduce los conceptos de *imaginación* y *creencia*, ambos, al parecer, indispensables para la comunicación.

“A la *imaginación* se atribuye la facultad de pasar con facilidad de una experiencia a otra si su diferencia es débil y gradual, y así transformar la diversidad en identidad. La *creencia* que sirve de unión, llena el déficit de la impresión” (Ricoeur, p. 124). A lo que se refiere alguien (Ego) es una impresión, *su* impresión o representación –*experiencia indicativa*–, pero a Alter no le corresponde dicha impresión, pues él tiene la suya propia, su *experiencia indicativa*, tiene entonces que creer, dar crédito sin garantías, y en ello se juega para ambos una *experiencia subjuntiva*.

Nietzsche llevaría más lejos la sospecha de Hume. Pero, objeta Ricoeur: “¿no buscaba Hume lo que no podía encontrar: un sí que no sea más que un mismo?” (Ricoeur, p. 124). La mismidad se da en términos de una criteriología: “mismo que...” (verificación y falsación), pero la ipseidad cae más bien en la atestación. En efecto, la *experiencia indicativa*, que es síntesis, es experiencia de Ego, de un Mismo, que selecciona criterios del tiempo-espacio para verificar/falsear, pero esto aún no basta para dar el *salto* hacia el otro; en la comunicación, la *experiencia subjuntiva* de la síntesis del Otro, no hay arreglo a criterios, porque no son y no pueden ser los *mismos*, propiamente no hay verificación o falsación. Ambas síntesis de criterios, es decir, ambas *experiencias indicativas* –de Ego y Alter– serían desconstruidas por la

atestación, que pondría en términos indecibles la inclinación por una o por otra apuesta de sentido en términos de un yo.

La *identidad narrativa* se entiende en el plano de la construcción de una trama como “la concurrencia entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta el cierre del relato, ponen en peligro esta identidad” (Ricoeur, p. 139). La concordancia es un principio de orden que vela por la disposición de los hechos; por el otro lado se tiene la discordancia de los trastocamientos fortuitos que se van transformando en la trama, esta *concordancia discordante* es un encuentro de lo heterogéneo. Cuando el *Selbst* es interpretado en términos narrativos, es narrador y personaje, un *coautor* de su propia historia –la noción de coautor se entrelaza con la noción kantiana, a revisarse más adelante, de *causa relativa*. Surge entonces la singularidad del *inicio* y el *final* –problemática similar al nacimiento y la muerte en Heidegger–, pues ni mi nacimiento ni mi muerte, mi principio y fin, son atestiguados por mi, sino que forman parte del relato de los otros.

Esta operación narrativa implica una “identidad dinámica” que conjunta las categorías que Locke considera contrarias entre sí, la identidad y la diversidad. De esta manera, en términos de Derrida, se podría decir que es desconstruida la oposición metafísica entre identidad y diferencia, sin otorgar primacía a ninguna de las dos. De acuerdo con todo lo anterior, hay un nivel narrativo en toda comunicación, no sólo humana, y como en la narración, el narrador –o más radicalmente, el escritor/lector para emplear la noción de *escritura* en Derrida que se había señalado antes– puede ser un personaje más; el relato resuelve a su modo la *tercera antinomia* kantiana de la razón pura –de la libertad–, pues confiere iniciativa al personaje para comenzar una serie de acontecimientos, sin que sea un comienzo absoluto del tiempo y sin ser *dueño* de lo que desencadenen esos acontecimientos.

“El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada” (Ricoeur, p. 147). La identidad del sí ya no es *idem* consigo misma, es en *différance* con la historia narrada. Hay una mediación de la identidad narrativa entre mismidad e ipseidad, atestiguada por las *variaciones imaginativas* –variaciones que se reducirían a *casi* cero en la comunicación animal, según la especie, y que estarían *disparadas* potencialmente en el caso del hombre– a las que se somete dicha identidad. Estas *variaciones imaginativas* son los “posibles”, todo lo abierto (“estado de abierto”) de la historia. En la comunicación también hay un “posible(s)” que se abre a instancias imaginativas; no es puesta “de una sola vez” como unidad discursiva “ya hecha”, sino que se va mostrando, se va narrando, ninguna comunicación es instantánea, ni la más “simple”, la comunicación se temporaliza. Mientras Ego pro-pone criterios (va narrando) para que Alter configure su propia síntesis, este

último va eligiendo sus criterios, desechando otros, “imaginando” posibilidades, proyectando la unidad narrativa que Ego pro-pone, hasta llegar a un “estado de resuelto”, el cual puede coincidir o no con el fin que Ego pro-pone –la capacidad cerebral para realizar estas operaciones en tan poco tiempo, sin duda concierne a otra investigación que rebasa las posibilidades de este texto.

Dicho sea de paso, la pareja conceptual latina Ego/Alter es relato del griego Autos/Heteros, sin embargo, el Ego latino ha perdido la *ipseidad* del Autos griego. Ricoeur entiende Autos por sí, *Selbstheit*; cabe preguntar si en comunicación convendría utilizar los términos Autos/Heteros para recordar la *ipseidad* olvidada en términos como Ego/Alter, Emisor/Receptor, pues “el sí es esencialmente apertura al mundo” (Ricoeur, p. 347), algo que no necesariamente mienta el término Ego.

Ricoeur concluye proponiendo una “trípode de la alteridad” (de la dialéctica entre ipseidad y alteridad), la cual, según las estructuras ontológicas revisadas hasta este punto, sería necesaria para que exista la comunicación: 1) La experiencia del cuerpo propio o facticidad, 2) relación del sí con el extraño, 3) relación del sí consigo mismo, pues la *hermenéutica del sí* “atestigua que lo otro no es sólo la contrapartida de lo Mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido” (Ricoeur, p. 365).

En cuanto a la alteridad o relación del sí consigo mismo se trata de la *conciencia*, la *Gewißen* en Heidegger, “la atestación de un poder-ser auténtico es obra de la conciencia” (Heidegger en Ricoeur, p. 388). La *Gewißen* en este caso no es el *cogito*, sino el *Dasein que se atestigua a sí mismo* con respecto a sus posibilidades, ya no es la conciencia metafísica como rasgo unitario de la *res cogitans* por ejemplo; “la novedad reside en la explicación del rasgo de extrañeza por el que la conciencia se inscribe en la dialéctica del Mismo y el Otro” (Ricoeur, p. 389). La importancia de esta tercera parte de la “trípode de la alteridad” radica en que los otros dos modos de relación entre ipseidad y alteridad parecen más obvios –del cuerpo, para el uso de instrumentos, señales, y del Otro porque es el Alter/Heteros al cual se dirige en la comunicación– y ya habrían sido tratados por diversas teorías de la comunicación, pero *la alteridad del sí con respecto a sí mismo* ha sido prácticamente inexplorada por el saber comunicológico; este aspecto será incorporado en la propuesta de una *nueva escritura* sobre la comunicación en el capítulo 3.

De acuerdo con lo dicho, la comunicación es un modo de *atestación*: desde Aristóteles el ser-verdadero se contrapone al ser-falso, la *atestación* pone en juego ambos extremos, no como opuestos disyuntivamente. Quien escucha un testimonio se mueve entre creer y sospechar, ser-falso y ser-verdadero se tambalean. La *atestación* se da en el sí (*Selbstheit*), es decir, no en la mismidad o alteridad, sino en la ipseidad, a ella apunta la *ontología del sí* de Ricoeur, con lo cual la comunicación *acontece* en la ipseidad. La ipseidad “es al *Dasein* lo que las categorías (en el

sentido rigurosamente kantiano) son a los entes que Heidegger clasifica según el modo de ser de la *Vorhandenheit*” (Ricoeur, p. 342), es decir, los entes “a la mano”, que participan necesariamente de la mismidad (identidad *idem*).

El problema con la metafísica –y con ella las teorías de comunicación derivadas– es que habrían estudiado al *sí mismo* y al *otro* en términos (solamente) de identidad, o como entes completos, sin “apertura ontológica”, y por esa razón como entes “a la mano”. Para Levinas, la violencia de la ontología tradicional consiste en haber reducido todo lo que se presentaba en términos de Otro a una homogeneización en términos de un Mismo –en comunicación esto se refleja en la asimilación de todo lo heterogéneo en una transmisión o una representación–, cuando en realidad toda *otredad* es imposible de reducir a una mismidad o identidad sin grietas, siempre hay algo inaprensible en ella; al pensamiento de la *totalidad* contraponen el del *infinito*, “la infinición se produce en el hecho inverosímil en el que un ser separado, fijado en su identidad, el Mismo, el Yo contiene sin embargo en sí lo que no puede contener, ni recibir por la sola virtud de su identidad” (Levinas, 2002, p. 52). Esta es, ni más ni menos, una de las perplejidades iniciales de la comunicación, pues como se ha insistido, si un Ego que comunica fuera plena identidad, en primer lugar no habría necesidad de la comunicación, y de haberla, le sería imposible cualquier apertura a un otro, tendría que quebrantar su mismidad.

La noción de *infinito* en Levinas sirve en esta investigación para expresar que el *resultado* de la comunicación –la palabra *resultado* se usa en sentido provisional, previniendo de cualquier sentido dialéctico que lo entienda como una síntesis–, esa *experiencia subjuntiva*, es completamente inaprensible para cualquiera de los participantes, Ego o Alter, es algo que queda fuera de cualquier conocimiento o representación, y sólo se *acredita* una *atestación* indirecta sobre ella. La infinición expresa una alteridad absoluta e irreductible. En la comunicación un Ego se dirige a ese infinito que parte de un alejamiento radical, va “hacia una alteridad absoluta, imposible de anticipar, como se va hacia la muerte” (Levinas, p. 58). Para indicar esta concepción del otro, ya no como una otredad simple y asimilable al yo, se emplea el término *tout autre*, que también sería trabajado por Derrida y designa al mismo tiempo *cualquier otro* y lo *absolutamente otro*.

De esta manera, Levinas agregaría el *otro* a las tres ideas dialécticas de la metafísica señaladas por Kant –Dios, el alma y la libertad– y, curiosamente, no estaría contradiciendo la *Crítica de la razón pura*, pues en efecto, en su estatuto metafísico de *tout autre* el otro no podría ser conocido, al igual que aquellas tres ideas no puede ser reducido a términos del *cogito*; la comunicación, como vínculo con el otro no sería una forma de conocimiento reducible a términos de Ego, tendría que ser *otra cosa*, de otra naturaleza, y por eso aquí necesariamente se

mueve en los márgenes de la ontología. “La separación radical entre el Mismo y lo otro significa, precisamente, que es imposible colocarse fuera de la correlación del Mismo y de lo Otro para registrar la correspondencia o la no correspondencia entre este ir y este retorno” (Levinas, p. 60); esa correspondencia o incorrespondencia es lo que no se puede constatar en comunicación. O dicho de manera más puntual: la comunicación es incognoscible, al menos de manera directa –lo cual no es motivo para renunciar a un estudio sobre ella, pues el conocimiento no es la única relación posible con lo otro, e inclusive, para Levinas, el conocimiento nunca es relación con lo otro.

Por su parte, el Mismo no consiste en el formalismo A es A, “es necesario partir de la relación concreta entre un yo y un mundo. Este, extraño y hostil, debería, en buena lógica, alterar el yo” (Levinas, p. 61). En esto coincide con Heidegger, *alter*-ar el yo es lo que haría el mundo. Pero en contraste con el filósofo alemán, “la comprensión del ser en general no puede dominar la relación con el Otro. Esta domina a aquella” (Levinas, p. 71). Levinas opone el otro al Ser, lo Ente al Ser –buscando invertir la relación de Heidegger–, pero el proceder fenomenológico muestra que la relación con el ser es también relación con el otro, pues el otro “es” también. Levinas dice “ésta *domina* a aquella”, sin embargo, en una auténtica relación de otredad no hay relación de dominio –yo también soy un otro. En un intento de desconstruir esta dialéctica Levinas-Heidegger se podría decir que el ser es a lo ente, desde la diferencia ontológica, un *tout autre*. La crítica de Levinas a Heidegger parece no tomar en cuenta la obra posterior a la *Kehre*, en la cual muestra el filósofo alemán la imposibilidad de reducir el ser a términos de conocimiento y mismidad, en consideración de la diferencia ontológica.

Sin embargo, el gran aporte de Levinas es haber *sacado* al otro de lo que podría parecer una asimilación en la comprensión propia el *Selbst*, en ello radica el peso de lo *tout autre*. El yo y el otro están en una separación que no se puede integrar, “una trascendencia absoluta debe producirse como no integrable” (Levinas, p. 76), imposibilidad de integración que está en juego en la comunicación, por lo cual ésta no puede tener un carácter dialéctico-sintético. La experiencia absoluta del otro no es *develamiento* sino *revelación*, no *a-letheia* sino, curiosamente, *apo-calipsis*, pues si se des-vela implica que originariamente no habría un velo en la relación con el otro, una relación pura originaria, y el velo sería un *olvido*. Pero el *tout autre* no puede ser sino revelación, el yo sólo puede especular, lo que pueda pre-interpretar es “su” especulación –*experiencia indicativa*, no es aún relación con el otro ni comunicación; el otro “indica el fin de mis poderes. Si no puedo más poder sobre él, es porque desborda absolutamente toda *idea* que puedo tener de él” (Levinas, p. 109), toda representación, conocimiento o síntesis con respecto al otro queda imposibilitada en la comunicación –no es que sea *imposible* en sí

misma, pues sucede todo el tiempo que nos hacemos ideas sobre los otros, pero entonces no se trata ya de un fenómeno de comunicación, sino de conocimiento o percepción.

Levinas encuentra, aunque sólo de manera *tangente*, una interesante problemática que sería concerniente directamente a un reflexionar comunicológico: “yo mismo puedo sentirme, a fin de cuentas, como el Otro del Otro. Pero eso sólo se obtiene a través de estructuras bastante complejas” (Levinas, pp. 106-107); como se estableció antes, en la comunicación Ego tiene que “pre-cursarse” en términos de Heidegger –este existenciarista será tratado en la siguiente sección sobre la temporalidad–, mirarse como el *otro del otro* –un concepto que podría denominarse *otrificación* para distinguirlo de otras nociones tradicionalmente vinculadas a la metafísica, las cuales conservan la dominación de uno de los dos términos en juego, identidad y otredad–, de manera que la comunicación sería esta estructura compleja que ya intuía Levinas, y que quizás no estudió más porque no era directamente lo que ocupaba su filosofar.

“La ambivalencia de la aparición es superada por la Expresión, presentación del otro a mí” (Levinas, p. 114). Por supuesto, Levinas no propone que la imposibilidad de una integración del otro lleve a un aislamiento o mutismo; desde el rostro/expresión el otro se *revela* en una relación radicalmente distinta a la que se puede tener con cualquier objeto de conocimiento. En la duda cartesiana yo comienzo a dudar porque no estoy seguro, inicialmente, de la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*: puedo pensar en una mesa, puedo soñar una mesa, de manera que “mesa” está en mi *cogito*, así que cuando veo esta mesa, que uso, que está frente a mí, dudo de que “exista”, pues cabe la posibilidad que también ella sea una creación de mi pensamiento –por ello una de las inquietudes iniciales de Descartes es distinguir el sueño de la vigilia. Pero en sus meditaciones Descartes nunca se detuvo a considerar la *aparición*, y sobre todo la *expresión* de un otro. Cuando el otro se acerca y me habla, ¿lo que dijo ya estaba construido en mi *cogito*? No hay que confundir esto con el conocimiento de un lenguaje, de los significantes; el sentido de la expresión del otro no depende en absoluto de mí, inesperado e inaprensible por anticipado, escapa absolutamente de mí, como la idea de infinito (que Descartes ubica en Dios): el otro es la idea de infinito de acuerdo con Levinas.

De esta manera, de lo único que puedo dejar de dudar como si fuera una ilusión no es del *cogito*, sino del otro, porque al aparecer como totalmente inesperado, como *tout autre*, escapa de mí, existe independientemente de mí, de todo lo que pudiera imaginar, esperar o conocer, me muestra que él existe. Por esta razón Levinas encuentra la *trascendencia* en el otro: el otro existe, luego existo. La duda cartesiana niega sistemáticamente en la medida subsecuente de la duda, es incapaz de afirmar, así que “no soy yo, es el Otro quien puede decir sí. De él viene la afirmación. Él está en el comienzo de la experiencia” (Levinas, p. 116). Sólo por la *irrupción* y *revelación*

del Otro puedo saber que no estoy soñando, sumergido en una fantasía, “la presencia del otro rompe el encantamiento anárquico de los hechos” (Levinas, p. 122). El encantamiento es la posibilidad de que nada sea “real”, anárquico es el silencio que habita el yo sin el otro.

Es necesario aclarar que “estas diferencias entre el otro y yo no dependen de «propiedades» diferentes que serían inherentes al «yo» por una parte y al Otro por la otra; ni de disposiciones psicológicas diferentes que cobrarían su sentido en el encuentro. Se deben a la coyuntura Yo-Otro, a la *orientación* inevitable del ser «a partir de sí» hacia «el Otro»” (Levinas, p. 228), en otras palabras, no se trata de meras categorías o propiedades, sino estructuras inherentes al ser. Esta *separación* inaugural hace posible la relación con el exterior, que se efectúa por la epifanía del Otro en el *rostro* –concepto que designa una presentación excepcional de sí y por sí mismo del otro. Levinas distingue esa revelación en tanto *epifanía* de *fenómeno*; podríamos decir que el fenómeno des-vela (a-letheia) mientras que la epifanía revela (apocalipsis), por lo que el Otro no es un fenómeno como todos los demás, sino una revelación abrupta. Ahora bien, entre las posibles relaciones con lo otro, está el conflicto y la violencia; “el engaño y la emboscada –industria de Ulises– constituyen la esencia de la guerra” (Levinas, p. 237). La guerra como posibilidad de la relación de lo uno con lo otro, y que se refleja en una violencia comunicativa, ya como mentira directa (guerra), ya como persuasión (emboscada). El engaño *muestra para ocultar* –juega con la presencia-ausencia, el $\alpha\mu\alpha$ de Aristóteles–, la *emboscada* es dejar venir al otro, invitarlo a venir por su propio pie a un paraje que desconoce y que el Mismo le ha reservado.

La relación con el otro, su *revelación*, no es algo que venga a agregarse o añadirse después a un Yo que estaba puesto antes, sino que constituye de inicio la posibilidad de cualquier sujeto – algo que muestra bien el psicoanálisis lacaniano–, “no hay otro modo de darse el ser sino el 'shock' [...] del inicial *Missverstehen* que se experimenta frente a la alteridad” (Vattimo, 1997, p. 134). En esta misma lógica, “es ya necesario ser para otro –existir y no obrar solamente– para que el fenómeno del sentido, correlativo de la intención de un pensamiento, pueda surgir” (Levinas, p. 271). La comunicación se sustenta en el fenómeno del sentido, el Otro como trascendencia es la condición de la que brota toda referencialidad, direccionalidad e intencionalidad, los cuales, por lo tanto, no son *antes*, agentes o iniciadores de la comunicación, sino fenómenos paralelos o divergentes que se ubican aún en el marco de un Mismo, en efecto, de un Ego.

“El ser se produce como múltiple y como escindido en Mismo y Otro. Esta es su estructura última. Es sociedad y, por ello, es tiempo. Salimos así de la filosofía del ser parmenideo” (Levinas, p. 278). En la ontología tradicional –y con ella, en la Comunicología tradicional– el

pluralismo es exterior, un añadido a la existencia de los entes –Luhmann también critica la ontología en tanto que totalidad en la identidad–; desde un punto de vista próximo a Heidegger se podría decir que la crítica de Levinas es también a la *ontoteología* –subordinar la totalidad de lo ente a un criterio supremo o ente privilegiado, a un Mismo–, la diferencia con Levinas es que no niega la metafísica sino que cambia radicalmente de criterio de absoluto, el cual sería el Otro, el cual no es ya totalidad, sino separación e infinito.

Desde esta *otra ontología* “se trata de sustituir la idea de totalidad en la que la filosofía ontológica reúne –o comprende– verdaderamente lo múltiple, por la idea de una separación que resiste la síntesis” (Levinas, p. 297). Vemos que Levinas entiende la “filosofía ontológica” por “filosofía de la totalidad”, de la cual se desmarca la presente investigación, pues la comunicación como encuentro entre un Mismo (Ego) y un Otro (Alter) no puede ser *síntesis* (dialéctica), acaso aspira a ser *prótesis* –en todos los sentidos de la palabra, este concepto será profundizado en el tercer capítulo. La *separación* se cumple sin reducirse a una negación (perspectiva dialéctica) del ser del cual se separa; pero sólo sosteniéndose en sí (*Selbst*) asumiendo la separación se puede ser anfitrión para recibir al Otro: hosp-italidad que guarda también la posibilidad de la host-ilidad, se puede invitar al otro en la emboscada señalada –persuasión violenta– o para recibirlo hospitalariamente.

Ahora bien, si se leen en conjunto los planteamientos de Levinas y Ricoeur dicha *separación* no se tiene sólo con respecto al otro, al prójimo *fuera de mi*, sino que marca incluso la identidad propia de cualquier sí mismo. “La característica de la ipseidad (*Selbstheit*), en efecto, es que el hombre está siempre separado de lo que él es por toda la amplitud del ser que él no es” (Sartre, 1966, p. 58), sólo en la muerte se es en la mismidad, en lo absoluto; la misma apertura del “poder ser” que conforma al *ser-ahí* estaría posibilitada por esta separación o ipseidad interna: en este momento soy algo, pero estoy separado de todo lo que “puedo ser” por una franja de no-ser, pues aún no soy o no he concretado todo ese “poder ser”. En este sentido existencial, la diferencia entre los animales y el hombre no es el lenguaje, conciencia o espíritu, sino todas las cosas que el hombre *puede ser* antes de morir, pero ambos, hombre y animal proyectan su existencia en cierto sentido hacia la muerte, aunque tal vez el animal no sabe que morirá, otra diferencia seminal de la condición humana –a explorarse estas implicaciones en el capítulo 2. La reserva ante la muerte en los otros animales estaría *pro-gramada* en el instinto.

“Llamaremos circuito de la ipseidad a la relación entre el para sí y el posible que él es” (Sartre, 1966, p. 156). De esta manera, el concepto de Ego empleado en la descripción del fenómeno comunicativo no indica a un yo sólido, cerrado en sí mismo, sino en su relación con la alteridad ya desde sí mismo. La comunicación podría ser descrita en un bucle de *al menos* tres

vueltas, cada una sería *círculo de ipseidad*: la referencia indicativa al objeto, la puesta de sí mismo en la referencia, es decir, de sí mismo como otro, y la referencia pro-curada hacia otro.

La existencia del prójimo plantea el siguiente problema: “¿cómo puede un instante de *mi* tiempo estar en relación de sucesión o de simultaneidad con un instante del tiempo ajeno?” (Sartre, 1984, p. 256). Esta pregunta, además de adelantar el problema de la temporalidad a ser tratado en el siguiente apartado, es preparatoria de una cuestión fundamental para la comunicación –abordada en el capítulo 3–, ¿cómo es posible una *indicación compartida* en la *experiencia subjuntiva*?, una pregunta que queda insatisfecha con las soluciones tradicionales del idealismo y realismo, y que responde a una inquietud manifestada desde las primeras líneas de este texto, ¿cómo puede un objeto referido en la comunicación ser, aparentemente, *al mismo tiempo* para Ego y para Alter?

En el caso de la comunicación o fenómenos como el de la vergüenza –en la cual el otro es mediador indispensable entre yo y yo mismo, pues la vergüenza siempre se experimenta ante alguien, no en solitario– estudiada por Sartre, “en la medida que me esfuerzo por determinar la naturaleza concreta de ese sistema de representaciones [del otro] y el lugar que en él ocupo a título de objeto, trasciendo radicalmente el campo de mi experiencia” (Sartre, 1984, p. 257). Tal vez por ello el problema de la comunicación no había aparecido siquiera como problema en el pensamiento y ciencias occidentales, pues de acuerdo con el planteamiento de Foucault los problemas y objetos de estudio no aparecen a menos que la *episteme* de una época lo permita según sus reglas de funcionamiento (Foucault, 1968), y en el ir y venir de la *episteme* occidental tendiente a la unidad de la experiencia –a partir de la *Idea* platónica o el *cogito* cartesiano, por ejemplo– no habría sido posible ver que un fenómeno como la comunicación, que acompaña al hombre desde su surgimiento en la Tierra, trasciende la unidad de una experiencia individual. La comunicación ha de trascender los términos de la *experiencia subjetiva* de un Ego, pues de lo contrario no puede ser más que un fenómeno subordinado al conocimiento, percepción o representación que se mantiene en términos de Mismo, y en tal caso la comunicación no existe.

Desde perspectivas que privilegien la explicación de la comunicación como fenómeno subordinado al conocimiento o la percepción, herederas genealógicamente de la tradición cartesiana, el otro no existe o es algo superfluo, un *dato* más del mundo que es representado al *cogito*; esta salida idealista hace volver a los principales presupuestos de la metafísica, pues “al poner una pluralidad de sistemas cerrados que no pueden comunicar sino desde fuera, restablecemos implícitamente la noción de sustancia” (Sartre, 1984, p. 258); para idealismo y realismo la diferencia con el otro es una negación simplemente de exterioridad –dos identidades cerradas que sólo difieren como sustancias en una negación simple que viene dada desde fuera:

Ego=A, Alter=no-A-, como un cuaderno, que no es la mesa sobre la que está, es aquél que no es yo y que yo no soy, pero esto lleva a un solipsismo y a una incomunicabilidad de las conciencias, pues la conciencia sería por definición incomunicable –y si es *comunicable*, si se transporta como un objeto de un lugar a otro, un dato simplemente se repetiría de una mente a otra, lo que, además de no parecer concordar con la experiencia cotidiana de la comunicación, implicaría que lo transmitido, la conciencia, nunca dejó de ser el *mismo* conocimiento o representación.

En cambio, para que la existencia del prójimo sea posible, y con ella la comunicación, se debe considerar “mi relación originaria con el prójimo como una negación de interioridad, es decir, como una negación que establece la distinción originaria entre el prójimo y yo en la exacta medida en que me determina por medio del prójimo y determina al prójimo a través de mi” (Sartre, 1984, p. 261). De esta manera se escapa al escollo del solipsismo en que el otro es *el yo que no soy yo*, es decir, el otro entendido en los términos irreductibles del yo. Si no hay diferencia en la ipseidad, el otro es sólo un dato de la experiencia (realismo) o de mi percepción (idealismo), ambos llevan a un solipsismo sin comunicación bajo el orden de una subjetividad pura. “Parece como si la filosofía de los siglos XIX y XX hubiera comprendido que no se podía evitar el solipsismo si se empezaba por considerar al yo y al prójimo como dos sustancias separadas: cualquier unión de tales sustancias, en efecto, se ha de dar por imposible” (Sartre, 1984, pp. 261-262). La filosofía de la posguerra se caracteriza por esa sospecha del yo sustancial; como vimos con Levinas, la unión sintética de las conciencias de un yo y un otro son, efectivamente, imposibles, pero eso no implica recaer en el solipsismo –a menos que se piense que una relación gnoseológica es la única posible–, Mismo/Ego/Autos y Otro/Alter/Heteros pueden relacionarse en la *atestación*.

Incluso Husserl conserva el sujeto trascendental en su análisis, con lo que hereda del idealismo su tendencia a considerar el conocimiento como medida del ser. Pero, aunque el conocimiento en general fuera la medida del ser, el ser del prójimo se mediría en su realidad ontológica por el conocimiento que tiene de sí mismo, no por el que otro (yo, por ejemplo) tenga de él; “lo que habría de alcanzar sería el prójimo, no en tanto que tengo conocimiento de él, sino en tanto que él tiene conocimiento de sí mismo, lo que es imposible: supondría, en efecto, la identificación en interioridad entre mí mismo y el otro” (Sartre, 1984, p. 263). Todo *conocimiento* del otro tal como él mismo se conoce es imposible –e inclusive, desde el psicoanálisis, conocerse del todo a uno mismo es igualmente imposible. Sin embargo, somos con otros en-el-mundo; idealismo y realismo –antecedentes genealógicos de buena cantidad de planteamientos teóricos contemporáneos sobre la comunicación– llevarían a un sustancialismo de identificación.

En Husserl, el prójimo se descubre ante nuestra experiencia concreta –una *experiencia indicativa*– como ausencia, esto abre una pregunta que concierne a la comunicación misma: “¿cómo tener una intuición plena de una ausencia?” (Sartre, 1984, p. 263). Probablemente lo que no se puede tener es, precisamente, una intuición *plena* de ello. Desde su particular punto de vista dialéctico, Hegel representa un avance con respecto al idealismo que va de Descartes a Kant, en inclusive Husserl, pues el otro es el mediador para que aparezca la conciencia como conciencia de sí –algo que Lacan habría de retomar en el siglo XX. Pero también en Hegel el conocimiento es medida del ser, tanto para el yo como para el otro, el otro es ser-objeto; Hegel concluye con el “yo soy yo”, con lo que regresa a la fórmula idealista de la identidad. Y las perspectivas dialécticas actuales de la comunicación, parecen restaurar esa misma identidad en una *representación*, a pesar de haber visualizado el desfase, la *infinición* entre un Ego y un Alter.

No sólo es imposible intuir al otro, o lo que comunica, *tal como es*, “soy tan incapaz de captarme para mí como soy para otro, como de captar lo que otro es para sí a partir del objeto-prójimo que se me aparece” (Sartre, 1984, p. 271); entre yo y el otro, Ego y Alter, queda un margen irreductible a ninguna de las dos conciencias, percepciones o *remitividades* en juego, por ello escapa a la *experiencia indicativa* individual –la cual es, a pesar de todo, materia de la comunicación, pues sin ella no hay nada que referir–, al conocimiento, a toda construcción subjetiva u objetiva.

Para Levinas una *relación de conocimiento* con el Otro no sería ya una relación con él, sino entre un Mismo y sí mismo, con sus representaciones; la única relación posible con el otro, al ser éste incognoscible, tiene el carácter de la *fe*, de la creencia, o diríamos con Ricoeur, de una *atestación*. Ante la aparición fenoménica de un otro se tienen tres alternativas: o es una percepción subjetiva (idealismo), un objeto del mundo como dato empírico (realismo), o bien, un *tout-autre* que escapa a mi control en tanto que no es un objeto ni forma parte pasiva de mi percepción.

Desde las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, Ego está seguro seguro de su existencia en tanto que *ego*, pero ¿cómo estar seguro de que el otro existe y que no es una construcción arbitraria de mi pensamiento? Desde el *cogito*, el otro es sólo un dato dado a mi conocer; reconocer su existencia es de manera preliminar un *salto en el vacío*, pero cuando se muestra como incontrolable e incondicionado por el *cogito* de ego, quebranta el pensamiento en solipsismo y podemos concluir: hay algo fuera de mí, el otro existe. El encuentro con el otro trasciende por mucho el *cogito* cartesiano porque lo que el otro piensa, el *alter-cogito*, nunca será certeza para mí, sólo hay un puente provisional y endeble: la comunicación.

En su irrupción, la aparición de la mirada ajena se manifiesta por una vivencia que “me era

imposible adquirir en la soledad: la de una simultaneidad [...] el fenómeno originario de simultaneidad es que este vaso sea para Pablo *al mismo tiempo* que es para mí” (Sartre, 1984, p. 294). En la comunicación es necesaria esta *simultaneidad*, el objeto de referencia es captado *al mismo tiempo* por Ego y Alter, o bien, en su carácter de *tele-comunicación* el “mismo” objeto es captado en dos lugares o más a la vez. Por esta razón las ontologías y epistemologías basadas en la lógica aristotélica tradicional no pueden explicar, y ni siquiera se plantean como problema, a la comunicación, en la cual se juega el $\alpha\mu\alpha$ –*al mismo tiempo*– que Derrida describe en Aristóteles. No se trata de una superposición de tiempos, sino de yuxtaposición, lo simultáneo no es una extensión de la presencia; hay un principio de simulación que no equivale a lo instantáneo: *simul-taneo* no es *instan-taneo*. Esto sólo es posible en seres cuya *temporearización* no les viene de fuera, sino que forma parte de su estructura ontológica, tal es el caso del para-sí –sirvan estas últimas líneas como preámbulo de la problemática del siguiente apartado sobre la temporalidad.

Aquí no está en juego una concepción idílica del otro; como se vio, la relación puede desembocar en guerra o emboscada. Para Sartre “el movimiento espontáneo de entendimiento con los otros queda detenido porque surge el peligro de que lo desconozcan e ignoren” (Gurméndez, 1989, p. 90), es el peligro de la alienación que surge de la mirada del otro, posibilidad ampliamente estudiada por las escuelas marxistas de comunicación, a tal grado que en algunos momentos pareciera que la postulan como la única relación posible. No hay unión última, armónica y sintética con el otro.

En la comunicación, *tout autre est “tout autre”*, todo otro es radicalmente otro –lectura compartida con Levinas–, expresión con la que Derrida diluye la dicotomía tradicional mismo/otro, identidad/diferencia. “Lo enteramente otro, en su ejemplar singularidad, en su extrañeza propia, se sustrae, o es sustraído, del proceso comunicacional clásico” (García, 2008, p. 119), en el cual el otro se refleja como lo mismo, se reduce a los términos de Mismo, por ello lo enteramente otro es lo que habrá de ser *recordado* en esta investigación sobre la comunicación, misma que deja venir al otro, *da lugar* al otro como otro, más que meramente recibirlo, pues quien *recibe* no es ya lo mismo que antes de la recepción –la misma noción de *receptor* en el funcionalismo parece insostenible, pues al dejar venir al otro, el sí mismo que le ha dado lugar es alter-ado con su llegada.

Si en el “ser con” el otro se mira como diferenciado, un *tout autre*, entonces la no diferenciación, la indiferencia, “cierra” el “ser con”. Así, “la mencionada diferencia se instituye en lo propio de la comunicación, haciendo que ésta no pueda ser totalmente comunicación, no pueda garantizar su unidad metafísica” (García, p. 134). De esta manera, no hay comunicación en el más radical “se” cotidiano del que habla Heidegger, *se puede hablar sin comunicar*, como

en el cotidiano “dar el avión” o “pensar en voz alta”, fenómenos que muestran que la comunicación no *está* propiamente en el acto o la acción. Y se puede concluir que uno de los rasgos de la comunicación es que ella *no es* en su *totalidad* comunicación.

1.3.3. Ser y temporalidad

Como ha sido mostrado, la cuestión de la aparente *simultaneidad* con la que *un* objeto se mostraría a más de una persona a la vez, o que el mismo objeto se muestre como dos cosas *diferentes al mismo tiempo*, es un problema que ha sido evadido repetidamente, de igual forma el *dislocamiento* de los tiempos y los espacios como se vio en el caso de comunicación de *Pedro Páramo*. ¿Como es posible que una ausencia sea reiterada?, ¿cómo es posible que una comunicación se haya realizado con alguien que ya había muerto (a menos que haya sido desde antes)? Las nociones de *escritura* o *marca* quizás permitirían comenzar a abordar este problema que resulta simplemente imposible de plantear desde una ontología clásica, para la cual nunca hay pérdida de presencia. Para Derrida, la *escritura* es ya *telecomunicación*. “Entonces, ¿la comunicación se da siempre a distancia? Si esto es afirmativo, ¿cuál es el peso de la 'distancia' en los procesos comunicacionales? Y como consecuencia, ¿cuál es el peso del tiempo implicado en el desplazamiento de los signos, imágenes, sonidos, etc.?” (García, 2008, p. 100). Tales son los cuestionamientos que, a la luz de la reflexión existencial realizada, guiarán el desarrollo de este apartado.

Para tomar una distancia crítica de la ontología tradicional habrá que “articular el existir como tiempo en lugar de paralizarlo en la permanencia de lo establece” (Levinas, 2002, p. 283). Lo que harían conceptos como transferencia, enajenación, estructura, identidad o representación sería petrificar la apertura temporal que desgarrar la comunicación entendida como presencia. Desde la filosofía griega “el tiempo mismo se toma como un ente entre los entes” (Heidegger, 1971, p. 36), un objeto más *dentro* del mundo; Kant fue quizás el primero en descubrir el carácter particular del tiempo –aunque lo coloca como potestad de una subjetividad trascendental–, que no está ahí en las cosas como una más de ellas; por otro lado, como se verá con Sartre, el *temporalizarse* tiene una importancia fundamental para la construcción del Para-sí.

La permanencia de un sí mismo en el tiempo se vincula con la identidad *idem*, es la perspectiva de que algo o alguien son lo “mismo” ahora que antes. El “paso del tiempo” en una persona lleva consigo el problema de la permanencia/devenir, pues hay “algo” que permanece, como el código genético –aunque cabe preguntarse qué es el código genético sino indicaciones, *marcas*, una especie de axiomática combinatoria– y “algo” que cambia; la dialéctica

estructura/acontecimiento da cuenta de este problema, da un *carácter relacional* a la identidad que no aparece en la idea tradicional de sustancia y que Kant restablece al clasificar la sustancia entre categorías de relación, sin embargo, a partir de él, y en general la tradición moderna, se busca “un invariante relacional, dándole el significado fuerte de permanencia en el tiempo” (Ricoeur, 2006, p. 112). La apertura en el tiempo que se abre entre la mismidad, *idem*, y el *Selbständigkeit* en la promesa, de carácter *ipse*, abren un *intervalo de sentido* que tal vez nunca se llena cabalmente hasta completar un instante *pleno*, pues el tiempo no se experimenta como fragmentos inconexos; para Ricoeur la *identidad narrativa* se sitúa en tal “punto medio”, intervalo donde acontecería la comunicación.

La división *idem/ipse* trabajada en el apartado anterior no se puede concebir sin un criterio temporal, “la doble valencia de la permanencia en el tiempo, según que designe la inmutabilidad del *idem* o la conservación de sí del *ipse*” (Ricoeur, p. 352). Por cierto, la tensión alteridad-ipseidad impide tomar al sí como fundamento. Desde la ipseidad, “si puede haber un devenir, se debe a que, por principio, mi ser es heterogéneo a mis maneras de ser” (Sartre, 1966, p. 171), es esto lo que abre el “poder ser” trabajado por Heidegger, y si se había concluido que dicho “poder ser” es indispensable para la comunicación, habrá que dilucidar sus condiciones de posibilidad en el tiempo.

De esta manera comienza a agrietarse el núcleo sólido del presente que sostiene la metafísica, pues inclusive la “presencia a...” tendría el sentido de “existencia de sí junto a...”, lo cual sería imposible sin una apertura, un *éx-stasis*, estar fuera; se trata del *para-sí*, “en tanto que no es lo que es (pasado) y es lo que no es (futuro)” (Sartre, 1966, p. 179). El futuro es la falta (de ser) que arranca al en-sí de la presencia, “si ella no estuviera falta de nada, recaería en el ser y perdería hasta la *presencia al ser* para adquirir, en cambio, el aislamiento de la completa identidad” (Sartre, 1966, p. 181), desde la cual sería tanto imposible como innecesaria la comunicación. Ésta es una estructura ontológica indispensable para la comunicación – recordemos la pregunta *¿por qué es la comunicación y no más bien el mutismo/aislamiento/autismo/solipsismo?*–, pues si todo recayera en un identitario en-sí, no sería posible la apertura, el salir de sí en que acontece la comunicación; y si esto es así, abre una interesante pregunta por un posible *para-sí* de otros seres vivos distintos al hombre, tema del segundo capítulo.

Por lo tanto, para que la comunicación sea posible se requiere una estructura particular de tiempo. La comunicación implica siempre un ausente, sólo se indica algo en ausencia de un objeto, y hemos visto que el presente es presencia a-sí. Si el tiempo fuera sucesión de instantes en-sí, la comunicación no sería posible, requiere una estructura *ek-stática* (estar-fuera). Inclusive

algo que parece tan *sólido*, un pasado ya hecho, implica una proyección *ek-stática*, “el antes se hace determinar como antes allá, en el después [...] la temporalidad no puede sino designar el modo de un ser que es sí mismo fuera de sí. La temporalidad debe tener la estructura de la ipseidad” (Sartre, 1966, p. 193). Es “el Para sí quien hace que exista un antes de manera general, y, en ese antes, copresentes unidos en la unidad de un pasado y tales que se pueda designar a uno u otro de ellos diciendo: ese objeto” (Sartre, 1966, p. 197), sin esa *co-presencia*, abierta desde su estructura, sería imposible el simple echo de la designación en cualquier comunicación, o sería siempre una designación que no puede ir más allá de una *experiencia indicativa*, de conocimiento o percepción individual.

Así pues, “habiendo de ser lo que soy en la forma de conciencia ek-stática (de) mí, capto al prójimo como un objeto que indica hacia mí” (Sartre, 1984, p. 271), me capto como siendo *en* la referencia del otro, fuera de mi, lo cual es inconcebible en un cogito solipsista. En la propuesta de Derrida hay también cierta comprensión *extática* del tiempo, pues “conserva la marca del elemento pasado y se deja ya señalar por la marca de su relación con el elemento futuro” (de Peretti, 1989, p. 76). Se marca un intervalo como espaciamiento y temporización; la *escritura* marca el tiempo-espacio de manera que es lo único que sobre-vive (o sub-vive) al intervalo para ser mostrada al otro, pero no como una presencia plena e idéntica, sino que se ha *alter*-ado al *re-iterarse* –re-iterar tiene su origen en el sánscrito *itara* que significa *otro*–, de manera que *sobrevive* sólo al precio de su propia *muerte*.

Ya desde el poema de Parménides *noein* y *legein* captan un presente en el carácter de lo que permanece y persiste, el pres-ente es captado como pre-sencia. “De Parménides a Husserl, el privilegio del presente nunca ha sido puesto en tela de juicio” (Derrida, 2008, p. 68). Aristóteles entiende el tiempo como un conjunto de *nunc*, de *ahoras* que no pueden coexistir *nunc-a*. Pero el “con” de la coexistencia espacial no puede surgir más que del “con” de la temporalización. En términos del psicoanálisis es posible que en la tradición metafísica se juegue una curiosa *pulsión de muerte*, pues la presencia *detiene* la *alter-ación temporal*, y “la muerte es la detención radical de la Temporalidad por preterificación de todo el sistema, o, si se pudiera, recuperación de la Totalidad humana por el en-sí” (Sartre, 1966, p. 206). La muerte se da ahí donde cesan radicalmente todos los “poder ser” del *Dasein*, por ello la *metafísica de la presencia* no permite pensar todo los “poder ser” que se juegan en la comunicación.

“No poder co-existir con otro (mismo), con otro ahora, no es un predicado del ahora, es su esencia como presencia” (Derrida, 2008, p. 89), tal es la determinación del tiempo en el *nunc* de Aristóteles; los *nunc's* (expresión de *mismidad-idem*) no pueden coexistir *nunc-a*, para ello es preciso desbordar la presencia. Lo imposible, la coexistencia de dos *ahoras* no aparece más que

en una *conjunción* emergente –que no es *síntesis*, pues como se vio no hay integración plena, sino *prótesis*–, una complicidad. Estar-junto no es una determinación del ser, es su posibilidad, el “junto”, “a la vez”, es el $\alpha\mu\alpha$ de Aristóteles. Otra expresión posible del privilegio de la presencia se da *hacia el pasado* o la historia; el pasado es lo que ha consumido sus posibilidades, ya no “puede ser” de otro modo, “es, en efecto, como la facticidad, es la contingencia invulnerable del en-sí que tengo de ser sin ninguna posibilidad de no serlo” (Sartre, 1966, p. 173). Sin embargo, es también en proyección a las posibilidades: no tengo posibilidad de no serlo, pero el hombre tiene más posibilidades de ser en su *presente* con relación a lo que ha pasado, con lo cual construye la(s) historia(s). Un ejemplo se da en las estructuras lingüísticas: hay estructuras gramaticales construidas históricamente, vocabulario establecido, a pesar de lo cual siempre hay nuevas posibilidades de relacionarse con ello, que tiene el carácter de lo *ya dado*, la mejor muestra es la literatura.

Establecidas estas mínimas aclaraciones y *deslindes* con respecto a las nociones tradicionales del tiempo, el siguiente paso es desplegar las estructuras existenciales del tiempo que posibilitarían la existencia de la comunicación, con la mira puesta particularmente en la apertura del “poder ser”. Si se toma en cuenta que “el tiempo, en el sentido del 'ser en el tiempo' funciona como criterio de la distinción de las regiones del ser” (Heidegger, 1971, p. 28), hay que buscar en qué región del ser es posible la comunicación y de qué manera se temporaliza; en este punto es necesario introducir una distinción entre *temporalidad*, que corresponde a la comprensión pre-ontológica, cotidiana, y *temporareidad*, que corresponde a la comprensión existencial.

Para que sea “pudiendo ser”, el *Dasein* tiene que “no ser aún” en cada caso algo, por lo tanto este ente “se resiste esencialmente a la posibilidad de que se lo aprehenda como un todo (Heidegger, 1971, p. 255); lo que falta siempre para comprenderlo en su totalidad es la muerte, cuando llega ésta, cesa su “poder ser”. “Es 'en el tiempo' donde el para-sí es sus propios posibles en el modo del 'no ser’” (Sartre, 1966, p. 159), pues lo posible es algo que no es aún; desde esta perspectiva, el ser humano proyecta más posibles en su relación con el tiempo, mientras que los organismos más simples son con relación al pasado sólo “sobrevividos” y hacia el futuro hay sólo una expectativa de sobrevivir –comer o ser comido. Si se parte de la premisa de que el “poder ser” encuentra su horizonte de posibilidad en un “no-ser”, y los animales (no humanos) tienen menos posibilidades existenciales, habría que concluir que ellos tienen mayor plenitud de ser, están más cerca de ella, mientras que el hombre se mueve en una mayor y continua negación de su ser.

Si la muerte es el marcador límite del “poder ser” del *ser-ahí* –y habría que explorar su

papel en las posibilidades ópticas de otras formas de ser que mueren y no son las del *ser-ahí*, es decir, otros seres vivos—, hay que analizar existencialmente la muerte como un “ser relativamente a la muerte”, en el que el “poder ser total” se hace visible como modo de la “cura”. “Un ser a la vez independiente del otro y sin embargo ofrecido a él, es un ser temporal: a la violencia inevitable de la muerte opone su tiempo, que es el aplazamiento mismo” (Levinas, p. 236), el aplazamiento de ser completo y concluido; el “poder ser” de la cura radica en un *constante* “estado de inconcluso”, el que deje de faltarle algo significa su aniquilación, “ya no ser ahí”. El *ser-ahí* no puede experimentar su propia muerte, sólo atestiguar la de los demás, y esto es posible sobre el existencial del “ser con” que le permite *saber* que él morirá. Pero incluso en los otros animales las posibilidades, aunque menores cuantitativamente, estarían proyectadas con respecto a la muerte; si no fuera por el hecho irrebasable de la muerte los organismos no escaparían ante su depredador, no se reproducirían ni se acoplarían a un entorno, en suma, no abrirían sus propias posibilidades con respecto a sí.

Hay que comprender entonces el “fin” y la “totalidad”; el *Dasein* es inconcluso por lo que le falta, la falta es “aún no ser junto' lo que mutuamente se pertenece en conjunto” (Heidegger, 1971, p. 265), aunque el “aún no” sólo se adjudica a un ente “ante los ojos” —quizás en última instancia eso es un cadáver. Existencialmente, morir es el “yecto ser relativamente al 'poder ser' más peculiar, irreferente e irrebasable” (Heidegger, 1971, p. 274). Probablemente sólo el hombre existe con este yecto ser relativamente a su fin, mientras que en el resto de los animales el ser relativamente a la muerte sería genético, lo que les hace *cuidarse* de la muerte sin *saber* necesariamente que morirán; y el estar al tanto de la muerte propia puede ser algo de lo que inaugura, sin pretender que sea lo único, un amplio marco de “poder ser” antes de morir. La “muerte de Ego” sería el único referente imposible de comunicar, por ello es “irreferente”, y con ello quizás función límite de la comunicación humana.

La forma existencial del “ser relativamente a la muerte” es el “precurar”: “el “precurar” la posibilidad irrebasable abre con ésta todas las posibilidades que están antepuestas a ella” (Heidegger, 1971, p. 288). De esta manera, el hombre tiene más posibilidades ópticas por su mayor apertura en el “precurar” la posibilidad irrebasable —la posibilidad *óptica* de esto habría que buscarla en sus capacidades fisiológicas y cerebrales, mientras que la posibilidad *ontológica* es lo que se trata de dilucidar aquí—, y es la misma base ontológica de que su comunicación sea polisémica —el resto de los animales no tiene que elegir una profesión o un “rumbo para su vida”, ni tienen arte o malentendidos. El “precurar” la muerte desemboza el “uno” cotidiano pues la muestra como su posibilidad más radicalmente particular; esto abre las otras posibilidades ópticas particulares que preceden a la muerte.

Se trata de una singularización absoluta del *ser-ahí* (ante el indeterminado cómo y cuándo de su muerte particular), “al singularizarlo en sí mismo, le permite tornarse cierto de la totalidad de su 'poder ser'” (Heidegger, 1971, p. 290). Para abrir un “poder ser sí mismo” que es abstraído del “uno” se requiere una “atestiguación” por parte del *ser-ahí* de su poder ser sí mismo –una *atestación* del sí mismo que coincide con la estructura descrita por Ricoeur. Heidegger encuentra que dicha atestiguación se da en el fenómeno de la conciencia, *suscitada* en una autointerpretación. Esto es relevante para la comunicación porque una vez puesto el “poder ser” es necesario “apropiarlo” en una conciencia/referencialidad. “La conciencia da comprender 'algo', abre” (Heidegger, 1971, p. 293). Aquí la *conciencia* se entiende como un habla sustentado en el “estado de abierto” constitutivo del *ser ahí*; desligándola de ser una facultad del alma, el entendimiento, la voluntad o el sentimiento. Como habla tiene el carácter de una *vocación*, lo *invocado* en la conciencia es el *ser-ahí* mismo, por lo que conciencia habrá de entenderse en estas líneas bajo los caracteres una de *atestación de sí*.

La conciencia es un “pre(=previo)-vocar' al 'ser ahí' a sus más peculiares posibilidades” (Heidegger, 1971, p. 298). Esto es necesario para pro-vocar al “ser cono otros” en la comunicación y hace posible que la comunicación sea *equi-vocada*. La conciencia es la *vocación* de la “cura”, llama a ella, la cual pone al *ser-ahí* como *deudor* (deuda como falta, culpa, deficiencia en la cotidianidad); Existencialmente dicho estado de ser “deudor” es el “fundamento de un 'no ser'”, el cual, como se vio, es necesario para inaugurar el “poder ser” – Sartre también pone de relieve este vínculo con un no-ser–, ya que “pudiendo ser” se está continuamente entre una u otra posibilidad; prescinde constantemente de “otras” posibilidades en su proyección –pro-yecto–, “en cuanto proyección es ella misma esencialmente 'no ser'” (Heidegger, 1971, p. 310). Tenemos que el “yecto” es un “ser ya”, lanzado, mientras que el proyecto es un ser ya, propuesto o anticipado por un “poder ser”. Estos existencialistas también son fundamentales para la comunicación desde el momento en que ésta requiere un mínimo de *yeción* con miras a una *proyección*.

Ahora bien, con relación al tiempo, dicha “invocación es retrovocación prevocante” (Heidegger, 1971, p. 312). Es “pre” a la posibilidad de tomar sobre sí el ente yecto que es; “retro” al estado de yecto como fundamento afectado de “no ser”. En la comunicación esta estructura es fundamental, pues pro-voca el pre-vocar y un retro-vocar de Alter, es decir, la comunicación es un invocar que provoca el prevocar y retrovocar de un otro. La conciencia *invocada* por sí, *atestación de sí*, está basada en el “estado de abierto”, en el sentido triple de sus existencialistas: en el “encontrarse” (como angustia), “comprender” (como proyectarse sobre el ser deudor) y el “habla” (como silenciosidad en este caso de sola conciencia en su *experiencia*

indicativa previa a la comunicación). Este “estado de abierto” atestiguado en el *Dasein* por la conciencia es el “estado de resuelto”.

La comunicación finalmente se *muestra* en dicho “estado de resuelto” pro-curado por otro, pero se da como un “tercer estado de resuelto” allende el de Ego y Alter, es la síntesis de dos síntesis, o más precisamente una “pro-tesis”, puesto que no integra las anteriores ni es accesible a ninguno de los participantes. En el “estado de resuelto” hay una “experiencia de verdad”, no en el sentido clásico de *adaequatio rei et intellectus*, sino en un estado de descubierto –del referente comunicado en este caso–; una experiencia de verdad no en el sentido fuerte de la palabra, pues sólo se trata de asumir “algo como algo” en un “estado de resuelto”. “El 'estado de resuelto' trae al 'sí mismo' justamente al ser cabe lo 'a la mano' del caso, curándose de ello, y lo empuja al 'ser con' los otros, procurando por ellos” (Heidegger, 1971, p. 324); tiene una indeterminación existencial que sólo se determina en la resolución –en la comunicación hay una resolución de Ego y una de Alter.

Dicha resolución no se sustrae a la realidad, sino que descubre lo fácticamente posible, de modo que lo asume en la forma que es posible como su más peculiar “poder ser” en lo cotidiano. Ahora bien, el “estado de resuelto” es *en situación*, la cual es al “estado de resuelto” como el “ahí” al “estado de abierto”; no es un “ante los ojos” de circunstancias y accidentes –en cambio, para el “uno” cotidiano, la situación es totalmente cerrada. “El 'estado de resuelto' quiere decir: 'dejarse provocar' al más peculiar 'ser deudor'” (Heidegger, 1971, p. 322), abre el “poder ser” *hasta su fin* al comprenderlo, y con ello “alberga en sí el 'ser relativamente a la muerte' propio como la posible modalidad existencial de su peculiar propiedad” (Heidegger, 1971, p. 332). Por esta razón, el “poder ser” sólo se muestra en los entes que son relativamente a su fin; y si el comunicar se sustenta en un “poder ser” podría concluirse que sólo puede comunicar lo que morirá y que es relativamente a su fin.

Hasta aquí se ha podido ver la totalidad estructural de la “cura”, pero en la existencia “son con-juntos” todos estos elementos descritos, la pregunta es ahora cómo concebirla de manera integral –la cual posibilitará estructuralmente la unidad del pro-curar del fenómeno comunicativo como *prótesis de síntesis de criterios*. Esta unidad se esboza como un “sí mismo” particular en cada caso, un “yo”, siempre y cuando no se entienda como un sustento “ante los ojos”, una sustancia o sujeto. ¿Cómo es posible, pues, decir “yo”?, un “yo” que tradicionalmente se considera no puede ser predicado pues se le tiene como sujeto absoluto. En Kant, el yo es una “apercepción que sigue a toda experiencia y la precede” (Heidegger, 1971, p. 346); el “yo pienso” equivale a “yo uno”, un proceder lógico en el sentido del unir, es decir, una *unidad analítica* que posibilita la *síntesis*. El yo pienso no es una representación sino la estructura

formal de toda representación –es la base de la *experiencia indicativa* que *une* criterios y que también es necesaria para la comunicación. Son dos los aportes de Kant: la imposibilidad de reducir el yo a una sustancia y entender el “yo pienso” como unir.

El problema es que lo vuelve a tomar como sujeto que “*no caracteriza el 'ser sí mismo' del yo qua 'sí mismo', sino la 'mismidad' y constancia de algo siempre ya 'ante los ojos'*” (Heidegger, 1971, p. 347). Kant olvida el mundo, al “yo” como un “yo soy en el mundo”. Decir “yo mismo” no es una identidad o mismidad, sino una síntesis de particularidad y mismidad, de diferencia e identidad, o según lo dicho, una *ipseidad*. “En el 'yo' se expresa el 'mismo' que inmediata y regularmente *no soy yo* en el modo propio [...] Uno es, en efecto, aquello de que uno se cura” (Heidegger, 1971, p. 349). En otras palabras, uno “se-cura” de la *unidad*, pero al “curarse de” ella, se marca también un distanciamiento con respecto a ella.

Así que la “cura” no necesita fundarse en un “sí mismo”, antes bien, su estructura incluye el fenómeno del “ser sí mismo”. Es necesario explicar más detalladamente el sentido de la “cura”, si se entiende *sentido* como “aquello sobre el fondo de lo cual” se hace posible lo proyectado: “¿qué es lo que hace posible la totalidad del todo estructural con miembros de la cura en la unidad de sus diversos miembros?” (Heidegger, 1971, p. 352). De esta manera, una comprensión integral de esta estructura se puede enunciar de la siguiente manera: la “cura” que es el sentido del *ser-ahí* constituye el ser del “poder ser”, posibilitado por el “precursor estado de resuelto”, a la vez que el “precursar” hace al *ser-ahí* advenidero (a sí), lo comprende en su “ser deudor”, fundamento yecto de “no ser”, que en el estado de yecto “en cada caso ya era”, es decir, es un “sido” que surge del advenir del “precursar”.

El “precursor estado de resuelto” abre el “ser cabe” lo “a la mano”, deja hacer frente los entes, los “presenta”. En este “presentar”, el “estado de resuelto” es “el no desfigurado permitir que haga frente aquello de que se apodera obrando” (Heidegger, 1971, p. 353) –aquí se abre una acción o acto en tanto que hacer frente los entes “a la mano” o “ante los ojos”, es fácil confundir a la comunicación con los actos/acción, que son su *soporte material*, cuando se olvida que la comunicación es un di-ferir la re-ferencia, una *différance*. Este fenómeno describe la temporalidad, “advenir presentando que va siendo sido [...] La temporalidad se desemboza como el sentido de la cura propia” (Heidegger, 1971, p. 354). Esto difiere de la *concepción vulgar del tiempo*, de la cual brota la comprensión como *pasado, presente y futuro*. Sin embargo, dicha comprensión que Heidegger llama *impropia* sólo es posible ópticamente desde la *propia*.

En relación con los elementos de la cura, presentados anteriormente, “el 'pre-ser-se' se funda en el advenir. El 'ya-en' está denunciando que entraña el sido. El 'ser cabe...' se hace posible en el presentar” (Heidegger, 1971, p. 355). No hay que confundir estas modalidades

temporales, o tenerlas como análogas de la *concepción vulgar del tiempo* (presente-pasado-futuro), eso llevaría de nuevo a comprender el *ser-ahí* como “ante los ojos”, “sujeto al tiempo”, como una cosa más en el mundo. Lo fundamental para la comunicación es que el *advenir*, el *sido* y el *presentar* hacen posible la *experiencia indicativa* –aunque la comunicación di-fiere, es *subjuntiva* en última instancia. El presentar del “ser cabe” es *incluido* en el advenir y el sido del “estado de resuelto”.

De esta manera el “éxtasis de la temporalidad” se conforma por *advenir* (“a sí”, “a...”), *sido* (“retro”) y *presentar* (“dejar que haga frente”, “cabe...”). Estos elementos revelan en la temporalidad lo *έκστατικόν*, “la temporalidad es el original 'fuera de sí' en y para sí mismo” (Heidegger, 1971, p. 356). ¿Cuál es la relevancia de esta temporalidad para la comunicación? Para que el “estado de abierto” sea necesario que se “temporacé”, sus cuatro existenciarios –comprender, encontrarse, caída y habla– se manifiestan a la luz de la temporalidad. En cuanto a la temporalidad del “comprender” –para ver su importancia en la comunicación no se necesita mucho esfuerzo–, “el comprender abre el peculiar 'poder ser', de tal forma que el 'ser ahí', comprendiendo, sabe en cada caso de alguna manera en dónde es consigo mismo” (Heidegger, 1971, p. 364).

La comunicación requiere de este “poder ser”, así como de una “autointerpretación”. Es indispensable el “poder ser” porque de lo contrario lo “comunicado” sería el ente en-sí, el ente que hace frente como “siendo ya” (en lo yecto del *ser ahí*), lo cual es imposible, la comunicación no manipula directamente el objeto, como muestran Martín Serrano y el sentido común. Estos entes que no se *temporacían*, sólo *son*, no “pueden ser” de otra manera, en el modo del presentar en que hacen frente; el *ser-ahí* sólo puede curarse de estos entes (“a la mano”) en el obrar y el percibir (“a la vista”). Estos sólo son en el modo del “presentar”, es obvio que la comunicación no “actúa” sobre el ente que hace frente en el presentar (“a la mano” o “ante la vista”), pues cuando me refiero *a este bolígrafo*, tal ente re-ferido permanece in-diferente, no resulta modificado en su ser. Es imposible “presentar”-para-Alter el ente en cuestión como un obrar o percibir original, sólo puedo re-presentárselo –pres-entar, pres-ente–; ante la imposibilidad de presentarlo en la “cura” del obrar o percibir como un “yecto curar”, a lo sumo puedo “curar por Alter”, para Alter –estructura del *Fürsorge*–, es decir, “pro-curar”, en el modo del “poder ser” para así re-presentar el ente en cuestión.

Lo anterior requiere de los tres éxtasis de la temporalidad: un Ego “pro-cura” en el modo del re-presentar “al sí” (de Alter) un ente “ya sido” (para Ego) –el “ser sido” también es llamado “reiteración”, al re-*iterar* un ente es *iterado*, “otrificado” si tenemos en cuenta que *itara* es *otro* en sánscrito– para “dejar que haga frente” éste en un horizonte compartido de interpretación. Ego

in-voca así un “poder ser” de Alter (con lo que la comunicación se juega en una *modalidad subjuntiva*); en la temporalidad del comprender, éste es un “poder ser” que se proyecta desde el advenir. “El advenir impropio [en lo cotidiano] tiene el carácter del 'estar a la expectativa” (Heidegger, 1971, p. 365). En este sentido podría decirse que la comunicación es necesariamente, o en la mayoría de los casos, *impropia*, pues Ego “está a la expectativa” de las posibilidades de Alter y viceversa. Al ser expectante “espera” y “aguarda (a) que...” (en el doble sentido de *esperar*, en el tiempo y anhelar algo) al “estado de resuelto” de Alter “siendo relativamente a” la pro-posición de Ego. La expectativa de la comunicación es, por tanto, el preferir un “estado de resuelto” en Alter/Heteros en re-ferencia a un pro-ferir de Ego/Autos.

En cuanto a la temporalidad del “encontrarse”, “el comprender no flota nunca en el vacío, sino que 'se encuentra' siempre de alguna manera” (Heidegger, 1971, p. 368). Esto es relevante para lo anímico que hay en la comunicación, no en el sentido (sólo) psicológico sino fenoménico, el “encontrarse” abre el *ahí* al “ser yecto”, lo cual sólo es posible si el *ser-ahí* es “sido”; es en la forma de “retroceder a...” que a nivel fáctico es un cerrar, lleva al *ser-ahí* “a retornar sobre su 'estado de yecto', pero de tal manera que éste justamente resulta cerrado” (Heidegger, 1971, p. 370). Para la comunicación este “encontrarse” delimita el “poder ser” de lo referido, condiciona la interpretación por decirlo de alguna manera, de lo contrario “todo podría ser” y la comunicación sería absurda, innecesaria o superflua, nunca se llegaría a un “estado de resuelto” –todo sería *Firtsness* en términos de Peirce.

Lo siguiente es explicar el “estado de abierto” a la luz de la temporalidad del “ser en el mundo” (la constitución fundamental del *ser-ahí*) que cotidianamente es “ser cabe lo a la mano dentro del mundo *curándose* de ello” (Heidegger, 1971, p. 380) ¿Cómo es posible un mundo en general?, ¿qué y cómo se trasciende?; esto es relevante porque fenoménicamente la comunicación trasciende algo que “no se es sí mismo”, es decir, el objeto de referencia y Alter con respecto a Ego. El “ser cabe...”, que es un modo del “curarse de” se muestra en fenómenos, como manipular, usar, producir lo “a la mano”; es un conformarse, proyectar, comprendiendo una conformidad, tiene el carácter del “para qué”, es un estar a la expectativa, presentar manipulando, “viendo en torno” (la unidad de las referencias de los útiles); es el conformarse en la familiaridad cotidiana, la “no sorpresa” que estudió Schütz desde el punto de vista sociológico.

Cuando se comunica es porque un ente que cotidianamente aparece “a la mano” –el objeto de referencia– falta, no está, se muestra como ausente. Este modo de la “cura” en el “ver en torno” abre una perplejidad: “¿cómo es posible el 'darse cuenta' de lo que falta, es decir, de lo 'no a la mano' y no simplemente 'a la mano' pero 'no manejable'?” (Heidegger, 1971, p. 384) –este es

el caso del refer-ente de la comunicación, el cual no está “a la mano” ni es manipulado o manejado. Es un “echar de menos”, no deja de presentar sino que es un modo deficiente en el sentido del “no presentar” –vemos cómo por todos lados la comunicación *desborda* la presencia.

Por cierto, otro modo del “curarse de” “viendo en torno”, otra modificación-modo, es el descubrir teóricamente lo “ante los ojos” dentro del mundo, esto implica interrogar por la génesis ontológica de la conducta teórica: “¿Cuáles son las condiciones, residentes en la constitución del ser del 'ser ahí' o existencialmente necesarias, de la posibilidad de que el 'ser ahí' pueda existir en el modo de la investigación científica?” (Heidegger, 1971, p. 386). Podría ampliarse esta investigación en el caso peculiar de una *comunicación en contexto científico*, donde se procuraría que las *experiencias indicativas* de los científicos puestos en comunicación tengan la menor distancia posible –a menos que se considere que una comunicación científica no tiene nada de particular con respecto a cualquier otro contexto, y cada uno tiene sus particularidades, de cualquier modo, esto podría abrir nuevas líneas de investigación–; en una comunidad científica el “comprender de conformidad” se buscaría como lo más homogéneo posible, aunque cabe investigar hasta dónde es ello posible, tal sería una contribución de la comunicología a la epistemología.

El “comprender la conformidad” se basa en comprender las referencias del “para”, “para qué”, “para tal”, “por mor de”; este plexo de referencias es la significatividad, cuya unidad constituye el “mundo” y se abre en el “estado de abierto” constituido por la temporalidad. El tiempo es el horizonte desde el cual se puede comprender integralmente el *ser-ahí*, “únicamente el ente que es 'entre' el nacimiento y la muerte representa el todo buscado” (Heidegger, 1971, p. 403) –ello bosqueja la posibilidad de pensar el *otro límite*, un “ser relativamente al comienzo”, al nacimiento, como comenzó a preguntarse Hannah Arendt, y con esto se plantea el problema de la vida en general, lo que nace y muere. El *Dasein* es el “entre” (nacimiento y muerte) en cuanto “cura”, es un prolongarse, un “gestarse histórico”, el cual, junto con la “interpretación histórica” parece ser posibilidad exclusiva del *ser-ahí*; inclusive, la historicidad y su “ser relativamente a la muerte” están en o posibilitan algunas de las más notables particularidades evolutivas del hombre. Al “gestarse histórico” le son esenciales el “abrirse” y el “interpretarse”.

¿Qué condiciones ontológicas hacen de la historicidad una constitución esencial del *ser ahí*?; en comunicación, ¿cómo es posible ontológicamente la existencia de estructuras construidas históricamente, gramaticales o semióticas por ejemplo?, sólo es posible por la historicidad del *Dasein*. En el “precursor estado de resuelto” el *ser-ahí* se comprende en su “poder ser”, pero falta decir “de dónde” en general pueden “sacarse” dichas posibilidades –las cuales sólo se delimitan históricamente y con ello se delimitan las posibilidades de una estructura

en comunicación y de los criterios de síntesis a ser analizados en el capítulo 3.

En su fáctico estado de yecto el *ser-ahí* parte de una “herencia” que toma sobre sí, en tanto “ser en el mundo” es fundamentalmente “ser con” otros, por ello su gestarse histórico es un “gestarse con”, constituido como “destino colectivo”. Esto lleva a preguntarse colateralmente si existen los “seres colectivos”, ¿cómo se constituyen, cómo es posible algo así como un *destino colectivo*?, y luego si tales “entes colectivos” comunican, ¿un grupo social comunica?, ¿una empresa comunica?, ¿los “medios masivos” comunican?, y si es así, ¿cómo es ontológicamente posible? –para dicha reflexión sobre *entes sociales* será de gran ayuda el trabajo teórico de Luhmann.

Hasta aquí las aportaciones que puede brindar la reflexión sobre las estructuras existenciales del *Dasein* a una investigación sobre las condiciones ontológicas de posibilidad de la comunicación –que, como se ha visto, ya comienza a abrir nuevas preguntas concernientes a otros campos y marcos conceptuales–, antes de bosquejar, a partir de estos elementos, una *nueva escritura* que proponga una comprensión integral del fenómeno comunicativo, es necesario tratar los dos temas que han quedado pendientes y serán necesarios para el tercer capítulo: una desconstrucción de la discursividad teórica tradicional sobre la comunicación –a partir de las consideraciones ontológicas realizadas– para permitirle dar *un paso atrás* con respecto a la metafísica de la presencia, y en segundo lugar, explorar qué *estructuras de apertura* ontológica tienen otras formas de ser además del *ser-ahí* de manera que también pueden comunicar, bajo el razonamiento de que si la comunicación es posible por un “estado de abierto”, cualquier otro ente que comunique habrá de compartir con el *ser-ahí* la posibilidad de la *apertura* –con ello, de la *auto* y *hetero* referencialidad.

1.4. Desconstrucción de la com-único-logía

De los tres elementos que conforman la estructura de la pregunta por la comunicación, dos han sido abordados en el apartado anterior –el ente comunicante que puede responder la pregunta así como las posibilidades de su cotidiano preguntar–, aún falta por desplegar el tercer componente, lo que se busca en la pregunta: una construcción teórica que dé cuenta del fenómeno de la comunicación. Pero ninguna proposición teórica parte de cero, hay camino recorrido previamente, teorías, conceptos y discursos ya construidos. Es preciso elegir una manera estratégica de relacionarse con esos discursos para luego intentar decir algo más; se optó por la desconstrucción porque responde a las consideraciones ontológicas hechas desde las primeras

líneas de este capítulo, es decir, al intento de dar un *paso atrás* con respecto a las construcciones de la metafísica –entre las cuales se encuentra el discurso teórico tradicional de occidente, y en él, el trabajo hecho en teoría de la comunicación–, una *re-posición* o *torsión* (*Verwindung*) con respecto a ella, más que una *superación* (*Überwindung*). Por cierto, en español *reposición* también tiene el sentido de un reponerse de algo, una enfermedad, la cual quizás ya no puede *expulsar* el cuerpo, pero *aprende* a vivir con ella e inclusive se *inmuniza*.

El carácter general de la desconstrucción consiste en un ejercicio de lectura. Aquello que será *leído* en este apartado son algunos de los principales conceptos propuestos por algunas de las vertientes en teoría de la comunicación más estudiadas –no se pretende que esos conceptos, algunos de los cuales corresponden a más de una teoría o escuela, sean los únicos posibles para ser desconstruidos–, asociadas a nombres como funcionalismo, marxismo, estructuralismo, estudios culturales o dialéctica, entre otros posibles. De acuerdo con lo señalado en el apartado 1.2.2, lo que habrá de hacer esta *fase* es *desmontar* las conceptualidades armadas para permitir ver si hay y en qué medida, marcas o huellas de la metafísica de la presencia, teniendo en cuenta que “en su forma metafísica, comunicar (se) es 'decir' al otro que yo me entrego presente, que estoy presente” (García, 2008, p. 106), en la idea de lo común, com-un, la identidad de lo uno; pero también las marcas de las jerarquías dicotómicas y discursos que privilegien *un* centro explicativo.

Dichos centros no necesariamente consisten en una palabra explícita, a veces su significante está ausente de toda cadena discursiva; uno de estos centros es el hombre mismo, muchas veces la comunicación humana se entiende como *la* comunicación, por lo que habría que quitar al hombre del centro de la comunicación, *desantropocentrarla*. Por su parte, Heidegger, sobre todo en la segunda parte de su obra, ya veía la necesidad de sospechar también del *humanismo* para intentar una reposición de la ontoteología; en una línea semejante, Luhmann criticaría de la dialéctica que centre su análisis en la acción, misma que le impide pensar la comunicación más allá de lo humano –así, habrá que desmontar discursos como los de corte antropológico, que tienen al hombre como centro, lo cual constituye el prejuicio fundamental de los *estudios culturales*.

También habrá que tener en cuenta los avances hechos en la segunda sección, los cuales permiten ver, entre otras cosas, que los paradigmas tradicionales en comunicación han considerado tanto a los entes que comunican como a la comunicación misma como un ente “a la mano” más, una lectura compartida por el realismo inglés –detrás de la genealogía del funcionalismo–, y los idealismos francés –estructuralismo– y alemán –marxismo y dialéctica. En palabras de Heidegger, Descartes mismo da cuenta de esta lectura, la cual se encuentra en las

raíces genealógicas de las comprensiones actuales de la comunicación, al afirmar: “las *cogitaciones* son 'ante los ojos' y en ellas mismas es un *ego* también 'ante los ojos' como *res cogitans* sin mundo” (Heidegger, 1971, p. 232) –esto último sintetiza buena parte de lo que habrá de ser des-ensamblado.

Allí donde el signo se entienda como una presencia plena, continuación sin fisuras de una intención, representación o sentido, habrá de marcarse un punto de intervención desconstructiva, “el signo, así concebido [como presente que borra las marcas de su origen no-presente] *comunicaría* lo que él es, sin pérdida para su entificación” (García, p. 26); de esta idea metafísica parten en distintas medidas el funcionalismo con la *transmisión*, el marxismo con la *enajenación*, el estructuralismo con el *significado*, o la perspectiva cultorológica con la *identidad*. De manera que se enfrenta un reto histórico, con y contra la historia, pues una de las grandes dificultades del campo comunicológico “es que la comunicación fue tradicionalmente definida, en general, de una forma aristotélica. Interpretación que, como veremos, todavía prevalece en pensadores importantes del área de la lingüística, la filosofía del lenguaje y de la propia teoría de la comunicación” (García, p. 99).

Esta desconstrucción no pretende *limpiar la casa* (del saber comunicológico), sino levantar todo el polvo acumulado que se pueda, el polvo como marca del tiempo, pues a pesar de ser un área de saber académico relativamente joven, la casa en la que vive no es nueva, ha sido heredada, rentada, habitada por muchos otros discursos y teorías, cada uno de los cuales ha dejado marcas de su paso por esta casa, retratos, recuerdos, algunas pertenencias, paredes y pisos rayados; como ha hecho notar Martín Serrano, “los marcos epistemológicos de la Teoría de la Comunicación suelen ser comunes a otras ciencias, en las que se aplicaron antes que en el campo de la comunicación” (Martín, 1991, p. 122), aquí serán rastreados más los marcos ontológicos que los epistemológicos. En realidad, como hemos visto, a pesar de las remodelaciones y cambios que se han hecho en esa casa, se trata de una construcción muy antigua y extensa. El intento que aquí se emprende no puede más que tener un carácter provisional y general, su sentido es marcar algunas previsiones que habrán de ser tomadas en cuenta a la hora de dar el siguiente paso, más propositivo.

1.4.1. Transmisión

Este fue uno de los primeros lugares de la casa que fueron ocupados por los estudios de comunicación, cuando aún era habitada por muchas otras disciplinas como la sociología o la psicología, e inclusive varias ingenierías. En ese contexto la teoría de la comunicación era una advenediza, ante la mirada reticente y hasta burlona de quienes llevaban siglos viviendo ahí; es posible imaginarla adoptando las costumbres y lenguaje de sus vecinos con el fin de ser aceptada en el ámbito de lo científicamente válido. Tales costumbres y lenguaje son los que se seguían desde que la casa fue construida, los de la metafísica de la presencia.

Los primeros teóricos de la comunicación pronto trabaron amistad con la psicología conductista y la teoría matemática de la información, quienes fueron los primeros en *prestarle* sus conceptos para explicar la comunicación. Estas primeras explicaciones comunicológicas basaron su análisis en la *transmisión* de información que hay entre un *emisor* y un *receptor*. Puesto que el objetivo de este apartado no es hacer una historia o recuento de las teorías de comunicación –hasta ahora quizás el mejor trabajo de corte histórico al respecto sea la investigación ya mencionada del *Grupo hacia una Comunicología posible*, y no tendría mucho sentido repetir aquí un esfuerzo similar–, sino un *des-cuento*, habrá que pasar a *des-montar* estas nociones.

Trans-mitir implica llevar o *transportar* de un lugar a otro el *mismo* objeto, la *misma* información, o en todo caso una *copia fidedigna* de la información, el original se da en el emisor y la copia en el receptor –lo cual tiene por cierto, lecturas políticas, ya que el emisor siempre es *dueño* del original–, esto sigue el esquema platónico del *eidós* que se habría de intentar copiar sin variaciones, y entre más alterada la *copia* más infiel y deplorable –todo el esfuerzo funcionalista se encamina a disminuir el *ruido* que hay entre el *eidós* y su copia. Pero, además de las implicaciones políticas que esto tiene, ¿en verdad es posible dicha transmisión? Como vimos con Derrida, siempre hay una *diseminación* de la marca, y con Heidegger se vio que cada *ser-ahí* llega a su propio comprensor “estado de resuelto”, con Levinas, además, se mostró que siempre hay una *infinición* irreductible, así que “la comunicación no es nunca nada como un transporte de vivencias, por ejemplo, opiniones y deseos, del interior de un sujeto al interior de otro” (Heidegger, 1971, p. 181). Por cierto, también desde su campo, Luhmann (1998) rechaza la comunicación como acción o transferencia de información, pues dicha perspectiva conceptual desplaza el punto esencial los seres vivos o sujetos que participan en la comunicación, es decir, algo que no fue producido por la misma comunicación.

Ahora bien, si *invertimos* la relación emisor-receptor, y decimos que la potestad del sentido

de la comunicación radica en el receptor –que su copia del *eidōs* es más fiel, apreciable o digna de estudio que la del emisor–, en su ejercicio de significación, apropiación o recepción, se comete una violencia metafísica similar, esta vez hacia el emisor, pues el receptor queda como *pequeño amo* del sentido, le da unilateralmente su forma final, vemos que “les oppositions émetteur-récepteur, code-message, etc., restent de fort grossiers instruments” (Derrida en García, p. 106)⁴. Se podría decir, en cambio, que no hay ninguna violencia si se considera que la comunicación consiste en la transmisión pacífica y fidedigna de una *información* que es la misma para emisor y receptor, es decir, habría un *acuerdo* de ambos. Sin embargo, asumir que la información que tienen emisor y receptor es la *misma*, además de ser poco probable según lo que se ha dicho, implica la concordancia de pensar y ser, concordancia de representaciones y *rei ad intellectum*.

La “concordancia de representaciones”, que como vimos se remontaría genealógicamente hasta Platón y Aristóteles, estaría presente en este concepto de *transmisión*, pero también en el concepto marxista (al menos como se ha usado en comunicación) de *enajenación* en tanto que reificación; en ambas se juega la presencia y permanencia de una *adaequatio*. La metáfora de la transmisión enfatiza al emisor, y presupone que algo es recibido íntegramente por el receptor, cuando en realidad se trata de una propuesta de selección (Luhmann, 1998). El problema de la “concordancia de representaciones” es que ésta se da por definición bajo los términos de una identidad representativa, es decir un Yo, el *cogito* cartesiano, pero de esta forma no se sale del individual “curarse de” hacia el “pro-curar”, por lo que dicha concordancia o es imposible o es otra cosa pero no comunicación. Inclusive si existiera tal concordancia no se podría verificar –en un hipotético *metalenguaje*–, sino que habría que dar, de nuevo, un salto de confianza, una *atestación*.

Esta línea de interpretación, y con ella el marxismo y dialéctica a ser desconstruidos más adelante, hereda algunas problemáticas de Hegel, quien incluso después de reconocer la mediación del otro, “al postular que la conciencia de sí se expresa por el «yo soy yo», es decir, al asimilarla al conocimiento de sí, no sacaba las consecuencias de esas constataciones primeras, ya que introducía en la conciencia misma algo así como un objeto en potencia que el prójimo no tendría sino que extraer sin modificarlo” (Sartre, 1984, p. 270); éste es el precepto ontológico en que se fundamenta la noción de *transmisión* en comunicación, y que sin duda tiene sus orígenes mucho antes de Hegel.

Si se acepta lo encontrado en el apartado anterior, que en la comunicación son puestas en

⁴ “Las oposiciones emisor-receptor, código-mensaje, etc., siguen siendo instrumentos muy rústicos” [Traducción propia].

juego dos *experiencias indicativas* radicalmente otras, es decir, en tanto que *tout autre*, “si *communication* avait plusieurs sens et si telle pluralité ne se laissait pas réduire, il ne serait pas d'emblée justifié de définir *la communication* comme transmission d'un *sens*” (Derrida en García, p. 188)⁵. No se trata de negar la existencia de todo fenómeno de emisión-expresión o de recepción, sino de entenderlos más allá de una cerrada dicotomía, “la recepción es una llegada cuando lo que viene (*viens*) es *tout autre*. Recibir, acoger el envío, y lo 'enviante', en esas condiciones, desmonta la dicotomía emisión/recepción” (García, p. 124). Con Ricoeur y Levinas quedó establecida la necesidad de ir más allá de la dialéctica actividad-pasividad en la relación de un Yo y un Otro; funcionalismo y marxismo comparten el acento de un emisor como agente y un receptor como paciente, el primero es heredero de la intención de fundamento en el yo cartesiano, mientras que el segundo hereda la sospecha nietzscheana que concibe un yo o *cogito* sumamente debilitado, presa de las fábulas y mentiras.

En cuanto a los usos prácticos de esta perspectiva de la transmisión, históricamente ha servido para argumentar las prácticas relacionadas a los medios masivos, la propaganda y la persuasión, basados en el uso retórico de una información para *convencer* a alguien de hacer algo. Ya Levinas señalaba que no todo discurso implica una relación con la exterioridad, como es el caso de la retórica instrumental que aborda al otro de manera oblicua –propaganda, adulación, diplomacia, persuasión–, la naturaleza de la propaganda “es violenta por excelencia, es decir, injusticia” (Levinas, 2002, p. 93). La comunicación también puede ser violencia, un pro-curar absoluto, el pro-curar que había señalado Heidegger en el cual se despojaba al otro de su “cura”.

“La ocasión de la violencia, para no hablar de viraje hacia la violencia, reside en el poder ejercido sobre una voluntad por una voluntad” (Ricoeur, p. 233), pero el poder no estaría ejercido directamente sobre el referente o lo que se dice, por ello esta violencia no es nada visible, sino en la limitación o establecimiento de *criterios de síntesis* particulares para interpretar o decodificar dicha información, los cuales como vimos con Heidegger son los menos obvios, por ser los que se enraizan más profundo en la cotidianidad. Se trata de una disimetría entre lo que uno hace en su “cura” (*Sorge*) y lo que se hace a otro (*Fürsorge*), “la pendiente descendente es fácil de jalonar desde la influencia, firma suave del poder-sobre, hasta la tortura, forma extrema del abuso” (Ricoeur, p. 234). En este sentido, de acuerdo con los términos acuñados en la sección anterior, la llamada comunicación persuasiva busca reducir, pro-cura, los *criterios de síntesis* de Alter, es decir, los “posibles” del “estado de resuelto”, entre más limita dichas posibilidades es más *persuasiva*. No se le dice a Alter: “a partir de mi propuesta de sentido *debes* entender X”,

⁵ “Si *comunicación* tuviera diversos sentidos y si tal pluralidad fuera irreductible, ya no sería fácilmente justificable el definir *la comunicación* como transmisión de un *sentido*” [Traducción propia].

sino que quita del camino la mayor cantidad posible de criterios de síntesis que lleven a concluir otra cosa que no sea X. Se trata del inicio de la violencia.

En concordancia con lo dicho sobre la *ipseidad del sí*, Peirce da argumentos a favor de que no puede haber algo como una transferencia o transmisión en la comunicación, porque ni siquiera la puede haber de un momento a otro en un mismo actor: "mida una superficie roja y trate de sentir lo que es la sensación; luego cierre los ojos y recuérdela [...] me he convencido de que nada hay en mi memoria que sea lo más mínimo similar a la visión del rojo" (Peirce, 1987, p. 178). Ego tampoco podría re-producir a la manera de lo idéntico lo que Alter piensa, siente o percibe respecto al objeto de referencia, porque ni si quiera puede reproducir de manera idéntica lo que piensa en un instante con respecto al otro.

1.4.2. Enajenación

Conforme el funcionalismo se ganaba un lugar en la casa de la metafísica, casi de manera paralela una parte de la naciente teoría comunicológica entablaba relaciones con otros habitantes de la casa, quienes ya tenían desde hace tiempo una enemistad con aquellos que habían brindado su apoyo al funcionalismo. El marxismo o teoría crítica en comunicación –las consideraciones hechas aquí se refieren a lo que cada perspectiva ha realizado *en* comunicación, sus implicaciones para otros campos donde también han tenido presencia, muchas veces mayor, ha de tomarse *mutatis mutandis*– pronto mostró algunas de las implicaciones violentas e ideológicas del funcionalismo en comunicación. El eje de su crítica lo constituye la noción de *enajenación* o *alienación*, un concepto complejo con una historia accidentada que muchas veces es interpretado de manera simplista tanto por defensores como por detractores del marxismo.

En español la variante culta de *enajenación* es *alienación*, la cual proviene del latín *alienus*, *alius* (ajeno, otro), "expresa la realidad del Yo como «ajeno» u «otro»" (Gurméndez, 1989, p. 12). Dado que para existir es necesario manifestar, el abrirse y mostrarse de lo ente, la alienación realiza desde su origen la unidad de exterioridad e interioridad que constituye el decreto de una totalidad visible, "es mostrarse y, al mismo tiempo, expresar la exterioridad de una presencia, el signo o la forma de exponer que una cosa existe" (Gurméndez, p. 11). En efecto, al mostrarme en el mundo, y *poder ser visto* por los otros, soy visto como un objeto más, de manera pasiva, de igual manera el ser pensado, cualquier otro puede pensar en mí en cualquier momento y de la manera que sea, de una manera absolutamente independiente de mi voluntad; todo esto implica ya cierto grado de alienación. La alienación es fenoménica, y desde

este punto de vista, la comunicación, al implicar un libre mostrarse ante el otro, compone una *autoalienación*. Toda ipseidad requeriría un mínimo de alienación.

Por ello la alienación tiene un doble rostro, “es también una posibilidad porque sin alienarse no se existe pero, a la vez, alienándose se corre el peligro de hacerse otro, de extrañarse definitivamente. Luego, toda realización supone un sacrificio” (Gurméndez, p. 15). En Hegel la alienación equivale a realización del sujeto, Yo como Otro. En el caso de la comunicación, se “cura de” ciertos “entes a la mano” (instrumentos de comunicación) para poner su *experiencia indicativa* en un “pro-curar” la *experiencia indicativa* de un Alter; pero el “estado de resuelto” posterior ya no depende de Ego, quien experimenta su intención comunicativa como algo *ajeno*, alienado, inscrito en la ipseidad, al tiempo que cabe la posibilidad de un *quitarle su cura* al otro (alienar su “curarse de”), como sería en el engaño, o la persuasión violenta.

En el último extremo de ese balance delicado –la alienación como posibilidad de aparecer en el mundo pero también de ser *borrado* de él–, “por la alienación que el trabajo lleva implícita, el trabajador por trabajar no se piensa y no se trabaja; en consecuencia, se elimina a sí mismo, hasta desaparecer como protagonista de su propia existencia” (Gurméndez, p. 28). Aquí se podría entender *trabajo* desde su sentido más amplio, como un esfuerzo que actúa sobre la materia, hasta su sentido laboral y económico. En el primer sentido, la comunicación implica siempre cierto *trabajo expresivo*, como ha señalado Martín Serrano, y con ello el resultado de ese trabajo, ya que es pro-puesto para Alter, puede alienarse por completo hasta desaparecer sin referir ya a quien lo realizó –posibilidad extrema de la *diseminación* en Derrida–; en el segundo sentido, cabría preguntarse por la naturaleza de trabajos como los del llamado *sector de servicios* –cada vez más frecuentes en el contexto de la tecnificación de la industria–, los cuales no producen un objeto físico, una mercancía tangible, sino que ponen en venta su trabajo expresivo, comunicativo, pensemos en el caso de los denominados *call centers*, las posibilidades comunicativas de quienes trabajan ahí son doblemente *alienadas*. Estas consideraciones abren otra línea de investigación que habría de explorarse y que rebasan los alcances de este texto.

La alienación se muestra entonces como ineludible en cierta medida, pues en el otro extremo, en un ensimismamiento ególatra, “al vivir exclusivamente para sí, como único y singular, el hombre se separa también de sí mismo, se oculta en su propia realidad” (Gurméndez, p. 29); se aliena también el que se oculta. La alienación más simple es de carácter corporal, en lo sensible, al experimentar a través del cuerpo y los sentidos, percibo un cuerpo como *otro* –por ello más que la alienación, habría que hablar quizás de *las alienaciones*–; hay comunicación en los seres vivos a través de los aparatos sensibles, se *otrifica* a través de ello. Quizás, para despejar los ecos metafísicos del término alienación o enajenación –de una esencia, conciencia o

sujeto que es *primero* de manera solitaria y sólo *después* se aliena–, se podría proponer el término *otrificación*.

“Originalmente se creyó que la alienación surgía con la praxis, pero la novedad de esta tesis [vinculada a Sartre y el *círculo de la ipseidad*] consiste en que la alienación está en el corazón mismo del hombre, previo a su obrar, como una posibilidad de la subjetividad” (Gurméndez, p. 102), la alienación es una mediación, no sólo tiene un carácter pasivo sino, al *mismo tiempo*, activo, porque en ella el hombre se crea a sí mismo desde un mundo compartido. Esto es lo que siempre escapó de la vista del marxismo en comunicación, heredero de un concepto simple de enajenación. “La teoría de la alienación se ha extendido desmesuradamente y se aplica en las formas más fantásticas, opuestas y contradictorias, llegando a perder su original significación” (Gurméndez, p. 107); un caso sería la aplicación simplista de este concepto en comunicación, para la cual, por ejemplo, los medios masivos *enajenan* a los receptores, imponiéndoles sin más, sin posibilidad de ninguna interpretación no determinada por parte del espectador, su visión del mundo.

El inicio de la disputa sobre el concepto de alienación/enajenación iniciaría con Lukács, que la entiende como una reificación, cosificación del hombre en su interpretación de Marx. La *Teoría crítica* en comunicación, así como sus detractores –como John B. Thompson o la perspectiva *culturoológica*–, parecen basarse en esta noción de alienación como cosificación, una recepción pasiva que reifica y mantiene las condiciones presentes. Esto es precisamente lo que Thompson (2006) critica a la *teoría crítica*, que al parecer no deja lugar a una resignificación o recepción no determinista por parte del receptor, quien se limitaría a reproducir la ideología transmitida –con lo que esta vertiente del marxismo estaría fundada en los mismos presupuestos metafísicos que el funcionalismo. El problema sería que al asumir que algo tan simple es la alienación, críticas como la de Thompson descartan su posibilidad, como si no existiera ningún tipo de alienación, y es posible que de manera *subterránea* y no tan perceptible ésta se mueva sin ser criticada, esta posibilidad será estudiada más adelante.

El marxismo clásico en comunicación –que tuvo un auge y en fechas recientes es una perspectiva un tanto olvidada– se remontaría a dicha lectura hecha por Lukács. “Pero al ignorar Lukács la alienación subjetiva, reifica totalmente la conciencia y el hombre no puede reificarse por sí mismo ni llegar a ser subjetivamente objetivo” (Gurméndez, p. 108). La alienación es tratada inicialmente por el joven Marx, quien propone este concepto en el contexto de la producción, su implicación en otros campos será obra de sus intérpretes posteriores; si se considera que el capital es la “propiedad privada sobre los productos del trabajo ajeno” (Marx, 1968, p. 33), hay una enajenación del producto del trabajador. Así, el resultado de su propio

esfuerzo se enfrenta al trabajador como algo *extraño*, un poder *independiente* de él, “el producto del trabajo es el trabajo que se ha plasmado, materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo [...] la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación*” (Marx, p. 75).

Lo interesante es que, como se dijo, la condición contemporánea ha impulsado un éxodo de la fábrica al trabajo de *servicios*, pues “como el obrero se ve degradado al papel de máquina, la máquina puede enfrentarse a él como competidora” (Marx, 1968, pp. 19-20), y ésta habría ganado ya en el primer frente. En la actualidad hay una creciente alienación de distintos productos del trabajo simbólico –vendedores, promotores, edecanes, etc.–, y concierne directamente a la comunicación ya no sólo como ciencia posible, sino también como práctica, pues lo que un publicista, periodista o conductor de televisión estaría haciendo es vender su fuerza de trabajo expresivo, estaría en juego ya no la enajenación de un objeto producido, sino de su mismo aparecer y mostrarse en el mundo, algo que podría tener no pocas consecuencias aún inexploradas.

Si “el obrero se comporta hacia el *producto de su trabajo* como hacia un objeto *ajeno*” (Marx, p. 75), en el caso del trabajo simbólico, los *obreros del signo* se comportarían hacia su propio aparecer en el mundo, su propio “ser con otros” como algo ajeno ¿Qué consecuencias tiene esto? “La enajenación del obrero en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en objeto, en una existencia externa, sino que esta existencia se halla fuera de él, es independiente de él y ajena a él” (Marx, p. 76). Si el propio mostrarse en el mundo se experimenta como algo ajeno, ello podría implicar, tanto un cuestionamiento a la metafísica de la presencia como nuevas formas de dominación y alienación –en el sentido de quitar la “cura”– más profundas y quizás *perversas*.

Marx habla de la división entre posesión de los medios de producción, tierra o espacio físico y trabajo. Pero en la actualidad podría agregarse un cuarto elemento: la posesión un saber, que puede ser para el manejo de máquinas especializadas, técnicas, cómputo o fórmulas *secretas*, todos ellos relacionados con la educación, posesión de patentes y propiedad intelectual, en suma, bienes simbólicos; hay una capitalización del conocimiento que es inseparable de la sociedad y economías del conocimiento. El lugar del signo, y con él de la comunicación, en la producción de riqueza es cada vez mayor. Una crítica que esté a la altura de las nuevas circunstancias habría de prescindir de las nociones simplistas de enajenación y desmontar los presupuestos violentos en las expresiones actuales de la metafísica.

En suma, el marxismo en comunicación habría hecho una inversión crítica del funcionalismo, pero como vimos con Derrida que ello no basta, terminó por recaer la mayoría de las veces en las mismas estructuras dicotómicas jerárquicas.

1.4.3. Significado y estructura

Otra de las habitaciones más concurridas del edificio metafísico de la comunicación está construida en torno a nociones como las de significado y estructura, asociada a los nombres *estructuralismo* o *semiótica*; tal proyecto teórico suele tener el prejuicio de que el signo es *comunicable* o que comunica por sí mismo, lo cual “implique la *transmission chargée de faire passer, d'un sujet à l'autre, l'identité d'un objet signifié, d'un sens ou d'un concept*” (Derrida en García, p. 100)⁶. El problema no radica en los postulados propiamente del estructuralismo o la lingüística, del signo o estructura, sino en el frecuente malentendido de algunos estudios de la comunicación que consideran a esto como *ya la comunicación*, cuando en realidad es sólo una pequeña parte; en otras palabras, usando un concepto semiótico, tienen una comprensión metonímica de la comunicación, al confundir una parte con el todo.

Asumir que el signo es ya comunicación conlleva pensar que hay un sentido presente y contenido en él o en su estructura, y para leerlo basta simplemente *pasar la vista* sobre él, éste es el presupuesto de las teorías para las cuales “todo es comunicación”, pero este *pancomunicacionismo* es deudor del mismo prejuicio ontológico el cual considera que si “todo es” y todo está contenido en el ser, preguntar por el ser es una actividad inútil y habría que enfocarse más al estudio de sus *categorías*, así también si todo comunica basta con apropiarse de sus categorías y estructuras de funcionamiento; “el «pancomunicacionismo» (interpretación de toda relación, e incluso de toda ausencia de relación como comunicación) constituye, a nuestro juicio, un error que nace de una defectuosa comprensión de las características diferenciales de la comunicación” (Martín, 1991, p. 146). La diferencia ontológica estaría detrás, a lo lejos, de este olvido comunicológico. Desde los planteamientos estructuralistas y los del *todo comunica*, si hay una equivocación o malentendido al leer un significado o sentido es porque no se han seguido correctamente las reglas de lectura, las estructuras, pero si éstas se siguen correctamente está presupuesto que no hay pérdida en la presencia de sentido, el cual se reproduce inalterado en la continua concatenación de signos. En cambio, “Derrida apunta a la imposibilidad estructural de la significación de advenir plena y presentemente, pues ésta se origina en 'algo' que, por su 'estructura', falta a sí, nunca está presente enteramente, no puede ser ente totalmente” (García, pp. 26-27). Por esto, la comunicación tiene más bien la “estructura” de una *différance*.

El estructuralismo y comunicación tradicionales se caracterizan por una insistencia

⁶ “implica la transmisión en-cargada de hacer pasar, de un sujeto a otro, la identidad de un objeto significado, de un sentido o de un concepto” [Traducción propia].

metafísica de la presencia, pues aunque el objeto referido esté ausente, siempre hay un signo que actualice la presencia. En este sentido, el *interpretante* y la *terceridad* de Peirce constituyen una ruptura epistemológica pues ya el *representamen* no nos es presente inmediatamente, sino que se *aplaza y difiere* en otro signo –el planteamiento de Peirce será de ayuda al intentar una *escritura afirmativa, constructiva*, de la comunicación en el tercer capítulo–, con ello coincide en varios aspectos con Derrida, pues “la posibilidad de *iterabilidad* del signo produce, a su vez, su perpetua alteración. Esta polisemia universal, dictada por la *différance*, es lo que Derrida denomina *diseminación*” (de Peretti, p. 79), noción que tiene una interesante similitud con la *semiosis ilimitada*.

La genealogía del estructuralismo tendría una de sus principales raíces en Hegel, para quien la teoría del signo pertenece a la filosofía del espíritu. Para Hegel la ciencia tiene tres momentos: lógica –la idea en y para sí misma–, filosofía de la naturaleza –en tanto que ser-otra– y filosofía del espíritu –como idea que vuelve a ella misma. “El signo será así, pues, una instancia o una estructura esencial de esta vuelta a la presencia ante sí de la idea” (Derrida, 2008, p. 108). De esta manera la ciencia de los signos se inscribe, como el mismo Saussure promovía, en una psicología como una “ciencia del espíritu que se determina en sí como sujeto para sí” (Derrida, 2008, p. 109). En efecto, al aparecer un signo, su ser es determinado por una conciencia que sale de sí, hacia un *otro* dado en el signo, para volver a sí apropiando el sentido o significado que se juega en el signo –este rasgo genealógico sería compartido en buena medida por una perspectiva dialéctica de la comunicación.

Por otro lado, el estructuralismo oculta la *temporalización* al analizar la cadena de signos como puesta en su totalidad (la totalidad de la estructura) de *una sola vez*, cuando en la vida cotidiana *se van mostrando* –no se niega la estructura, pero esta no comprende en su totalidad cerrada el movimiento de la comunicación. Incluso la comunicación que no recurre a más de un significante se temporaliza; por ejemplo, dos personas calladas sentadas juntas, un Ego le dice a Alter “hola” e interrumpe la continuidad de su discurso hasta ver la respuesta de Alter. Aunque ese “hola” no esté rodeado de más significantes propuestos, Alter selecciona criterios (experiencias pasadas, la situación del momento, expectativas de dicha situación que pueden ser tenidos como otros significantes –quizás *interpretantes* en términos de Peirce–, lo cual indica que ningún significante es “en sí mismo”, sino en relación, en *différance* con otros), hasta que asume (“estado de resuelto”), selecciona de entre varias posibles, una experiencia indicativa de Ego con relación al referente (*quiso decir esto, “en realidad” tiene estas intenciones*); la *différance* entre ambas síntesis es la comunicación, una *pró-tesis*. Todo este proceso no fue instantáneo, presente de una vez, aunque se trate de un solo significante, hubo en todo momento,

aunque fuera *un* sólo momento, una *temporalización*, una experiencia sintética, no analítica, de los actores –ello en cuanto a *su* experiencia, pero la comunicación no es la *síntesis* sino la *prótesis*.

Lo anterior no se refiere a la conocida dicotomía diacronía-sincronía que explica el cambio histórico y uso en concreto de un sistema de signos, pues desde la perspectiva de la *différance* hay inclusive una *temporización* en el uso sincrónico de los signos y sus estructuras. Por otro lado, dado que las reglas y usos de los signos responden a condiciones históricas, y que fuera del hombre no hay historicidad, el estructuralismo en comunicación explica solamente una parte de la comunicación humana, tomándola por el todo, e ignora el proceso de la *temporalización* en su conjunto, además de cerrar el paso al estudio de la comunicación no humana. Seguir tales reglas en la producción y *desciframiento* de signos, como se dijo, aseguraría la presencia del sentido, ya sea en una conversación, al leer un texto, ver una película o interpretar jeroglíficos; sin embargo, “hay algo ahí que nos lleva más allá del simple atender a prescripciones y más allá de toda repetición de lo que apunta otro. Me parece, por lo tanto, hasta risible que se diga que el hablar consiste en seguir las reglas” (Gadamer, 2001, p. 228). Ese más allá es lo que comienza a abrir el horizonte de la comunicación.

El estructuralismo en las teorías de comunicación estudiaría lo que Luhmann denomina *esquematisaciones*, relaciones establecidas que se mantienen constantes, al menos relativamente, una estructura que se reproduce en y a pesar del cambio de sus elementos; pero una *doble contingencia* –por un lado, la contingencia para Alter sobre las posibles intenciones de Ego, así como la selección de instrumentos y signos que tuvo, y por el otro para Ego sobre los criterios que Alter vaya a seleccionar para interpretar lo que le propone y el modo de reaccionar o actuar ante ello– evidencia que la estructura no tiene un papel central, el estructuralismo para la comunicación sería una generalización apresurada. La estructura está pre-condicionada como selección de posibilidades limitadas, “pero no es el factor productor, no es el origen” (Luhmann, 1998, p. 260), ella pertenece a los *sistemas*, no a la comunicación en sí, la cual es un *proceso*. Las estructuras unen acontecimientos (elementos) en una relación primaria con el tiempo; esta lectura privilegia el “sido” del que habla Heidegger, al actualizar la repetición de una *relación de elementos* se da la primacía a una presencia que *ya estaba* en la estructura, ignorando las elecciones de Ego y Alter, es decir, la *doble contingencia*. Sin embargo, como apunta Luhmann, la estructura requiere un mínimo de sorpresa e incertidumbre, de lo contrario no habría nada qué relacionar.

Funcionalismo, marxismo y estructuralismo son considerados los tres paradigmas clásicos de la comunicación; de acuerdo con la metáfora de la casa propuesta al inicio de esta sección, las

perspectivas comunicológicas que se basaron en estos tres paradigmas llegaron a habitaciones que habían sido construidas desde antes, con fines y formas distintos a la comunicación. En su momento sirvieron para abrir un espacio a la advenediza teoría de la comunicación, para que tuviera un lugar donde vivir entre las otras ciencias y saberes establecidos; sin embargo, al *forzar* estos discursos para hacerlos explicar el fenómeno de la comunicación no sólo incurrieron en perspectivas parciales, sino que heredaron, la mayoría de las veces sin caer en cuenta de ello, los prejuicios ontológicos de estas construcciones discursivas.

1.4.4. Identidad y apropiación

Aproximadamente en los años 80 los tres grandes paradigmas para la comunicación comenzaron a perder su hegemonía. Nuevos discursos teóricos comenzaron a desplazar aquella *primera ola*; en lugar de vincularse con una sola tradición a la vez, la teoría comunicológica comenzó a diversificar sus relaciones en la casa metafísica a la que había llegado, aunque no por ello comenzó a cuestionarse sobre los presupuestos ontológicos de los discursos, lenguajes y conceptos que adoptaba.

Los estudios culturales y antropológicos del siglo XX comenzaron a abrir grietas en las perspectivas eurocéntricas, fomentaron la inquietud hacia formas de pensamiento heterogéneas, diversas maneras de construir sociedad y habitar el mundo. Tales investigaciones nutren –aunque tampoco se podría reducir sólo a ellas– e impulsan en comunicación el desarrollo de un *modelo culturoológico* –en México, Tanius Karam (2008) propone este término para caracterizar en sus rasgos generales esta perspectiva. Más que una descripción de dicho paradigma –para este fin, una buena introducción la constituye el documento mencionado de Karam–, lo que se hará a continuación consiste en desmontar la discursividad que la sustenta, la mirada antropológica que estudia las identidades y sus respectivas apropiaciones de sentido, independientes o al margen de los *emisores* tradicionales.

Los estudios culturales o antropológicos, el marco general de esta perspectiva, ya han sido criticados desde diversas perspectivas; su objeto de estudio son *otras* identidades o culturas, desde pueblos y culturas alejados de los centros civilizatorios predominantes, hasta expresiones identitarias marginales en una ciudad occidental, se busca *conocerlas* o *entenderlas* como discursos culturales alternativos. Sin embargo, surge un problema a pesar de la intención de acercarse al otro y entenderlo –como se vio antes, el discurso en sus *efectos*, guarda poca o ninguna relación con las intenciones que lo provocan–, pues “es probable que aún más claramente los esquemas conceptuales, sobre cuya base se propone desarrollarse semejante

descripción neutral de las culturas, pongan en primer plano, como elementos básicos de la descripción, estructuras y relaciones que son fundamentales en *nuestra* cultura y *nuestra* experiencia” (Vattimo, 1997, p. 132). El investigador se acerca a la expresión heterogénea con *sus* estructuras, *sus* marcos teóricos y metodológicos, con lo que se comete cierta violencia hacia ese otro al que pretende comprender –esta observación no invita a dejar de hacer etnografías u acercamientos teóricos a otros grupos sociales, sino a tener en cuenta que nunca es un encuentro pacífico que restituya sin sesgos ideológicos la identidad de ese *otro*.

De acuerdo con Vattimo (1997) la occidentalización del mundo está hoy consumada en el hecho de que las sociedades llamadas *primitivas* sean tratadas como objetos de un saber que está dominado por categorías occidentales. Para Lyotard, las otras culturas o sub culturas –que pueden llevar el apellido de urbanas, salvajes, arcaicas– sufren una violencia o sinrazón cuando, en el *diferendo* discursivo, son puestas, analizadas, estudiadas o calificadas bajo categorías cognitivas que no son las suyas –en este caso el saber antropológico–, así por ejemplo, “el salvaje sufre una sinrazón por el hecho de que es 'conocido de esa manera', a partir del género cognitivo (antropológico), criterio e idioma al cual no obedece ni es su 'Resultat’” (Lyotard, 1988, p. 180). La occidentalización no implica la pura y simple desaparición de esas *otras* culturas o expresiones alternativas, marginales, se piensa que es un encuentro igualitario y tolerante con el otro, pero en realidad queremos asimilarlo en *nuestro* propio lenguaje, en nuestros términos.

Esta perspectiva culturoológica puede fácilmente –sin decir que está determinada a ello– recaer en el estudio de las identidades en el sentido de lo *idem*, olvidando que “le propre d'une culture c'est de n'être pas identique à elle-même. Il n'y a pas de culture ou d'identité culturelle sans cette différence avec soi”⁷ (Derrida en García, p. 286), es decir, se deja de lado la *ipseidad*. Este paradigma realiza una *inversión* del presupuesto metafísico del funcionalismo y marxismo, pues, en contraste con ellos, estudia la comunicación no ya desde la perspectiva del emisor –quien emitiría unilateralmente el sentido sin posibilidad de resignificación de su interlocutor, al cual determina o *enajena*–, sino de quien recibe y se apropia de los *discursos*, el problema es que esta lectura puede ser también unilateral pero *del otro lado*, en otras palabras, se observa la *apropiación* unilateral del sentido por parte de un *receptor*, en construcción de su identidad, pero ya sin remitir al *emisor*.

La “resignificación” o “apropiación” conserva el esquema *idem* de la identidad, pues consiste en una “interiorización que anula el efecto inicial de la alteridad, o al menos lo traslada

⁷ “Lo propio de una cultura es no ser idéntica a ella misma. No hay cultura o identidad cultural sin esa diferencia consigo misma” [Traducción propia].

de afuera adentro” (Ricoeur, 2006, p. 117), es la interiorización o apropiación en términos de Mismo, es el proceso de *idem*-tificación. Desde el punto de vista culturológico es una *identidad o expresión cultural* lo que comunica por sí mismo –comparte marcas genealógicas con perspectivas como la de Palo Alto–, con lo cual se entiende a la comunicación como el mero aparecer en tanto que objeto en el mundo que significa algo, se trata del primado ontológico del *esse est percipi*, se comunica en el aparecer como un objeto (*percipi*) a un sujeto; confunde la comunicación con “todo” y “sólo” el *Mitsein*. “La cuestión ontológica se pone como prioritaria: ser-con (*mitsein*) no es necesariamente, o esencialmente, ser-comunicacional, o 'ser-comunicación” (García, p. 130), así, para este discurso comunicológico, “ser-con” es ya comunicación, aunque según lo encontrado en el apartado sobre los existencialistas, el *Mitsein* no basta por sí solo para que se dé la comunicación –además esto impide el estudio de cualquier comunicación no humana, la cual tendría un “estado de abierto” pero un nulo o escaso “ser-con”.

Como es posible observar, la dicotomía metafísica de esta perspectiva descansa en una de las más sofisticadas oposiciones, la que hay entre *identidad y diferencia*. Dicha lectura de identificación “asegura a la vez la identidad numérica, la identidad cualitativa, la continuidad ininterrumpida en el cambio y, finalmente, la permanencia en el tiempo, que definen la mismidad” (Ricoeur, p. 117), se pregunta por lo que es lo “propio” de una identidad, de una mismidad. En términos de Ricoeur, es el *qué del quién*, desliza la pregunta del “quién soy” al “qué soy”, una identidad urbana, indígena, juvenil. Sin embargo, esta perspectiva puede ayudar a revestir una dimensión narrativa –de la identidad personal a la identidad narrativa– como personaje de una historia narrada –historias de vida–, es decir, también puede contribuir a una lectura de las identidades *qua* ipesidad.

Sin embargo, los conceptos de “apropiación” y “resignificación” se mantienen en el plano de lo que en la propuesta de Levinas se entiende por Mismidad y Totalidad, porque “la exterioridad del discurso no se convierte en interioridad. El interlocutor no puede encontrar –de ningún modo– lugar en una interioridad. Está para siempre fuera” (Levinas, 2002, p. 299), esto se opone a lo que busca el modelo culturológico en las identidades y apropiaciones –aquí no se niega en absoluto que estas existan, sino que no son propiamente un fenómeno de comunicación. La “apropiación” implica dar una lectura desde el Mismo –que apropia, interioriza al Otro–; esta perspectiva disfraza algunos *usos* autoritarios que se dan a la comunicación, ya en el particular (Mismo) que apropia sin dejar entrar la otredad, ya en el Otro que violenta la “apropiación” de su interlocutor en términos de sí (Mismo) para usarla como *valor de cambio* –por ejemplo, la “apropiación” de los programas televisivos es usada como moneda de cambio en el mercado de la publicidad.

Como ha mostrado Luhmann, todo sistema produce diferencia para existir, pero en la medida en que tal diferencia es apropiada por un sistema mayor, el primero es alienado. La *apropiación* se puede entender, sí, como la producción de una diferencia, pero en la medida que dicha diferencia es apropiada –bajo la forma de una especulación de consumo mediático o *rating*– la apropiación es alienada, junto con todos los sentimientos y resignificaciones que son fuente de la diferencia; atinadamente, la postura *culturológica* mostró que no hay tal cosa como una recepción pasiva, pero aplicó este juicio a una sola parte del proceso comunicativo –el único que le interesa a partir de su plataforma ontológica y epistemológica, la identidad–, y se apresuró a decir que no había alienación porque Alter siempre *resignifica*, una lectura que tiene sus consecuencias. Los paradigmas marxistas de la comunicación erraron en el mismo punto, al atribuir la alienación a un aspecto del procesos comunicativo donde siempre hay resignificación, *diseminación*.

En otras palabras, aquí se acepta que hay un proceso de *resignificación*, pero en lugar de festejar apresuradamente con ello una recepción libre, desalienada, apunta a la posibilidad de que dichas *apropiaciones* –obtenidas y conocidas por investigadores de la comunicación que se ubican en esta perspectiva– puedan ser usadas, por ejemplo, como *valor de cambio* en el *mercado de los signos*: un espacio publicitario puede venderse en un mayor precio si demuestra –para eso contrata investigadores equipados con metodologías cualitativas, etnografías, grupos de discusión– que su producto comunicativo está siendo aceptado cualitativamente, incorporado y resignificado en la vida de las personas. Cuando los jóvenes, por ejemplo, incorporan a su lenguaje cotidiano el lenguaje de las marcas y los medios masivos, lo han *resignificado* sin duda, pero el lenguaje que hablan ha sido o puede ser alienado; las grandes marcas se sirven de esta *resignificación* para especular con ella y usarla como moneda de cambio, o para entrar con mayor facilidad en el lenguaje de sus consumidores.

En resumen, el modelo culturológico rodea y critica la crítica del marxismo y sus nociones de conflicto y alienación, se dedica a estudiar *las identidades en toda su diferencia*, lo que acaba siendo Mismidad. Hay una apropiación, sí, pero en tanto que diferencia con respecto a lo demás, sin remisión a su(s) otro(s). “Desembocamos así en una apología de la diferencia por la diferencia que, en definitiva, convierte en indiferentes todas las diferencias, en la medida en que hace inútil cualquier discusión” (Ricoeur, 2006, p. 315).

1.4.5. Acción e intención

Una observación genealógica: Parménides niega el movimiento pues implica el paso del no-ser al ser. Aristóteles lo acepta, pero habla de un no-ser absoluto (es imposible que sea) y de un no-ser relativo, es decir que puede llegar a ser, lo llama potencia, lo opuesto a la potencia es el acto, realización de la potencia. La comunicación es una potencia e invitación a la potencia (de Alter), y es de-limitada, realizada en el acto, en el cual culmina la potencia comunicativa (en Ego al ejecutar un acto comunicativo y en Alter al decidir actuar en forma afirmativa, negativa o indiferente, en respuesta a la invitación de Ego). Pero la comunicación no radica sólo en el acto aunque se haga observable en él, de manera similar a la forma diferida en que vemos la luz de las estrellas, que tarda millones de años en llegar a nosotros, y no a las estrellas *mismas* en el momento *presente*. La comunicación, en tanto que potencia, es frontera entre el ser y el no-ser, por lo que posibilita el cambio, el movimiento. Estudiarla sólo desde el punto de vista de lo observable en el acto o la acción es restaurar la jerarquía de la presencia.

Muchas teorías y enfoques en comunicación –aunque en realidad la mayoría de estas son *adaptaciones* de planteamientos sociológicos o lingüísticos a la comunicación, como la *acción comunicativa* de Habermas o los *actos de lenguaje* de Searle/Austin– centran su análisis en la acción o el acto. Podríamos decir que la acción es “ante los ojos” y el acto “a la mano”. Del mismo prejuicio metafísico que ve la verdad como una *adaequatio* surge la lectura de la comunicación como acto o acción, pues dicha ontología sólo ve al ser en la forma de la presencia, “ante los ojos”, *voelv* desde Parménides, Platón y Aristóteles; de esta manera el saber que se produzca sobre la comunicación debe estar en una *adaequatio* con la acción o acto observados, y estos a su vez en una *adaequatio* con cierta *intención* previa o una razón teleológica, en una cadena de adecuaciones que asegura la presencia.

Si, como ha sido mostrado, la comunicación se inscribe más allá del simple “curarse de” – región ontológica donde estaría la acción–, en el “pro-curar”, ésta no se reduce a una acción ni cadena de acciones, “la comunicación incluye más acontecimientos selectivos en su unidad que sólo el acto de comunicar” (Luhmann, 1998, p. 161). La confusión ontológica y epistemológica radica en que, de acuerdo con lo encontrado con Levinas o Ricoeur, la comunicación no es en su totalidad observable, buena parte de ella escapa a la cognición y representación, y se tomó la única parte que sí es observable, acciones y actos, como *la* comunicación, por lo que se incurre en el mismo error metonímico que el estructuralismo, tomar una parte por el todo. “La comunicación no se puede observar directamente, sólo puede ser deducida” (Luhmann, p. 162), en eso se parece al ser, que no se revela directamente; y hay un rechazo tradicional a trabajar con

lo que no es observable, o a convertir en observable lo que no puede serlo –centrar el ser en un ente privilegiado, *ontoteología*–, y de forma similar, para que pueda ser observada, la acción se entroniza en la comunicación.

No es falso pero sí unilateral entenderla como acción, sin embargo, recuerda Luhmann, sólo mediante la acción puede la comunicación actualizarse, acontecer en un punto del tiempo; de la misma manera un hombre no podría ser sin un cuerpo, pero no se reduce como ser sólo al cuerpo. “Bajo su aspecto de procesos observables en el mundo, las acciones aparecen como movimientos corporales de un organismo” (Habermas, 2002, pp. 139-140), lo cual permitiría su estudio teórico y su racionalización, pues así, en lo observable, se vincula a un mundo objetivo, compartido. Pero olvidar la diferencia entre acción y comunicación (y representación, como se verá más adelante), es una reminiscencia epistemológica y cultural del olvido de la diferencia entre ser y ente, el acto equivale al ente con respecto al ser. Ahora bien, entre lo *observable* hay también diferencias; Ricoeur propone distinguir *acontecimiento* y *acción*, el primero *ocurre*, como tropezar, la segunda implica hacer que ocurra, como golpear; desde una *ontología del acontecimiento*, como la denomina Ricoeur, se ignora al agente, sin embargo, si se pone todo el peso en la intención de la acción –que ha sido considerado por algunos como criterio epistemológico de demarcación para lo comunicativo, de manera que un acto de significación se considera comunicativo si se tuvo la *intención* de ello–, todo resulta sometido a la intención del agente y no se puede explicar cómo algo pueda salir de ella. Se trata, de forma similar a la polémica del *sí* representada por Descartes-Nietzsche, de una exaltación o encubrimiento de la intención, la agencia de quienes participan en la comunicación –y habría que desconstruirla en la misma medida que la polémica del *Selbst*.

En el primer caso se encuentra Palo Alto, en su exaltación del acontecimiento todo es comunicación, en el segundo están planteamientos como los de Habermas o el modelo dialéctico de Martín Serrano, para quienes la intencionalidad, asociada directamente con la acción y expresión, es el criterio clave, un margen fuera del cual no hay comunicación. La comunicación necesita del *hacer suceder* (intención-acción), pero al suceder, escapa por completo a la voluntad e intención de los involucrados (acontecimiento); la comunicación es un margen, en la *différance* entre acción y acontecimiento. Un “todo comunica” es el extremo de la ontología del acontecimiento, impersonal e involuntario. Esta forma de abordar la comunicación sólo se pregunta por el *qué* –rasgo de los estudios semióticos y estructuralistas– de la comunicación, sin atender a la totalidad, el *quién*, *para qué*, *para quién* –aunque sin duda el acercamiento más completo en este sentido es el modelo dialéctico.

De acuerdo con Luhmann, el concepto de acción sólo permitiría ver una mitad de la *doble*

contingencia; pero en la comunicación ambos interlocutores experimentan la doble contingencia. En la acción, el actor es agente estructurante, pero en la doble contingencia la indefinibilidad de la situación ofrece un significado estructurante para ambos; la principal incertidumbre que tiene Ego sobre Alter es qué debe decirle, o si tendría que preguntar él mismo, Ego. No se pueden separar ópticamente, aunque sí distinguir ontológicamente, comunicación y acción; por lo general la comunicación como una acción se introduce teóricamente sin mayor justificación, como si no hubiera otra opción (Luhmann, 1998).

Un vacío conceptual se abre para los paradigmas basados en la acción ante la falta de respuesta de Alter, o cuando su respuesta consiste en un no-actuar, o la ausencia total de una respuesta. Para la comunicación es igual de importante el silencio o falta de respuesta por parte de Alter, pues las “«acciones negativas», es decir, la abstención intencional de actuar, lo cual, por supuesto, escapa a la observación sensorial [...] el no vender determinada mercancía a un precio dado constituye una acción económica tanto como venderla” (Schütz, 1974, p. 76). Los paradigmas empiristas esperan *a priori* una respuesta, un efecto; pero como ha subrayado Luhmann, el silencio o no responder también son parte de las alternativas. La falta de respuesta hace tambalear la metafísica de la presencia.

Una acción es “la conducta humana como proceso en curso que es ideado por el actor de antemano” (Schütz, 1974, p. 86), mientras que el acto se entiende como el resultado de ese proceso, en otras palabras, la acción cumplida. Pero la comunicación no es una conducta o acción, se hace observable en ella, confundirlas es como confundir el ser con el ente. La elección –cuyo carácter fundamental para la comunicación ha sido subrayado por Luhmann– por sí misma no tiene cuerpo, es inmaterial y sólo es observable en la acción. Inclusive la acción es difícil de observar cuando se decide no actuar. Por otro lado, ya que la acción es un proceso social vinculado a la historicidad, aquí sucede como con todos los paradigmas revisados anteriormente –a excepción quizás, curiosamente, del funcionalismo–, pues se impide ver la comunicación más allá del hombre, a quien se otorga la potestad del ser.

En el “hablar por hablar”, un hablar indiferente, donde sólo hay acción pero no pro-curar, “la comunicación no es preocupación (solicitud), sino, al contrario, ocupación: instrumentación hablante del discurso, habladuría” (García, p. 136). En esta cita, *ocupación* y *preocupación* marcan la diferencia entre *Sorge* y *Fürsorge*, los cuales Gaos traduce por *curar* y *procurar*; en esta investigación se optó por la traducción de Gaos, pues para el caso del *Fürsorge*, fundamental para la comunicación, el prefijo *pro* parece responder mejor que el *pre*, ya que pone énfasis en el *por* para otro del *für* alemán, no sólo, aunque lo incluye, en el *pre* en el tiempo, por otro lado, la fuente latina –la fábula 220 de Higino– a la que hace mención Heidegger en el §42 de *Sein und*

Zeit, emplea precisamente el término *Cura*. Sin embargo, puesto que el *pre* enfatiza la anticipación extática temporal, quizás un término más adecuado para los fines de nuestra investigación sería *pre-curar-pro* o *pre-curar-por*. De cualquier forma, es claro que la indifferenciación lleva a comprender la comunicación como un “curarse de” un ente “a la mano”, ocuparse de un instrumento. Si se confunde la comunicación con una acción se pierde su *différance* y lleva a entenderla como un “curarse de” en lugar de un “pro-curar”/“pre-curar-por”.

Por otro lado, habría que considerar que “la acción no expresa. Tiene un sentido, pero nos lleva al agente en su ausencia. Abordar a cualquiera a partir de sus obras es entrar en su interioridad con violencia” (Levinas, 2002, p. 90). El otro se expone, ciertamente, pero no se expresa, y se *deduce* –operación cognitiva del yo– algo del otro a partir de su acción como categoría observable para Ego. Aunque la comunicación necesite y se articule sobre actos, no “es” ni “está” sólo en el acto (actividad), en la medida que es *acogimiento* –en Derrida– y “recibimiento del Otro –el término expresa una simultaneidad de actividad y pasividad, que coloca la relación con el otro fuera de las dicotomías válidas para las cosas: del *a priori* y del *a posteriori*, de la actividad y la pasividad” (Levinas, p. 112) –Levinas coincide aquí con lo que Heidegger había puesto de manifiesto, la relación de un *Dasein* con otro no puede tener la misma estructura y naturaleza que su relación con los entes “a la mano” o “a la vista”. Algo como la *acción comunicativa* sería un acto mayoritariamente unilateral, de Ego, centrado en la actividad, es decir, privilegiando una parte de la dicotomía. El *recibimiento* es la *différance* entre actividad y pasividad.

Con la *acción comunicativa* opera el supuesto “de un *medio lingüístico* en que se reflejan *como tales* las relaciones del actor con el mundo. Alcanzado este nivel de la formación de conceptos, la problemática de la racionalidad, que hasta aquí sólo se planteaba al científico social, cae ahora dentro de la perspectiva del agente mismo” (Habermas, p. 136), de esta manera se subordina la comunicación a una actividad, teleología y racionalidad, pero “una sociedad cuyos miembros no fuesen más que razones se desvanecería como sociedad. ¿De qué podría hablar un ser íntegramente razonable a otro ser íntegramente razonable? Razón no tiene plural” (Levinas, p. 138). La comunicación no es una racionalidad, como en Habermas, sino que existe donde no hay razón, es sólo un hueco ahí donde se busca la razón. Al cuestionar la genealogía del acto que se remonta hasta Parménides y Aristóteles se abre un *hueco*, el cual es condición de posibilidad, “al no estar ya adosada a la unidad del acto aristotélico, la posibilidad contiene la multiplicidad misma de su dinamismo hasta ahora indigente en comparación con el acto cumplido” (Levinas, p. 283).

Ricoeur se pregunta por la relación de un agente con su acción, uno de los aspectos más

importantes de esta relación es la intención. Esto es relevante para la comunicación, pues como se dijo, la intención se emplea muchas veces como criterio de delimitación de un acto comunicativo. La intención se concentra en el “¿por qué?” (tener intención-de, en sentido prospectivo) y en el “qué” (un fenómeno observable que realiza la acción); pero esto anula la pregunta del “quién”, el Ego que comunica aún se ve como algo completo, sin apertura en sí mismo, sin una fisura. La *intención*, en efecto, ayuda a delimitar, pero no a comprender la generalidad del fenómeno de la comunicación, cómo es posible y cómo es posible que un sí (*Selbstheit*), la realice. ¿Cómo es posible que el agente actúe, que la acción se ligue a un agente?, ¿qué estructuras identitarias, o dicho más radicalmente, ontológicas, posibilitan la acción? Para Ricoeur esta estructura es *el sí mediado por otro*.

A partir de lo dicho con Derrida, hay una *diseminación* en la comunicación; poco importa lo que un Ego quiso-decir (o lo que Alter entendió), es decir, su *intención*, la comunicación es diseminada como lo que no vuelve al padre, es el “entre”, un llegar, la *différance* que queda entre Ego y Alter, “todo signo es iterable en ausencia de una intención de comunicación” (de Peretti, pp. 59-60). En la *marca* que es propiamente la comunicación poco o nada importa la intención de los actores. En la intención un objeto se presenta a un sujeto trascendental, por lo que, de nuevo, ello no sería un fenómeno de comunicación sino de conocimiento, representación o pro-yección teleológica individual.

Al vincular la acción con la intención la explicación hecha es teleológica –algo que *se hace para*– y en su positividad fenoménica la referencia al *quién* de la acción puede perderse eventualmente; desde dicha lectura “las acciones son, ciertamente, acontecimientos, ya que su descripción designa algo que ocurre [...] al tratar la intención como un adverbio de la acción, es posible subordinarla a la descripción de la acción por cuanto que ésta es un acontecimiento cumplido” (Ricoeur. p. 60) –en tanto que acto, es un acontecimiento medible como pretendió Abraham Moles–; tal explicación puede tanto encubrir como mostrar la apertura de la comunicación, pues la reduce a un fenómeno pleno, presente, o puede comenzar a bosquejar la relación indecible de acción-acontecimiento –quizás podríamos llamarle *acciontecimiento* a ese margen donde sucede la comunicación, un *hacer suceder* que luego se experimenta como expectativa de lo que *escapa* al agente.

Sin embargo, la comunicación como intencionalidad mira a ésta como atributo de un sujeto, como “ya decidido”, no permite ver el proceso de elección, la apertura del “poder ser”. Pensar la acción en la propuesta de Ricoeur “conduce a dar a la adscripción un significado distinto de la atribución” (Ricoeur, p. 83), da la capacidad de designarse a uno mismo, pero al ser uno designado en su propio discurso ya no se es actividad plena. El término *adscripción* tiene

dos componentes: el prefijo *ad*, contiguo, adyacente, y *scriptura*, se trata de una *escritura*, huella o marca adyacente al sí, el sí junto a sí, la *différance* entre el sí y el sí, por lo que está en juego una *fisión* del sujeto, que se desvanece como completitud. Una marca escrita por el sí mismo como otro, en la cual queda rota toda idea de un sujeto “total”, trascendente, completo. Hay un “desdoblamiento de la adscripción entre sí-mismo y otro” (Ricoeur, p. 85). Esta ruptura también pone en cuestión la acción, ya que ésta tenía al sujeto/agente como soporte-unidad. Así, los sentidos y consecuencias de las acciones e intenciones del actor comunicativo no son atributos sino adscripciones.

Lo que “distingue la adscripción de la simple atribución de un predicado a un sujeto lógico, es, en primer lugar, el poder del agente para designarse a sí mismo al designar a otro” (Ricoeur, p. 103); la acción se ad-scribe al agente. Cuando un Ego dice “tú eres Juan”, designa al otro, pero no sólo ello, sino que tácitamente se enuncia a sí mismo estando en relación con Juan. Si la comunicación es soportada en una acción entonces interesa saber cómo se adscribe a un agente: “la adscripción consiste, precisamente, en la reapropiación por el agente de su propia deliberación: decidirse es resolver la discusión haciendo suya una de las opciones consideradas” (Ricoeur, pp. 83-84) –Luhmann se interesa también por el componente de la decisión, un tema que puede vincularse con el “estado de resuelto” en Heidegger.

“En el caso de la acción consumada intencionalmente, la dimensión temporal de la intención sólo queda atenuada y como envuelta por la ejecución casi simultánea” (Ricoeur, p. 69). El acto se explica como presencia sin problematizar en la temporalidad, la cual es para Ricoeur una preocupación central de la adscripción de una acción a su agente; en esa adscripción que sólo es posible por una apertura temporal surge la *identidad narrativa*, en la que el agente designa siendo designado. Para comprender la relación trama/personaje-acción/agente hay que mostrar una *jerarquía de unidades práxicas*, sustentada sobre *acciones de base*, lo que delimita una práctica: “la unidad de configuración constitutiva de una práctica descansa en una relación particular de sentido, la expresada por la noción de regla constitutiva” (Ricoeur, p. 155).

Para que sea posible una práctica es necesario que el agente “se cure de...” su acción sobre un horizonte histórico donde se inscriben y de donde surgen las reglas, hay pues, necesariamente, una temporalización. El ser que comunica debe ser capaz de “estar abierto” al “sido”, que son las reglas, estructuras –*Thirdness* en Peirce– que son constructoras más que constrictoras, posibilitadoras en el sentido de la in-formación. Los *actos base* de la comunicación serían algunos como la emisión de sonidos, mover los miembros, teclear; construyen prácticas delimitadas por reglas (periodismo, arte, educación). Las reglas constitutivas de dichas prácticas forman ya parte de la *síntesis de criterios* de una *experiencia indicativa*. La organización de las

prácticas tiene una cualidad pre-narrativa.

Ahora bien, este seguimiento de reglas, la problemática de la adscripción-atribución lleva a implicaciones éticas de la comunicación, si no se puede adscribir una acción a un agente no sería responsable de dicha acción –y si una acción comunicativa no se adscribe a su agente, no habría ética comunicativa, por ello ha de quedar claro que aquí no se niega el lugar de la acción, sólo que no es ya el centro de explicación. Una interpretación de la herencia ética kantiana está en Apel y Habermas, en una *moral de la comunicación*; de acuerdo con Ricoeur su fuerza radica en haber fusionado los tres imperativos kantianos: principio de autonomía (categoría de unidad), principio de respeto (pluralidad) y reino de los fines (totalidad). Sin embargo, “el cuidado por justificar las normas de la actividad comunicativa tiende a ocultar los conflictos que conducen a la moral hacia una sabiduría práctica que tiene por emplazamiento el juicio moral en situación” (Ricoeur, p. 2008), situación que escapa –en la trama narrativa– a los criterios, expectativas, e intenciones del agente-paciente.

La búsqueda de criterios o reglas universales que cesen el conflicto de una *buena vez*, criterios de distribución justa, es un intento más vinculado a la línea platónica-kantiana que a una *frónesis* aristotélica. Sin embargo, “parece problemática cualquier distribución [...] de hecho no existe sistema de distribución universalmente válido, y todos los sistemas conocidos expresan opciones aleatorias revocables” (Ricoeur, p. 312-313). Habermas representaría el último gran intento por establecer un criterio de racionalidad con la acción comunicativa, el problema es que busca llevar la racionalidad justo ahí donde nada es universal: la comunicación. Se trata de la comunicación en conflicto como discusión sobre la distribución (lo justo y lo racional), ésta es la preocupación de Habermas, y ubica el lugar e importancia de la comunicación, pero la subordina a la idea de la Razón, a una idea universal. A pesar de todo, apunta bien la necesidad de una ética de la argumentación, que Ricoeur propone para tratar con los conflictos y aporías suscitadas por una moral universalista y una ética contextualista. La comunicación es entonces un epicentro de la discusión ética y moral, una temática abierta que excede por el momento el proyecto y alcance de este trabajo.

Otra de las construcciones teóricas basadas en la acción/acto más acabadas que se emplean para explicar la comunicación es la teoría de los *actos de lenguaje* –*speech acts*–, la cual ayuda significativamente a identificar de manera separada las relaciones dialógicas que estructuralmente identificamos en toda comunicación. Sin embargo, en concordancia con su origen analítico, ve los componentes siempre separados de manera atomista, “la teoría de los actos de discurso no nos da más que el esqueleto dialógico de intercambios interpersonales altamente diversificados” (Ricoeur, p. 23) –aquí, como la mayoría de los casos anteriores, el

problema no es la teoría misma, sino *aplicarla* sin más a la comunicación en una ficción metonímica. En Searle, quien amplía el trabajo de Austin, tenemos tres tipos de actos: *locutivo*, predicativo de algo; *ilocutivo*, hace al hablar; *perlocutivo*, en relación con otro, invita, convence. Se muestran las relaciones con los tres componentes estructurales que a simple vista se observan en la comunicación: Ego-Alter-Objeto de referencia; el acto es *locutivo* en la relación E-O, *ilocutivo* en la relación E-E y *perlocutivo* en la relación E-A –no habría *acto* de relación entre A y O desde esta perspectiva, porque el Objeto y Alter son pasivos, no son agentes del acto–, de esta manera se pone el acento en Ego, y se consideran los tres actos de manera aislada.

En cambio, según lo revisado en este escrito, en la comunicación se dan las tres posibilidades estructurales al mismo tiempo, $\alpha\mu\alpha$, y la ausencia de una de ellas presupone “otra cosa” que la comunicación. Claro que, a manera de descargo, evidentemente Searle y Austin no proponen en ningún momento algo como una *teoría de la comunicación*, el problema es que estos esquemas analíticos sean usados indiscriminadamente para explicar la comunicación. En Austin, “el performativo es una comunicación que no se limita esencialmente a transportar un contenido semántico ya constituido y vigilado por una intención de verdad” (Derrida, 2008, p. 363), con lo que contribuye a una crítica de la *transmisión e intención de verdad*, sin embargo, se aferra a la pertinencia, pureza y rigor a partir del contexto, presupone por ejemplo “la presencia consciente de la intención del sujeto hablante con respecto a la totalidad de su acto locutorio” (Derrida, 2008, p. 363), con lo cual se vuelve a la autoridad metafísica del sujeto-autor sobre su discurso o comunicación.

1.4.6. Dialéctica y representación

Después de varias décadas el discurso teórico de la comunicación se diseminó por el edificio de la metafísica, diversificando sus relaciones y maneras de ocupar las construcciones teóricas ya hechas. Ante la insuficiencia de paradigmas que simplemente adaptaban explicaciones provenientes de otras ciencias –sociología, psicología, lingüística, entre muchas otras–, comenzó a vislumbrarse la necesidad de construir un modelo epistémico propio para la comunicación, la cual, si bien incluye elementos de las anteriores ciencias no se limita a ninguno de ellos en particular; este intento buscó desembarazarse de aquella *ficción metonímica* que tomaba una parte del proceso comunicativo por el todo. Uno de los esfuerzos más ambiciosos y quizás más acabados en este sentido es el proyecto teórico vinculado a Manuel Martín Serrano, el cual, a pesar de todo, parece reafirmar la metafísica de la presencia en algunos de sus puntos clave,

como es el lugar de la *representación* en su modelo dialéctico: “la pauta expresiva mediante la cual Ego asocia un repertorio de expresiones, a la designación de un objeto de referencia; y la pauta perceptiva mediante la cual Alter asocia un repertorio de preceptos a un objeto de referencia, son modalidades de comportamientos que están coordinados por las representaciones” (Martín, 1991, p. 22), las cuales vienen a *anudar* y realizar la actuación; en este modelo la capacidad comunicativa presupone la aptitud cognitiva para *adecuarse* a la actividad cognitiva del otro actor.

Sin embargo, cabe hacer notar que en su más reciente libro publicado, *Teoría de la comunicación: la comunicación, la vida y la sociedad*, las representaciones pierden peso significativamente en el edificio teórico de Martín Serrano, inclusive, en la presentación de su modelo de comunicación en dicha publicación, abandona los términos *expresión* y *representación* –en su lugar, aparecen *materias expresivas, pautas de comportamiento y patrones comunicativos*, a los cuales se subordinan las representaciones–; en una nota al pie menciona que ese cambio de términos responde sólo al propósito de mayor precisión, pero según lo que se ha visto hasta ahora en este texto, dicha decisión teórica es relevante en la medida que se desprende de algunos prejuicios teóricos de la teoría de la comunicación tradicional, al grado que podría llamársele el primer pensador post-metafísico de la comunicología; en dicha obra se deslinda explícitamente de muchos prejuicios metafísicos, como es el caso del antropocentrismo o la intencionalidad, la cual pone en cuestión al reconocer manifestaciones comunicativas inconscientes, “las expresiones inconscientes son auténticas manifestaciones comunicativas. Se plasman en una materia expresiva, que por lo general es el cuerpo o alguno de sus órganos; o en un objeto simbólico que representa el cuerpo. Y son indicaciones analógicas, que están reproduciendo los actos ejecutivos que se le están pidiendo al otro” (Martín, 2007, p. 230).

No es éste el lugar para hacer un recuento de sus aportes –como ser prácticamente el único modelo explicativo que no se centra en la comunicación humana y que incorpora sistemáticamente las diversas fuentes científicas que convergen en el fenómeno comunicativo, como la biología, física, sociología, etc.–, sino sólo para identificar los conceptos o construcciones que implican una reiteración de la metafísica de la presencia; estos son básicamente la noción de representación (y el que es en cierta medida su par dicotómico, la expresión) y la dialéctica misma que sustenta esta perspectiva. Al ser una desconstrucción de los conceptos, lo que se encuentre con esta intervención no se refiere *sólo* al enfoque de Martín Serrano –del cual aquí nos hemos de referir sólo a un concepto, sin cometer el error metonímico de considerarlo como la totalidad–, sino a los posibles discursos teóricos que en general emplean estos conceptos y se nutren de la dialéctica.

En el *modelo dialéctico* de la comunicación (Martín, 1991) el sistema de la comunicación tiene cuatro componentes: Actores, Instrumentos, Expresiones y Representaciones. La concatenación dialéctica de estos elementos –en relación con sistemas como el social o histórico– es el sitio donde se da la comunicación. Sin embargo, las consideraciones ontológicas hechas hasta este punto llevan a sospechar de la representación en general y el mismo enfoque dialéctico; a partir de lo reflexionado por Heidegger sobre la “cura” y el “estado de abierto”, la comunicación no puede explicarse satisfactoriamente en la recepción, percepción o representación, pues son fenómenos unitarios, a lo mucho duales de una direccionalidad sujeto-ente, ellas son un modo del “curarse de”, pero el “curarse” corresponde a “un” *Dasein*, por lo que no se sale del solipsismo; la comunicación aún no se ha pensado desde la estructura del “procurar” (*Fürsorge*).

Se vio que con Aristóteles –en una genealogía que llega hasta Husserl y Martín Serrano en comunicación–, las representaciones, νοήματα, se juegan en la *correspondencia*. La comunicación como representación implicaría un desdoble del *adaequatio intellectus ad rei*, en la que Ego y Alter participarían de la “misma” adecuación al objeto, sin embargo, de nuevo –y aunque las representaciones de ambos efectivamente coincidieran lo más posible, como si fueran dos mentes gemelas–, esto hace regresar la resolución del problema a la mera “cura” como posibilidad general de la representación –como en el caso de conceptos que fueron tratados líneas arriba, aquí no se niega ni la existencia ni el lugar de la representación en el proceso de la comunicación, únicamente se muestra la insuficiencia de centrar el análisis en estos conceptos.

En el modelo dialéctico de Martín Serrano no hay posibilidad de comunicar si Ego y Alter no están guiados por la representación, y “la comunicación se hace ineficaz cuando la representación que guía el trabajo expresivo de Ego no se corresponde con la que rige el trabajo perceptivo de Alter” (Martín, 1991, p. 168). Pero cabe preguntarse cómo juzgar tal *correspondencia*, lo que se diga sobre ella sería sólo un juicio del observador (una tercera representación); en la medida que no se puede tener experiencia de las representaciones de otros es con mayor razón imposible una comparación ulterior para juzgar la correspondencia. Esta imposibilidad de acceder a la conciencia de Alter es precisamente lo que funda la necesidad de la comunicación. Tal *correspondencia* en el modelo dialéctico obedecería a la tradición del *adaequatio intellectus et rei*, en este caso una *adaequatio intellectus et intellectus*. Martín Serrano identifica tres tipos de representaciones: para la acción, para la cognición y modelos intencionales, reconoce que no hay tal cosa como representaciones comunicativas; de esta manera, al poner la representación como elemento en el que se realiza la comunicación, se la subordina a la acción, la cognición y la intención; también reconoce que las representaciones

pueden no coincidir en caso de que los actores seleccionen diferentes datos –lo que aquí se llamará *criterios de síntesis*–, pero según lo visto en los apartados anteriores nunca hay coincidencia, y aunque la hubiera sería incognoscible. La correspondencia de representaciones es por tanto una construcción metafísica.

Representar significa “desde sí mismo ponerse algo delante y garantizar lo puesto como tal” (de Peretti, p. 25), por lo que hay una gran diferencia entre la garantía de la representación y una *atestación* sin garantías. ¿Cómo puede entrar en relación el Mismo con el Otro sin privarlo de su alteridad?, no puede ser una representación “porque lo otro se disolvería allí en el Mismo: toda representación se deja interpretar esencialmente como constitución trascendental” (Levinas, p. 62). Los fenómenos de representación o percepción y la comunicación coinciden en el acontecimiento particular donde esta última *sucede*, no se excluyen –por ello puede parecer y se tiende a pensar que son lo *mismo*, de manera similar a cuando se asociaba la aparición de un cometa a desastres naturales o humanos–, con frecuencia coinciden y acontecen al *mismo tiempo*; pero, de acuerdo con Luhmann (1998) serían operaciones de distintos sistemas, el psíquico y el social.

Si se piensa la diferencia entre sistema y entorno se debe distinguir entre lo psíquico y la comunicación en un contexto de interpenetración (Luhmann, 1998), las representaciones son elementos del sistema psíquico y han de ser distinguidas de la comunicación; ella no estaría en la representación, aunque la implique, esta última es un proceso psíquico, y por su parte la expresión estaría inscrita en la acción. Aunque la comunicación se relacione con ellas, acción y representación no *son* la comunicación. Es como el proceso y momento de la combustión, en la cual un combustible, por ejemplo la gasolina, arde y libera energía, la combustión no es propiamente ni el combustible ni la energía liberada, sólo el evanescente momento en que uno da lugar al otro; en un intersticio similar se encuentra la comunicación.

En una relación de representación, “el Mismo está en ella en relación con el Otro, pero de tal manera, que el Otro no determina en ella al Mismo, sino que es siempre el Mismo el que determina al Otro” (Levinas, p. 143). Una perspectiva dialéctica esperaría que en la representación se lograra la síntesis con el otro o el sentido propuesto por él en la comunicación, sin embargo, si consideramos la separación o *infinición* irreductible entre Mismo y Otro “estamos fuera de la conciliación dialéctica del yo y del no-yo, en lo eterno de la representación (o la identidad del yo)” (Levinas, p. 167). No es que la representación no se dé o no exista, sino que no sería ya una relación de otredad sino de mismidad.

A partir de la crítica de Levinas “representarse algo es asimilarlo a sí [al Mismo], incluirlo en sí, por tanto, negar su alteridad” (Ricoeur, p. 373). La comunicación no *está* en ninguna

representación. Si, en cambio, se considera la comunicación bajo la lógica de la *marca* o *escritura* en su re-iterabilidad, se aleja del esquema de mismidad del que es deudor el concepto de representación; la escritura es considerada por sí misma “y no como sustituto que reproduce algo real y presente que está más allá de ella. Esto lleva asimismo a romper con la noción clásica de representación” (de Peretti, p. 80); el pensamiento representativo tiene por condición el alejamiento-acercamiento de una supuesta presencia originaria, la cual luego hay que re-presentar, es la dualidad mundo inteligible/sensible de carácter platónico cuyo fin enuncia Nietzsche con la muerte de Dios.

En Husserl, a quien se remonta genealógicamente buena parte del sentido actual de este concepto, la representación, “si, físicamente o no, profiere sólo un sentido constituido, es esencialmente re-producción, es decir, improductivo” (Derrida, 2008, p. 201). La representación suple la presencia, pero “esta operación de suplementación no es exhibida como ruptura de presencia sino como reparación y modificación continua, homogénea de la presencia en la representación” (Derrida, 2008, p. 354); en una representación comunicativa, incluso si está *equivocada*, en malentendido o conflicto, está en juego la repetición de una presencia, de lo contrario no sería re-presentación al Ego que las tiene.

En el otro extremo de la dialéctica de la representación están las expresiones, los cuales son fenómenos *intencionales* para un actor en términos de Husserl, aunque cabría preguntar si lo expresado es lo “mismo” que lo representado. “La comunicación para Husserl es indicativa porque al contemplar al otro se tiene que cambiar la significación ideal por signos que puedan ser mínimamente compartidos” (García, p. 250). Esta es la herencia fenomenológica en Martín Serrano; pero en la indicación para el otro lo indicado *no está*, porque lo indicado, objeto de referencia, no es lo “mismo” para Ego y Alter. Desde esta perspectiva lo que hay de comunicativo *permanece* en el acto (sea expresivo o representativo), y no permite pensar la *experiencia subjuntiva* señalada anteriormente.

Ya en las *Investigaciones lógicas* de Husserl estaba en juego la forma como presencia en el querer-decir, “que los actos de expresión sean originales e irreductibles es aquello de lo que las Investigaciones habían propuesto una demostración insistente” (Derrida, 2008, p. 197). Con Husserl, puesto que una expresión supone “una intención de querer decir (*Bedeutungsintention*), la condición esencial es, pues, el acto puro de la intención que anima y no el cuerpo al que, de una manera misteriosa, se una aquella y le da vida” (Derrida, 2008, p. 200), por lo que algunas de las consideraciones hechas arriba sobre la intencionalidad se extienden a esta perspectiva.

Al igual que su reverso en la representación, “para el pensamiento tradicional, el significado de una expresión es lo que está presente en la conciencia del hablante en el momento

de la expresión” (de Peretti, p. 77). Con la semiología hegeliana, otra marca genealógica a la que se hizo mención antes, el signo se reduce “a una simple exteriorización, es decir, a una expresión, la puesta afuera de un contenido interior, con todo lo que puede regular este motivo muy clásico” (Derrida, 2008, p. 113). Representación-expresión son de esta manera relatos de la metafísica de la presencia y el querer-decir en su intencionalidad incuestionada.

Es preciso preguntarse: “¿la actualidad y la presencia de la intencionalidad pueden ser comunicadas?” (García, p. 238); al parecer la intencionalidad de Husserl sería un importante precedente genealógico de la propuesta de Martín Serrano, y ésta hereda algunos de sus presupuestos metafísicos. A partir de la intencionalidad Husserl habla de “expresión”, indicativa y demostrativa –la primera desoculta un contenido pero no alcanza su esencia. En cambio, de acuerdo con lo revisado en líneas anteriores, “comunicarse sería salir de la “presencia a sí” (García, p. 242), por lo que con Husserl y su psicologismo estamos ante un soliloquio. La intencionalidad en la fenomenología de Husserl, es una direccionalidad que parte del sujeto trascendental: S/Ego→. En ese esquema no se puede pensar el sí mismo en autodesignación, la cual quedó manifiesta líneas arriba como necesaria para la comunicación, una mediación que “parte”, escinde al Sujeto/Mismo. Por su parte, la representación es un correlato direccional de la intencionalidad.

Hechas estas consideraciones sobre la representación y expresión, el siguiente paso, y último de este capítulo, es desmontar el marco dialéctico que sostiene estos conceptos. Luhmann considera que la dialéctica se interesa en la “identidad de diferencia y unidad” (1998, p. 34), con lo que ella se inscribe en la ontología clásica de la unidad que tiende a unir lo diverso y borrar las marcas de la ipseidad. El ser separado que “es necesario para la producción de lo infinito y de la exterioridad en la metafísica, destruiría esta exterioridad al constituirse como tesis o como antítesis, en un proceso dialéctico” (Levinas, p. 166). Si se piensa en una hipotética síntesis entre las representaciones de Ego y Alter, además de parecer algo poco probable, sería inaccesible para ser aprehendido por cualquiera de los actores.

Como se vio con Derrida, el *uno* es la *différance* del *otro*; se trata de Ego y Alter, que si son leídos en la clave de la metafísica necesariamente terminan en unidad e identidad, como en la *enajenación* en su sentido simple. En este sentido el *modelo dialéctico de la comunicación*, el más completo hasta ahora, u otras posibles lecturas dialécticas tendrían remanentes de la metafísica si reducen el encuentro de Ego y Alter a representación, una síntesis dialéctica que realiza cada Ego. Sin embargo, “lo enteramente-otro (*tout autre*) [...] nunca aparece como tal” (García, p. 55), es imposible de sintetizar. Esta *différance* es encubierta tanto por la dialéctica hegeliana como la marxista, y permanece hasta la Teoría crítica en la enajenación como

reificación.

La relación con el Otro propuesta por Levinas como exterioridad e infinito, como *tout autre*, “corta no solamente la lógica de la contradicción en la que el otro de A es no-A, sino también la lógica de la dialéctica en la que el Mismo participa dialécticamente del otro y se concilia con él en la Unidad del sistema” (Levinas, p. 169); esta es precisamente la que parece ser la apuesta conceptual en el *modelo dialéctico*. Husserl, y con él la dialéctica entre Ego y Alter, se detiene ante la ipseidad, “porque Husserl ha pensado sólo al otro distinto de mí como otro yo, y nunca al sí como un otro” (Ricoeur, p. 362).

Ahora bien, la capacidad de actuar tiene un carácter necesariamente dialéctico, de acuerdo con Ricoeur, el acontecimiento que *ocurre y se hace ocurrir*. Hay una “espontaneidad absoluta de la acción” (Kant en Ricoeur, p. 93); en Kant hay una dialéctica entre la “causalidad libre” y “causalidad según las leyes de la naturaleza” –hacerse ocurrir y ocurrir–, hay una “iniciativa” con carácter de comienzo “relativamente primero” de una serie; esta *iniciativa*, como tensión entre intención y acontecimiento, se explorará en el capítulo 3 como parte fundamental para deconstruir la dicotomía agente-paciente en comunicación, aunque algunos rasgos de este intento ya han comenzado a bosquejarse en este capítulo.

La iniciativa, distinta de la intencionalidad metafísica, “es una *intervención* del agente de la acción en el transcurso del mundo, intervención que *causa*, efectivamente, cambios en el mundo” (Ricoeur, p. 101). No surge la comunicación si, en términos de Kant, Ego no es *causa relativa* –si no interviene– de la acción que soportará fenoménicamente el encuentro con otro llamado comunicación. Sin embargo, el concepto de intencionalidad en comunicación parece haber conservado sólo la tesis de la causalidad libre, consumada por un idealismo trascendental próximo a Husserl.

Sin la *iniciativa* –entendida como causa relativa en contraste con la *intencionalidad*, causalidad libre–, la esperada comunicación sería un fenómeno de uno mismo con referencia a sí. La interpretación culturoológica espera que toda expresión cultural sea comunicación, pero en tanto que no hay iniciativa de Ego –que es *otro* para Alter– y Alter interpreta por sí solo la expresión de Ego como fenómeno que se muestra para Alter, esta interpretación de la comunicación recae en términos de Mismo, el Mismo Sujeto y Ego que es también Alter. Por otro lado, si una acción que se pueda leer como comunicativa no es por iniciativa de Ego, éste la hace para sí, no hay noción, pues, de ningún otro. Esta conclusión coincide con la de Martín Serrano, para quien no hay *comunicación con uno mismo*, lo cual sería un concepto contradictorio según lo revisado.

Ricoeur encuentra una paradoja valiosa en Husserl, en el fracaso de la construcción del

otro *desde* el yo –se podría decir, la incapacidad del yo para conocer o demostrar la efectiva existencia del otro en términos de sí mismo–, pues las intencionalidades que tienden al otro *sobre pasan* la esfera de lo propio, hay una “donación” del otro que Husserl llama “apresentación”, “la donación del otro no permite vivir las vivencias del otro, y en este sentido nunca es convertible en representación originaria” (Ricoeur, p. 370). Por esta razón, la representación no puede salir de una relación de objeto de referencia en relación con una intencionalidad (Ego), con lo que no se logra distinguir el *momentum* de la comunicación de cualquier otro fenómeno de percepción o representación. La comunicación tiene más bien la estructura de un objeto de referencia→en relación a Alter→en relación a Ego; en cambio, para la dialéctica el objeto es con relación a Alter/con relación a Ego por separado.

En contraste con lo que se podría pensar desde una dialéctica “no puede salvarse la distancia entre la presentación de mi vivencia y la apresentation de tu vivencia” (Ricoeur, p. 370). La dialéctica pierde de vista esta *separación* en una síntesis –una separación ya considerada como irreductible por Levinas y Derrida. Sin embargo, si Husserl privilegia el movimiento del Mismo hacia el Otro, Levinas parece privilegiar el movimiento del Otro hacia el Mismo. Para Ricoeur “los dos movimientos no se anulan en cuanto que uno se despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, y el otro en la dimensión ética de la comunicación” (Ricoeur, p. 379), recuerda que el Otro es también un Mismo, y el Mismo es también un Otro, la comunicación sólo podría situarse en ese margen de ipseidad, una *différance* entre la ética y el conocimiento, entre paciencia y agencia, acción y acontecimiento.

Finalmente, el signo encierra otro problema en la dialéctica, pues es a la vez el interior y el exterior, espontáneo y receptivo, inteligible y sensible, ¿qué es, pues, el signo?, ¿la dialecticidad misma con Kant y Hegel?, o más aún “¿se puede interrogar a la dialéctica y al signo con la forma del «qué es?»” (Derrida, 2008, p. 114), esta forma de preguntar parece ser ella misma metafísica, y como se dijo, preguntar es ya *prejuntar*, un pre-logos. A pesar de todo, con Hegel el movimiento del signo es de reserva provisional, se le deja ver como un accidente empírico; señala la arbitrariedad y heterogeneidad del signo, el cual “es una cierta intuición inmediata que representa un contenido completamente diferente del que posee para sí mismo” (Derrida, 2008, p. 118).

Se produce el signo “negando la espacialidad sensible de la intuición. Es el relevo de la intuición espacial” (Derrida, 2008, p. 124), y el relevo del espacio es el tiempo, un aplazamiento o reserva. Con el signo, la intuición sensible se borra, pero borrar es ya hacer una marca en lo escrito, una marca que se borra a sí misma al surgir. Sin embargo Hegel encuentra la sustancia del significante más propia en el sonido, que es exteriorización ampliada de la interioridad que se

manifiesta; la dialéctica no pudo salir del juego interioridad-exterioridad: expresión-representación en comunicación. Para la dialéctica, el lenguaje y todo signo en general es una exteriorización sometida a la *inte*-rioridad del *inte*-lecto.

Capítulo 2. Comunicación como un pro-curar en el modo de ser-vivo

Cada cuerpo orgánico de un viviente es una Especie de Máquina divina o de Autómata Natural, que sobrepasa infinitamente a todos los Autómatas artificiales. Porque una máquina hecha por el arte del hombre, no es Máquina en cada una de sus partes.

Gottfried Leibniz, Monadología, § 64.

Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por preservar en su ser.

Baruch Spinoza, Ética, III, Proposición VI.

2.1. La ipseidad de lo vivo: deconstrucción de una lectura de la vida como ente “a la mano”

En el capítulo anterior se concluyó, dicho de manera muy general, que la estructura ontológica necesaria para que exista la comunicación es aquella que tiene la forma del “estado de abierto”, que participa en la ipseidad y “es en el mundo” “con otros”. Esto abre una nueva perplejidad, pues el hombre no es el único ser que comunica, sino que esta capacidad se observa en muy variados seres vivos; si esta premisa de que sólo un ser con la forma del *para-sí* –término de Hegel y Sartre que expresa tal ipseidad y la condición en la que un ente está *dado a sí mismo*– puede comunicar es cierta –formas *para-sí* como las cosas y objetos no podrían comunicar–, se siguen dos conclusiones mutuamente excluyentes: o la comunicación es sólo facultad del hombre, o el *para-sí* no sólo es condición del hombre. Lo primero parece contradecir sentido común ante las evidencias, y lo segundo atenta contra el primado del *para-sí* como estatuto exclusivo del hombre en una tradición cuya línea más fuerte iría de Hegel a Heidegger. Habría que preguntarse si hay otras formas de apertura ontológica posibles además del *Dasein*. En otras palabras, o bien la apertura existencial que se ha descrito con respecto al ente humano es compartida por otros entes –compartida en su totalidad o con grados de diferencia, tal vez *grados de apertura*–, o bien esos otros entes tienen estructuras ontológicas en cierto grado similares, pues de lo contrario no podría haber comunicantes además del hombre.

Inclusive cabría la posibilidad de considerar la apertura existencial del hombre como un caso particular de una apertura más general que no se reduce a él, en tal caso, el “ser con” del *Dasein* se entendería como modalidad particular de un “vivir-con” o “con-vivir”. Al hacer estas preguntas nos enfrentamos a una gran dificultad conceptual, pues la tradición teórica –dominada por la metafísica– ofrece pocas alternativas para pensar estas posibles relaciones entre el ser humano y la condición de ser-vivo en general, como si se tratase de dos reinos separados

irremediamente por un muro –y los muros suelen ser contruidos con fines políticos, económicos e ideológicos. Ya el mismo Heidegger se había encontrado en más de una ocasión con las dificultad de pensar ontológicamente al ser vivo en general, en su *Carta sobre el humanismo* reflexiona: “posiblemente es para nosotros, de todo ente que es, el ser viviente el más difícil de pensar porque es por un lado, en cierta forma, el más emparentado con nosotros y, por otro, el que está separado por un abismo de nuestra esencia ec-sistente” (Heidegger, 1970, pp. 21-22). Todo se juega en lo que se entienda por ese *abismo* con respecto a nuestra *esencia ec-sistente*, si a ésta se la considera como la apertura ontológica misma, facultad exclusiva del hombre que lo convertiría en un ente privilegiado sobre los demás –esta parece la interpretación tradicional–, o bien, si se le considera la simple y humilde condición en la que lo único distintivo del hombre es que se pregunta por el ser –el hombre sólo es el pastor del ser, no su dueño, como invita a pensar Heidegger.

Sea en las ciencias o en la filosofía, la vida no ha sido pensada en toda su complejidad sino hasta fechas recientes. Así por ejemplo, señala Heidegger con respecto a la *filosofía de la vida*, ligada a Dilthey y la hermenéutica posterior: “lo que constituye la deficiencia fundamental de esta filosofía es que no se plantee el problema ontológico de la 'vida' misma como una forma de ser” (Heidegger, 1971, p. 58). Precisamente dicha cuestión, la vida como una forma de ser, es a lo que se intentará hacer una aproximación en este capítulo. Pero tampoco en la tradición de las ciencias la vida había sido pensada en toda su amplitud y complejidad; Foucault nos recuerda que inclusive en el siglo XVIII la biología todavía no existía propiamente, y “si la biología era desconocida, lo era por una razón muy sencilla: la vida misma no existía. Lo único que existía eran los seres vivientes que aparecían a través de la reja del saber constituida por la *historia natural*” (Foucault, 1968, p. 128), el ser vivo era un objeto más en el mundo –con la salvedad de estar animado–, y como tal, al conocimiento de la época le bastaba ordenarlo, clasificarlo y describir sus características. Más aún, de acuerdo con Maturana y Varela (2004) la ciencia no se había preguntado propiamente qué es la vida sino hasta la segunda mitad del siglo XX.

Si la reflexión científica sobre la vida –pensar lo que hace a la vida más allá de descripciones mecánicas, físicas o químicas– es reciente, un pensamiento ontológico sobre la vida es casi inexistente, así que el hueco conceptual que se enfrenta en este punto no es mínimo. Sin embargo, es posible encontrar en Heidegger algunas indicaciones previas a la reflexión que se pretende aquí, “vivir no es puro 'ser ante los ojos', ni tampoco 'ser ahí’” (Heidegger, 1971, p. 62), la vida no está definida o estudiada ontológicamente –el ser vivo no es un objeto y por otro lado intuimos que el *ser ahí* es algo *diferente* que el mero ente biológico–; a su vez, las ciencias positivas que estudian la vida, agrupadas bajo el nombre biología, como las demás ciencias

positivas, asumen como comprensibles de suyo ciertas nociones ontológicas que necesitan presuponer, pero que son problemáticas en un sentido más radical.

¿Que tiene en común el *Dasein* con otros seres vivos y qué lo distingue si es que realmente algo lo distingue? Los seres vivos comparten con el *Dasein* la posibilidad de “ser herido” que mencionaba Heidegger, y tal posibilidad se abre desde cierta apertura ontológica –y ser herido se relaciona con la posibilidad de la muerte, una primera condición óptica compartida. En los entes “a la mano” no hay nada parecido a algo amenazador, no temen ni pueden ser heridos. Lo primero que hay que lograr es dejar de ver a la vida como algo “a la mano”. Pero, como se vio en el primer capítulo, no sólo una característica está detrás de la posibilidad ontológica de comunicar, sino que se requiere una intrincada relación de estructuras existenciales, ¿si los animales comunican significa que tienen todas estas estructuras, o en qué medida las tienen?

Por ejemplo, con el *Mitsein* surgen algunas preguntas, “si la condición humana (*Dasein*) es un ser-con-el-otro, ¿la comunicación es constitutiva del ser del ente humano? O, dicho de otro modo, ¿existe La Comunicación siempre y en cualquier caso, extremo o mediano, “esencial”, en el ser-con del *Dasein*?” (García, 2008, p. 129). Pero este modo de preguntar puede llevar a olvidar que otros entes –que no tienen la forma del *Dasein* propiamente– también comunican, habría que entender su comunicación también con respecto a sus estructuras ontológicas, además puede llevar a un equívoco que ya se mostró antes: confundir cualquier modo del “ser-con” con la comunicación, error en el que estarían las perspectivas culturológica y de Palo Alto. Un existencialista no explica la comunicación, sino una relación de ellos, y si se espera encontrar algo semejante en los seres vivos se tendría que partir de un marco de explicación complejo, que deje ver la amplitud de las posibilidades ontológicas de los seres vivos en general –pero este marco conceptual no se encuentra en el pensamiento tradicional.

Una *prueba* fenoménica de que cierta estructura ontológica compleja es necesaria y “previa” para toda determinación óptica de la comunicación está en que no todos los seres vivos comunican, como ha mostrado Martín Serrano, algunos lo hacen cuando desarrollan la capacidad óptica (órganos y tejidos especializados), pero en todo lo vivo habita –*ha-vita*– el “estado de abierto”, estructura ontológica necesaria pero no suficiente –como no lo es ningún existencialista aislado– para la comunicación. Tómese como ejemplo la(s) diferencia(s) entre Neanderthal y Sapiens, éste último poseía un repertorio más flexible para producir sonidos, lo que brindó mayores posibilidades de articulación para el habla (posibilidades ópticas); quizá esto, además de las consecuencias prácticas, también posibilitó una mayor apertura ontológica en la medida que, al menos en el caso del hombre, el lenguaje es la *morada del ser*. De manera que es posible pensar una relación no-lineal, de afectación circular, similar a la que propone Edgar Morin entre

cultura y natura, pero en este caso entre estructuras ópticas y ontológicas. La posibilidad óptica (biológica y física) del habla o del cerebro, inauguró posibilidades ontológicas, modos de relacionarse con el ser e interpretarlo –hasta llegar al punto en que algunos Sapiens en la Grecia antigua comenzaron a preguntarse por el ser–, y éstas a su vez, tuvieron implicaciones ópticas significativas: la supervivencia de Sapiens y su ulterior desarrollo al grado que ahora está en posibilidades de intervenir mediante ingeniería su propia genética.

No hay una relación de *fundamento* ni de ser a ente ni de ente a ser, como tampoco la hay de cultura a naturaleza y viceversa, lo que ha mostrado Morin, sino que están, en términos de Heidegger, en una *mutua pertenencia*. Hay una relación entre ontología y el proceso evolutivo, un campo fértil de estudio poco explorado; la evolución sería una muestra de que el “estado de abierto” no es exclusivo del hombre. No hay una relación de dominio entre ser y vida. ¿Sin la vida podría algún ente preguntarse por el ser?, ¿sin el ser y su peculiar brotar en el mundo podría haber vida? Para este diálogo entre ser y vida –con la mira puesta en las posibilidades de la comunicación– será necesario recurrir a la obra de quienes hayan pensado la vida más allá de la tradición, es decir, quienes no la hayan pensado como un “ente a la vista” o ser-en-sí; estos pensadores llevan nombres como Edgar Morin, Humberto Maturana o Francisco Varela. Se trata de concebir la “complejidad organizativa de los sistemas vivos, a los que podemos denominar autómatas naturales (von Neumann), sistemas autoprodutores (Maturana) o sistemas auto-organizadores” (Morin, 2005, p. 135).

La propuesta de Morin sobre la vida y la cultura es *desmitificante* si por mito se entiende la producción discursiva que se sostiene y legitima según sus propias reglas sin salir a una otredad, por ello, por ejemplo, la idea del conocido *contrato social* es estructuralmente un mito porque explica el origen de lo social desde lo social ya asumido –para establecer un contrato social se necesitaba ya de un grado de socialización. Una de las principales fuentes de violencia y autoritarismo para Lyotard se encuentra en esta producción *egocéntrica* de discursos. En cambio, cuando se entiende lo social, el régimen simbólico vinculado a lo natural, y la naturaleza como una apertura significativa, inclusive socializante, se toma distancia de los antiguos relatos metafísicos que organizan la producción discursiva según *un* género o centro conceptual. Así, “cualquiera que sea la acepción que se dé a la idea de naturaleza, uno sólo tiene derecho sobre signos, pero el derecho al signo está dado por la naturaleza. Ni siquiera una naturaleza desnaturalizada y signos de nada, ni siquiera una ateología posmoderna escaparía a éste círculo” (Lyotard, 1988, p. 158).

Uno de los principales momentos del cuestionamiento de la dicotomía cultura-natura se habría dado en el estructuralismo de Lévi-Strauss. Derrida considera (1989) que Lévi-Strauss se

encontró con un “escándalo” en la estructura del parentesco, pues la problemática del incesto rompe la separación naturaleza-cultura. Como varios autores han notado, dicha dicotomía que se muestra cada vez más como arbitraria, tiene implicaciones ideológicas, “en Rousseau y los Iluministas la doble condición “*Natural*” “*Social*” de “*el Hombre*” se interpreta como dilema. Aparece cuando la modernidad cree que las fuerzas de la Razón, difundida por las técnicas de la comunicación, van a tomar por fin el control de las sociedades y del mundo [...] esa era la visión de la Historia, disociativa y arrogante, que quería imponer el naciente Capitalismo” (Martín, 2007, p. 162), ello resulta una perspectiva inadecuada para comprender la comunicación humana y su lugar en los procesos de hominización y humanización.

Por su parte, en las ciencias que estudian la vida, reunidas bajo el nombre biología, “la pregunta dirigida a la naturaleza sólo se convierte en una cuestión científica cuando está ya establecida la realidad de lo que se someterá a interrogación” (Szilasi, 1956, p. 41), no se cuestiona por el estatuto ontológico de la vida porque éste ya está presupuesto en una interpretación previa de lo ente que nunca es hecha explícita por las ciencias como se mostró en el capítulo anterior. Las ciencias positivas toman su objeto de estudio como algo dado, un hecho por el que no se interrogan más allá de su aparición; “al emplear la palabra latina *positio*, como traducción de *Setzung*, hablamos de ciencias *positivas* que reconocen y aceptan el 'poder ser' puesto, estatuido, establecido, de lo físico” (Szilasi, 1956, p. 71). Como habrían de mostrar Maturana y Varela, hasta hace muy poco tiempo la comprensión científica de la vida era de carácter físico, hasta llegar a lo químico –la vida entendida según átomos y moléculas complejas–, sin captar propiamente lo vivo, que era tomado como algo dado. Una premisa de este capítulo es que el concepto de *autopoiesis* –a ser revisado en el siguiente apartado– permite construir el puente buscado con la apertura ontológica puesta de manifiesto por pensadores como Heidegger.

Desde los griegos estaban puestos en juego tanto los prejuicios metafísicos como posibilidades de mayor amplitud que ha tenido occidente hasta la actualidad. Así se muestra en Aristóteles y su distinción entre *psyche* y *physis*; por *psyche*, el latino *anima*, donde se abre el “poder ser”, entiende un ente que “en sus estructura organizada dispone de la aptitud plenamente desarrollada para llegar a realizar, en cada caso, su propio ser” (Aristóteles en Szilasi, 1956, p. 69). Se podría pensar que este es un adelanto y anticipación del actual concepto de *autopoiesis*; este “poder ser” abarca en un grupo indiferenciado a todo lo vivo o a todo lo animado. Sin embargo los intérpretes posteriores leyeron esto como el inicio de la separación entre la psique humana y el resto de la naturaleza. El ente físico, lo que hoy llamaríamos el “en-sí” o “a la mano”, no abre su propio “poder ser”; pero en términos de Aristóteles la vida no es sólo *physis*,

sino también *psyche*, y le concierne la apertura de su “poder ser”.

Pero al estar vinculada a la *physis* –el entorno, lo físico, lo que no controla–, dicho “poder ser” se encuentra en una situación intermedia, pues “si bien formula en cada caso sus propias posibilidades, se halla vinculado, a su vez, a la sucesión de posibilidades ya formadas” (Szilasi, 1956, p. 72). Así, el modo de realidad de lo vivo es el *poder ser regulado*; la comunicación también se encontraría en este intermedio, ya que permite tanto mantener la diferencia de los actores, su “poder ser” particular, como permite la selección de co-ordinaciones que son posibilidades ya formadas, estructuradas previamente; está en medio, en la *différance* entre la *physis* y la *psyche*, y en términos más recientes entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*, dislocando esta dicotomía epistemológica –en la obra de Martín Serrano se encontraría el mayor intento por reponerse a esta dicotomía en comunicación.

El “poder ser” tendría distintos grados de apertura. “Conocemos, por lo demás, fenómenos en los que aparecen vinculados de distintos modos el poder ser libre, el poder ser regulado y el poder ser puesto” (Szilasi, 1956, p. 74), algunos ejemplos son el inconsciente, el lenguaje y la educación. Lo vivo en general se encuentra en el poder ser regulado; en la actualidad comienza a pensarse más allá de la estricta dicotomía *psyche-physis*, o en términos cartesianos, *res cogitans* y *res extensa*: “se habla en biología del plan propio de lo vivo por oposición al plan ajeno, en el caso de la máquina, en el que el rumbo que la materia ha de seguir le es impuesto desde afuera” (Szilasi, 1956, p. 95); con estas indicaciones, Szilasi está anticipando la diferencia explicada por Maturana y Varela entre máquina autopoietica y alopoietica.

Los nuevos paradigmas biológicos permiten comprender que también hay “poder ser” e ipseidad en lo vivo, que no le están dados simplemente desde fuera –ello sería justamente lo que estaría mostrando el trabajo de Maturana y Varela. Con Ricoeur, parecería haber cierta paradoja en la ipseidad e identidad narrativa, “esta paradoja consiste en que la reflexión del hecho de la enunciación, en el sentido del enunciado, forma parte integrante de la referencia” (Ricoeur, 2006, p. 20), ello parecería un fenómeno exclusivo de la enunciación humana, pero también en los animales se da esta *otrificación*, sus producciones comunicativas también son autorreferenciales. En el gruñido de un león, parte de lo referido es “Ego es más poderoso y fuerte”, o en un baile de cortejo de cualquier especie, “Ego es el adecuado”. Pero también en el engaño del disfraz y la mimetización, casos en los que la presa o el depredador se refieren a sí mismos como ausentes. Al parecer sólo los organismos más complejos llegarían a “pro-curar” la síntesis o *experiencia indicativa* propia, equivalente a decir “así es como yo lo veo” al referirse a un objeto. Al parecer el último grado de complejidad alcanzado en este sentido es “pro-curar la síntesis propia en

referencia al sí”, lo cual consiste en una doble autorreferencia, por ejemplo, en la expresión “me siento triste” Ego es tanto objeto de referencia (paciente) como agente sintetizador, luego, según los términos acuñados en el primer capítulo, pro-cura esta doble autorreferencia para otro.

Dicho lo anterior, es indispensable no perder de vista que “la comunicación no es más natural que cultural o más cultural que natural. No es más humana que animal” (García, 2008, p. 188), y cada vez se va cerrando más el abismo que separa al hombre de los otros seres vivos, tanto que ahora la pregunta que comienza a ser más difícil de responder es: ¿qué hace diferente al hombre de los otros seres vivos?. La desconstrucción de la dicotomía cultura-naturaleza necesaria para esta reflexión ya habría comenzado con autores como Morin, en lo general, y Martín Serrano para el caso específico de la comunicación. Existe una violencia metafísica en la concepción de la cultura opuesta a naturaleza, hombre a animal. ¿De dónde surge la cultura?, es una pregunta que no se puede abordar sólo con conceptos culturalistas. Pero la biología tradicional por sí sola tampoco podía explicar el salto cualitativo de la cultura, y se negaba a abordar los problemas de sociabilidad en diferentes especies de seres vivos. Aquí se trata de derrumbar el muro entre biologismo y antropologismo.

Los casos de socialización entre animales, o la aparición de ciertos órdenes simbólicos en el reino animal eran tratados como excepciones o casos marginales, al igual que los aspectos biológicos surgidos en el seno de la sociedad y la cultura. Las sociedades de otros animales “eran relegadas a la categoría de casos excepcionales y en modo alguno se las consideraba como signos de una sociabilidad profundamente inscrita en el universo vivo” (Morin, 2005, p. 22). Tales resistencias teóricas a pensar la vida de otro modo se relacionaban profundamente con un antropocentrismo cultivado durante siglos, para el cual el hombre ocupaba un lugar privilegiado entre los entes; la comunicación era uno de los últimos reductos de ese antropocentrismo, pero como señala Martín Serrano (2007) también ha comenzado una desacralización de la comunicación; al no considerarla más como algo exclusivo del hombre, casi una instancia metafísica que le otorgaba una potestad sobre otros entes, es posible comenzar a pensarla de otro modo.

La comunicación animal no es un simple entramado determinado por los instintos, también hay juegos, engaños, desplazamientos de sentido, y cumplen muy diversos fines, no sólo alimentación y reproducción, sentidos que serían imposibles sin un mínimo de socialización, en el marco de lo que Morin (2005) llama *paleosociedad*; la sociedad no es un invento del hombre, ni siquiera de los homínidos y primates, la *paleosociedad* existía antes de ellos, y combinada con factores ecológicos y mutaciones genéticas contribuyó a la hominización. Morin recuerda que no son pocas las ocasiones en que, en la comunicación animal, un significado aparentemente

inequívoco y establecido es desplazado fuera de su marco original para indicar otra cosa, posibilidad que se creía exclusiva del hombre –vemos una insinuación de la *lógica de la marca* re-iterable, des y re contextualizable que se exploró anteriormente con Derrida–, algunas aves por ejemplo, abren el pico como una cría, imitan el comportamiento *infantil* de dependencia para significar sumisión.

La sociedad concebida como “organización compleja de individuos diversos, fundada a un mismo tiempo sobre la competición y solidaridad y conllevando un rico sistema de comunicaciones, es un fenómeno extraordinariamente extendido en la naturaleza”, de ninguna manera exclusivo del hombre, “es una de las formas fundamentales más ampliamente difundidas de la auto-organización de los sistemas vivos, desigual y diversamente desarrollada” (Morin, 2005, p. 35). En su versión humana la sociedad es sólo una variante excepcionalmente compleja; estas consideraciones permiten pensar que hay un “ser con”, aunque de menor apertura, en la *paleosociedad*.

También existía antes del hombre, entre los homínidos, una *protocultura*, prácticas y saberes de carácter no innato que serían el embrión de nuestras culturas, integradas por innovaciones que no estaban dadas previamente ni por el instinto ni las prácticas de la *paleosociedad*. Aparecen los primeros lenguajes e interacciones más abstractas y elaboradas. Inclusive, estudios en primatología y con otras especies ponen “en entredicho el dogma que reserva exclusivamente al hombre, no sólo la conciencia de su propia identidad, sino también la vinculación existente entre el ego subjetivo y la imagen objetiva de sí mismo” (Morin, 2005, p. 54). Hay una autorreferencialidad a sí, una ipseidad que no es exclusiva ni creación del hombre.

500 mil años antes del *homo sapiens* ya había *paleoloengueje*, es posible decir que el lenguaje creó al hombre y no viceversa, “la aparición de una sociedad cuya complejidad implica la existencia de una cultura en su seno precede necesariamente a *sapiens*” (Morin, 2005, p. 76). Y más atrás en el tiempo, “ya había comunicantes 550 millones de años –más o menos– antes de que nosotros existiésemos” (Martín, 2007, p. 61). Si se ha descubierto que ya había sociedad y lenguaje antes del hombre –y si a estas posibilidades ópticas las acompañan estructuras ontológicas que las hagan posibles–, el siguiente paso sería reconocer que ya había apertura ontológica, seres *para-sí*, antes que apreciaran entes con la forma del *ser-ahí*.

El trabajo de Marín Serrano ha mostrado que la comunicación no es un simple *agregado* a la vida, es decir, no fue un mero accidente –aunque su aparición haya sido contingente– que surgió y *luego* se agregó a la dinámica de lo vivo, sino que su aparición está de antemano prefigurada por los procesos de la vida. La comunicación se entiende como un mecanismo evolutivo, “el aumento de las actuaciones expresivas, proporciona a las especies las dos ventajas

evolutivas más importantes: economía energética y ahorro de tiempo” (Martín, 2007, p. 195).

Contrario a lo que se podría pensar desde los paradigmas clásicos, la comunicación humana, el hombre en general, no necesariamente representa el máximo logro de ese proceso evolutivo, sino que es antes bien un desajuste, una fluctuación, en palabras de Sloterdijk (2008) el hombre se caracteriza por ser el ente que fracasó como animal. “La comunicación humana, como todo cambio dialéctico, es consecuencia más bien de una desadaptación que de una readaptación. En este caso, resulta de la inadaptación de una línea evolutiva de la comunicación animal, para responder a las leyes generales de la evolución” (Martín, 2007, p. 272). El hombre con respecto a los otros seres vivos y la vida con respecto a la materia inerte del universo, comienzan a parecer no tanto el perfeccionamiento de una tendencia precedente, sino una discontinuidad contingente e improbable con respecto a ella.

Así pues, el hombre no trajo el lenguaje al mundo, ni la sociedad ni la comunicación, pues ahora se sabe que “las aptitudes comunicativas conseguidas por otras especies que antecedieron al hombre aportaron el capital evolutivo cuya herencia hizo posible la comunicación humana” (Martín, 1991, p. 24). No sólo la pregunta por lo que hace *especial* al hombre comienza complicarse, sino que se complica encontrar algo que lo haga diferente. De acuerdo con Morin, las aportaciones de Sapiens no son la sociedad, el lenguaje o la cultura, sino, específicamente, la sepultura y la pintura; en particular la relación con la muerte es la que lleva a una *brecha antropológica* en la que aparece la dualidad sujeto-objeto, y la conciencia del tiempo –muerte y tiempo, dos aspectos que Heidegger identificó como fundamentales para entender la estructura existencial del *Dasein*. “Para percatarse plenamente de la brecha mortal, confluencia entre la afirmación objetiva de la muerte y la afirmación subjetiva de la inmortalidad individual, es necesario que se desarrolle este nuevo epicentro que es la conciencia de sí mismo” (Morin, 2005, p. 117). Si algo distingue al hombre es esta pequeña diferencia, su drástica y dramática relación con la muerte, la cual inaugura la apertura del tiempo y su “poder ser”, es el ser-para-la-muerte lo que da al ser humano su ser como responsabilidad suya –cabe preguntarse más adelante si una lectura ontológica de la autopoiesis implica reconocer que este *ser relativamente a la muerte* se da en toda la vida, aunque no de manera tan “consciente” como en el hombre.

Se ha encontrado que en el hombre el estado de alerta es menor que en los primates, la ansiedad propiamente humana está más vinculada con el estado de conciencia que con un peligro inmediato, más con cosas que *pueden ser* en largas secuencias de fenómenos que aquellas estrictamente dadas en el presente; a partir de esto se abre en el caso del hombre una distanciamiento temporal y espacial con respecto al mundo. “La angustiada conciencia de esta doble distanciamiento coincide con la conciencia de la muerte, que la sobredetermina y profundiza”

(Morin, 2005, p. 163). La autopoiesis mostraría que a todo ser vivo le es dado su ser como suyo, tomando distancia de la muerte, pero al parecer sólo el hombre lo sabe –aunque como siempre hay casos que hacen romper este reduccionismo, ahí están otros primates o el elefante que muestran cierta conciencia de la muerte–, es el movimiento de una doble reflexión.

Hasta el segundo tercio del siglo XX dominó un discurso funcional en biología, en la cual el misterio de los hechos biológicos se consideraba revelado al comprender las funciones que se les atribuía. En cambio, la propuesta de Maturana y Varela pone énfasis en la dinámica relacional de los componentes de un ser vivo, independientemente de la totalidad a que dan origen, se trata de una relación productiva circular; no son los componentes o funciones lo que definen a un ser vivo, el cual se deja de entender como un conjunto de moléculas, sino su dinámica molecular, una red de producción de componentes, los cuales generan la misma dinámica de producción que los produjo. Ser vivo es dinámica molecular, no conjunto de moléculas. No se le define por atributos, así como el *Dasein* no ha de ser definido por atributos o categorías. Varela ubica el planteamiento de la autopoiesis en el contexto de “la desaparición de lo que Heidegger llama la época de la imagen del mundo y que puede también designarse como cartesianismo” (Maturana y Varela, 2004, p. 34), afirmación con la que muestra estar al tanto de que un salto epistemológico es acompañado y provocado por un salto en la comprensión ontológica, y viceversa.

En la introducción de *Autopoiesis: la organización de lo vivo* se señalan tres grandes momentos de la comprensión de lo vivo, en primer lugar Aristóteles asignó a los sistemas vivos un elemento rector inmaterial finalista, una visión teológico-teleológica; el segundo momento es cartesiano, desde esta perspectiva los únicos factores en la organización de lo vivo son físicos, mecánicos, se niega la necesidad de alguna fuerza inmaterial organizadora de lo vivo, que se define entonces a partir de interacciones físicas y químicas, visión con la cual se enlaza el evolucionismo darwiniano introduciendo una dimensión histórica; finalmente, desde la lectura de la autopoiesis lo que interesa es la organización de lo vivo, no las propiedades de sus componentes, sino sus procesos y relaciones entre procesos, se trata de una *fenomenología de los sistemas vivientes* a partir de la autopoiesis.

El siguiente apartado consiste en el despliegue de las posibilidades del concepto de autopoiesis puesto en diálogo con la temática ontológica propuesta en esta investigación. El razonamiento que guía este intento es: toda manifestación y posibilidad óptica es la expresión de posibilidades ontológicas, la comunicación es una posibilidad óptica –de ser ontológica, *todo* comunicaría o al menos todo lo humano–, y las estructuras existenciales que la hacen posible en el caso del hombre fueron explicadas en el capítulo anterior; pero encontramos que otros seres

vivos también comunican, por lo que han de tener las mismas estructuras ontológicas u otras semejantes que hacen posible su comunicación, sin embargo, hasta hace poco tiempo no había ningún paradigma biológico que permitiera pensar esa complejidad ontológica –y así como el *Dasein* tiene una comprensión previa, *de estado medio* del ser, para pensar el ser de la vida en general también se parte de una comprensión previa de la vida, que durante siglos fue funcionalista, mecanicista, etcétera. El concepto de autopoiesis brinda una nueva oportunidad – en el sentido de lo oportuno y de lo que abre posibilidades– para intentar una comprensión ontológica de la vida.

2.2. Oportunidad de una lectura de la vida como autopoiesis

¿Qué distingue a los seres vivos del resto de los entes? En general, una continua re-generación y re-creación. ¿Cómo es que de una semilla puede brotar una planta que multiplica por mucho el volumen que ocupaba la semilla? Si con una navaja se corta un papel, la división introducida permanecerá ahí, a menos que algún agente externo, inteligente, vuelva a unir las partes separadas por la cortadura; si con la misma navaja se hiere el brazo de una persona se tendría casi de inmediato, en caso de no presentar ninguna patología atípica, la acción de plaquetas y procesos restauración del tejido. ¿Qué extraña dinámica permitió que en algún momento la materia comenzara a auto-organizarse, a regenerarse, a *pre-ocuparse* por ella misma, en lugar de simplemente estar ahí siguiendo la inercia del resto de la materia –inerte, en *inertia*–? Es preciso tener en cuenta que “la biología no representa un orden puramente contingente del ser, sin relación con su producción [poiesis] esencial” (Levinas, 2002, p. 287), y no tiene la misma estructura ontológica que los objetos, la materia inerte, como habría esperado Descartes.

“Los animales se ofrecen dentro del mundo también sin ser objeto de cría, y también en ésta, se producen estos entes a sí mismo en cierto modo” (Heidegger, 1971, p. 83). Este “producirse a sí mismos” adelanta o intuye de alguna manera lo que el concepto de autopoiesis desplegaría, pero Heidegger no explora más en lo que ello implica, pues su tema central, al menos en ese momento, es el *Dasein*. De una manera similar, aunque para nada igual, a como el ser del *ser-ahí* le es dado como su responsabilidad, la autopoiesis implica cierta *donación* de su vida a cada ser vivo en cuestión, de manera que su vida depende de sí.

Dentro de la vida, no hay un ser primero y *luego* le es dada su vida en auto-organización, sino que dicha circularidad en que un ser vivo se procura la vida a sí es ya la vida, cuando ese círculo de autoproducción se rompe llega la muerte, “no hay vida metafísicamente originaria y luego defensa sino que la vida está ya originariamente constituida por muerte. La vida es

originariamente huella, diferición, retraso, rodeo” (de Peretti, 1989, p. 100). Derrida encontraría en la noción misma de marca un gesto particular de la vida: “el movimiento de la marca se describe como un esfuerzo de la vida que se protege a sí misma difiriendo la inversión peligrosa, constituyendo una reserva (Vorrat)” (Derrida, 2008, p. 54), este diferir es la producción activa de diferencia con el entorno en los sistemas, aspecto que será revisado más adelante, especialmente con Luhmann. Cuando un ser vivo es asimilado, homogeneizado por el entorno, deja de producir diferencia, de producirse, la vida es reserva, un continuo trazado de marcas que separan de esa asimilación final, que es sinónimo de la muerte.

Por su parte, el *ser-ahí* no puede ser concebido como totalmente aislado de la vida, y en general, de la relación con la muerte que tiene todo ser vivo –aunque, como ya se apuntó, su relación con la muerte parece ser más radical, más estrecha– la muerte es “el vuelco en que un ente pasa de la forma del 'ser ahí' (o de la vida) al 'ya no ser ahí’” (Heidegger, 1971, p. 260). La “cura”, aspecto definitorio del *Dasein*, y la autopoiesis comparten muchos rasgos, quizás no hay elementos estructurales que los diferencien, su distinción sería más bien *modal*, según el grado de apertura y posibilidad, la “cura” sería un caso particular y potenciado de autopoiesis –podría imaginarse un mundo de seres autopoieticos sin que hubiera *Dasein*, pero no parece tan fácil pensar el surgimiento de un ente con la forma del *Dasein* sin el marco previo de la organización autopoietica, sin embargo, si no lo hubiera no habría entes que pensarán la autopoiesis, por lo que se trata de una relación circular, de *mutua correspondencia*, como la que hay entre ser y ente– el hombre sería más susceptible al duelo y más consciente de la muerte debido al mayor grado de apertura de su “ser-con”, de su historicidad y “poder ser”. Aunque aquí sólo se ofrecen esbozos, parece necesaria una reflexión más amplia –que supera los alcances y objetivos de este trabajo– sobre esa mutua correspondencia entre ser y vida, entre el *Dasein* y la organización de lo vivo que lo posibilitó.

Para Heidegger el pre-ser-se de la “cura” consiste en ser en cada caso “por mor de sí mismo”, algo que parece coincidir estructuralmente con la autopoiesis, la cual requiere de la autorreferencia, y en su auto creación cierta anticipación de sí. Si el “poder ser” de la cura radicaba en un constante “estado de inconcluso”, un esfuerzo similar se ve en los entes vivos, en su “resistirse a morir”. Hay una apertura de temporalidad en la autopoiesis y la vida en general, dicha “apertura” no es exclusiva del hombre. “La vida debe comprenderse como una forma de ser a la que es inherente un 'ser en el mundo’” (Heidegger, 1971, p. 269); aunque en el proyecto filosófico de Heidegger no se encuentra un estudio ontológico de la vida en su sentido amplio, casi biológico, sí ofrece algunas *pistas*, por ejemplo, señala que para entender ontológicamente la vida se ha de seguir el camino de una *privación* con respecto al *ser-ahí*. Al parecer, la única

privación o *disminución* sería el grado de apertura, de posibilidad y mundanidad –como ha mostrado la etología, parece haber un mundo de significados e interacciones intersubjetivas, sin duda menos amplios que en el caso del hombre, pero resulta un prometedor campo de estudio la reflexión ontológica de esa mundanidad en otras especies–, sin embargo, al mismo tiempo, el hombre no habría llegado a ese grado de apertura de no ser por acontecimientos ópticos que se dieron en el marco de la evolución y la vida, sin el proceso de *hominización* que Morin describe en toda su amplitud –de nueva cuenta vemos la necesidad de romper con el esquema lineal ser-vida o ser-ente, así como se rompió el esquema cultura-natura, para pasar a una comprensión de mutua afectación circular, de *zusammengehören*.

Otra noción filosófica que anticipa una comprensión más amplia de la vida es la de *separación* en Levinas, la cual se muestra como necesaria para la vida, pues lo Mismo depende de lo que no es él mismo, de lo Otro –en el caso tan *simple* de la alimentación, por ejemplo–, pero esto no marca una mera dependencia pasiva, “vivir de..., es la dependencia que se convierte en soberanía” (Levinas, 2002, p. 133); la apertura de la vida, su misma fragilidad de inicio es condición para que el ente vivo se asuma en auto-poiesis, en la medida que la piedra no tiene *apertura* estructural u ontológica no puede ser herida, ni muerta, pero tampoco puede auto-modificarse ni tener ningún control, en el sentido cibernético de la palabra, sobre sí. Es la posibilidad de que la alimentación, el otro, también se convierta en algo amenazante.

“La separación se cumple positivamente como interioridad de un ser que se refiere a sí y se sostiene en sí” (Levinas, 2002, p. 303). Levinas estaría nombrando ni más ni menos que los rasgos generales de la autopoiesis, la cual sería un correlato del *Selbständigkeit*, el *mantenimiento de sí* descrito por Heidegger y Ricoeur, en cuyo concepto de identidad narrativa, el juego entre diversidad de acontecimientos/unidad temporal de la historia narrada enuncia “la oposición, ya presente en el modelo trágico según Aristóteles, entre la dispersión episódica del relato y el poder de unificación desplegado por el acto configurador que es la *poiesis* misma” (Ricoeur, 2006, p. 140). Esta estructura narrativa se daría también en la auto-poiesis de la vida, en la cual el sí es escritor de personaje y vive en la permanencia-dinamismo de sus elementos.

La organización autopoietica consiste en “procesos concatenados de una manera específica tal que los procesos concatenados producen los componentes que constituyen y especifican al sistema como una unidad” (Maturana y Varela, p. 70). La organización necesita materializarse en componentes, definidos y descritos sólo por su papel en la autopoiesis –los elementos ya no son el factor central, tampoco sus propiedades, sino la organización y sus procesos–, el dominio cerrado de relaciones conforma el espacio donde se materializa la organización, delimitada como un unidad topológica: la célula es la materialización molecular de la autopoiesis en los sistemas

vivos. Esta dinámica organizacional es lo que definitivamente distingue la hoja de papel mencionada en el ejemplo anterior de un brazo humano; los elementos resultantes de la auto-producción no tienen ningún fin más allá de mantener la dinámica organizativa que los produjo. La vida no tiene ninguna *finalidad* fuera de sí misma.

Así pues, la autopoiesis se define como una “red de producciones de componentes, que resulta cerrada sobre sí misma porque los componentes que produce la constituyen al generar las mismas dinámicas de producción que las produjo, y al determinar su extensión como un ente circunscrito a través del cual hay un continuo flujo de elementos que se hacen y dejan de ser componentes según participan o dejan de participar en esa red” (Maturana y Varela, 2004, p. 15). Esta comprensión va más allá de la explicación de componentes y sus propiedades, ya sean físicos o químicos; la organización autopoietica es lo que inaugura un nuevo orden fenoménico allende lo meramente físico y químico, algo que no se había conseguido con los conceptos científicos anteriores, que limitaban el pensamiento biológico a una descripción, clasificación y explicación de componentes no vivos.

En términos generales, un ser vivo es un sistema autopoietico molecular, su dinámica constituye un *salto* con respecto a la dinámica de la materia inerte. La importancia de esta comprensión teórica radica en que *permite ver* algo que ningún otro paradigma anterior, científico o filosófico, permitía; en el capítulo anterior se concluyó que para comunicar se requería autorreferencialidad, ipseidad, mundo, ser con otros, pero ninguna comprensión anterior sobre los seres vivos los dotaba de estas cualidades y los reducía a un ente más “a la vista”; la autopoiesis permite por primera vez dar ese salto hacia una comprensión ontológica más compleja que explique capacidades ónticas como el comunicar, en otras palabras, la autopoiesis de un sistema es una condición –fronteriza entre lo óntico y ontológico– *sine qua non* para que se dé la comunicación. Ahora bien, se ha considerado la posibilidad de que haya sistemas autopoieticos con otro tipo de componentes –surge la pregunta de si la sociedad podría ser uno de estos sistemas–, aunque en esos casos la autopoiesis es *incidental* y no definitoria como con los seres vivos; los organismos de agregados moleculares ya somos sistemas autopoieticos de segundo orden, de forma similar, es posible que los haya de tercer orden. Se podría decir que la autopoiesis no es lo único que definiría a tales sistemas, “aunque es indudable que los sistemas sociales son sistemas autopoieticos de tercer orden por el solo hecho de ser sistemas compuestos por organismos” (Maturana y Varela, p. 19), lo que los define más que la autopoiesis de componentes –como la autoproducción molecular en los seres vivos– es la relación entre organismos que la componen –en esa instancia participaría la comunicación.

En este punto es inevitable acudir a la propuesta de Niklas Luhmann, quien comprende la

sociedad como un sistema autopoietico. Sobre esta invitación a pensar la autopoiesis, Maturana y Varela señalan que los sistemas sociales no son autopoieticos en otro dominio que no sea molecular, “tampoco lo son, o podrían serlo, en un espacio de comunicaciones, como lo propone el distinguido sociólogo alemán Niklas Luhmann, porque en tal espacio los componentes de cualquier sistema serían o comunicaciones, no seres vivos [sic]” (Maturana y Varela, p. 19). Sin embargo, tal es precisamente la conclusión de Lumann, si se considera que la sociedad no está hecha de personas. Maturana y Varela tienen básicamente dos resistencias ante el planteamiento de Luhmann: el criterio de espacialidad del sistema –su objeción es que el sistema social no tendría un límite observable– y que el hombre en calidad de componente se subordinaría al sistema mayor de la sociedad, conclusión que lleva fácilmente a la conclusión ideológica de que el hombre particular sería *sacrificable* por el bien de la sociedad, la humanidad o la historia – conclusión a que han llegado algunas de las mentes más brillantes de occidente, como Kant o Hegel, para quienes hay algo *mayor* que el hombre particular, una intención o razón de la historia y la naturaleza–; por otro lado, como Maturana y Varela aceptan, el hombre puede crear sistemas autopoieticos, tal vez la sociedad sea una de esas creaciones, o tal vez, como señaló Morin, no habría sido creada por el hombre, sino por sistemas autopoieticos que le preexistieron –en el siguiente apartado se revisarán con más atención los argumentos a favor y en contra de considerar la sociedad como un sistema autopoietico, así como sus implicaciones para la comunicación.

Es importante considerar que, “si los hechos exteriores que la perturban son de una cierta regularidad, una máquina autopoietica puede incorporarse a un sistema más amplio en calidad de componente alopoiético, sin que su organización autopoietica varíe en nada” (Maturana y Varela, p. 72), así pudo haber surgido la sociedad como sistema. Lo cierto es que si a un sistema vivo lo hace vivo la autopoiesis molecular, la autopoiesis del sistema social tendría que ser distinta, porque el sistema surge en la distinción, como también señala Luhmann. Aunque la presencia de los componentes es materialmente necesaria, los componentes no son lo definitorio para el sistema autopoietico, sino la relación de sus operaciones; de esta manera, Luhmann descarta las acciones o representaciones como lo definitorio del sistema social, es decir, como el proceso donde se da la auto-producción. En algún punto de la historia natural, la interacción de la identidad autopoietica en referencia a su identidad autoproducida se constituyó como un punto de referencia que hace emerger una nueva serie de fenómenos, interpretativos y de significado: “el fenómeno *interpretativo* es una clave central de todos los fenómenos cognitivos naturales, incluyendo la vida social. La significación surge en referencia a una identidad bien definida, y no se explica por una *captación* de información a partir de una exterioridad” (Maturana y Varela,

2004, p. 46), no es la mera representación, la cual se adjudica *a posteriori*, desde el punto de vista de un observador, y sólo como fenómeno *interno* de *un* sistema, lo que no explica la interacción.

Desde el punto de vista de la autopoiesis, no se da la mera interiorización de cierta información que viene de afuera –sea en la representación o cualquier otro procedimiento–, no hay datos *externos* que *luego* pasen a ser *internos*, sino que en el sistema autopoietico esto ocurre como una autoafección, pues como había observado Derrida, “tout vivant est en puissance d'auto-affection” (Derrida en García, 2008, p. 82). Esta lectura de la autopoiesis parecería recaer en viejos prejuicios solipsistas, porque un sistema autopoietico *no tiene entradas ni salidas* –con esta afirmación, Maturana y Varela recuerdan a las mónadas de Leibniz *sin ventanas*–, lo único que hay son cambios de su organización; la tentación solipsista surge de que “la noción de perturbación en el acoplamiento estructural no toma adecuadamente en cuenta las regularidades emergentes de una historia de interacción en donde el dominio cognitivo no se constituye ni internamente (de un modo que lleva efectivamente al solipsismo), ni externamente (como lo quiere el pensamiento representacionista tradicional)” (Maturana y Varela, p. 56). En este aspecto vemos una desconstrucción de la dicotomía metafísica interioridad-exterioridad, que en comunicación y filosofía había llevado a un solipsismo cartesiano en el que todo se subordina al *cogito*, una representación del exterior que asegura la presencia de una información dada; de la correspondencia que podría observarse entre la ontogenia del ser vivo-sistema autopoietico y el ambiente descrito por dicha ontogenia, un observador no puede “inferir una representación constitutiva de éste en la organización de sistema autopoietico” (Maturana y Varela, p. 91); para el sistema autopoietico no hay entradas ni salidas, sólo hay perturbaciones y cambios internos que compensan esas perturbaciones, lo que pudiera entrar o salir efectivamente no forma parte del proceso autopoietico.

A esta ausencia de entradas y salidas, en la que perturbaciones son compensadas con alteraciones en la organización del sistema, se le denomina *clausura operativa* –y parecería contradecir la premisa ontológica del *estado de abierto*. “La teoría de la *clausura de operación* (que aparecerá últimamente en el *currículum vitae* de la teoría de sistemas) no contradice el teorema de los sistemas abiertos, sino que entiende la apertura bajo otra perspectiva teórica” (Luhmann, 1996, p. 58); la apertura se da en otro nivel fenoménico, de manera que apertura ontológica y clausura operativa no se contradicen, se podría incluso afirmar que la primera corresponde a un nivel ontológico y la segunda a un nivel óptico, si hubiera cierta predominancia de uno de los dos aspectos, los entes recaerían en plena mismidad, sin poder salir de lo en-sí; esta recursividad, circularidad y autorreferencia son condiciones de la apertura, en efecto, no vemos

en una piedra ninguna apertura ontológica semejante –pero sí está abierta ónticamente a los factores físicos y químicos del exterior.

Heidegger había intuido la complicación conceptual que implica pensar esta apertura de lo vivo: “sigue siendo un problema especial el de cómo definir ontológicamente el *estímulo* y la *excitación* de los sentidos en el simple viviente, o el de cómo se constituya, o más en general, si se constituye el ser de los animales, por ejemplo, mediante un 'tiempo” (Heidegger, 1971, p. 374). La autopoiesis y los sistemas abiertos mostrarían que los seres vivos se *temporacían* en cierta medida, aunque predomine en ellos el modo del “sido”, principalmente a través de la genética y los instintos.

El dinamismo observado en los sistemas vivos es connotado por la palabra *máquina*, pero es importante distinguir entre máquinas autopoieticas y alopoiéticas, en las últimas el resultado de su operación es algo distinto a sí mismas, mientras que en las *máquinas vivientes* sus propiedades y elementos son el producto de su particular organización. “Una máquina autopoietica continuamente especifica y produce su propia organización a través de la producción de sus propios componentes, bajo condiciones de continua perturbación y compensación de esas perturbaciones (producción de componentes)” (Maturana y Varela, p. 69), su propia organización es la variable que mantiene constante, cuando ésta se pierde, es decir, las relaciones de producción de componentes (procesos), el sistema desaparece, lo que equivale técnicamente a la muerte.

Aunque no tienen entradas ni salidas, los sistemas autopoieticos pueden interactuar a través de un acoplamiento conductual –lo que responde al *misterio* de la interacción entre sistemas clausurados operativamente–, “se desarrolla una cadena tal de interacciones eslabonadas que, aunque la conducta de cada organismo en cada interacción es determinada internamente por su organización autopoietica, dicha conducta es para el otro fuente de deformaciones compensables y, por lo tanto, puede calificarse de significativa en el contexto de la conducta acoplada. Éstas son interacciones comunicativas” (Maturana y Varela, p. 115). De esta manera, la comunicación no ocurre en el interior de un organismo, el que sea, por ello no se da en ninguna representación, al acontecer *fuera* del sistema autopoietico sólo un observador (los mismos participantes pueden ser observadores *a posteriori*) puede juzgar o adjudicar la comunicación, la cual ocurre como *terceridad*, “fuera” –entrecomillado porque el sistema no distingue entre interioridad y exterioridad– de los participantes, de manera similar al uso de las categorías en Kant, las cuales son puestas por el entendimiento (el observador) pero no están en los fenómenos ni en la cosa en sí. Un participante A no determina, ni puede hacerlo, la conducta de B, debido a la misma organización autopoietica, esto es lo que también se muestra en las propuestas teóricas de

Levinas y Luhmann.

Descartar las entradas y salidas como algo que tenga lugar en la autopoiesis, la clausura de operación implica “un rompimiento con la tradición ontológica del conocimiento en la que algo del entorno puede ser transportado al acto de conocer, ya sea como representación, reflejo, imitación o simulación” (Luhmann, 1996, p. 123), y esta crítica abarca también las construcciones teóricas en comunicación basadas en conceptos metafísicos semejantes. Una lectura apresurada llevaría a entender un sistema autopoietico como autodeterminado absolutamente, es decir, como si no le afectara nada del entorno, como si incluso su propia muerte fuera *decisión* suya, pero es necesario distinguir entre relaciones causales del entorno y el acoplamiento estructural que se da entre el sistema y otros sistemas –que forman parte de su entorno–; en los sistemas autopoieticos, en lugar de relaciones causales hay un *acoplamiento estructural* –las estructuras pueden ser *compartidas* con otros sistemas del entorno, no la operación u organización–, este concepto “especifica que no puede haber ninguna aportación del entorno que sirva para mantener el patrimonio de autopoiesis de un sistema” (Luhmann, 1996, p. 129), cualquier afectación causal que interrumpa el ciclo de organización autoprodutiva del sistema lo lleva a su muerte –como un cuchillo clavado en el corazón de alguien.

La aparente relación de causalidad entre el entorno y un sistema es la construcción de un observador, el cual siempre permanece en un dominio descriptivo, es decir, cognoscitivo relativo. No puede describir de forma absoluta, apropiarse cognoscitivamente de la realidad de un sistema-Alter –lo mostrado por Levinas–, “tal descripción requeriría una interacción con lo absoluto por describir, pero la representación que surgiría de semejante interacción necesariamente sería determinada por la organización autopoietica del observador, y no por el agente deformante; luego, la realidad cognoscitiva así generada dependería inevitablemente del conocedor, sería relativa a él” (Maturana y Varela, p. 117), esto coincide con la desconstrucción del concepto de representación realizado en el primer capítulo, y brinda otro argumento para dudar de la correspondencia entre representaciones sostenida por autores como el mismo Martín Serrano; tal correspondencia, de ser posible, no sería propiamente la comunicación, sino el juicio posterior –en el sentido kantiano– formulado por un observador.

Sin embargo, en sus últimos escritos Martín Serrano quita peso de manera notable a la representación y asume la importancia del acoplamiento: “los organismos de los comunicantes están acoplados, cuando tienen la capacidad de producir la clase de señales indicativas que el otro Actor puede recibir; y viceversa” (Martín, 2007, p. 74). En proposiciones como ésta ya no está en juego la esperanza de una metafísica comunión, sino un acoplamiento fronterizo en el que ningún participante o comunicante puede aprehender la existencia, pensamiento o

intenciones de Alter.

En este apartado se han sintetizado las aportaciones del concepto *autopoiesis* para una comprensión del fenómeno comunicativo de acuerdo con las consideraciones ontológicas hechas en el primer capítulo. El siguiente paso a dar –con la mira puesta en una comprensión de las condiciones ontológicas de posibilidad de la comunicación, no sólo en los entes que tienen la forma del *Dasein*, sino en los seres comunicantes en general– consiste en poner en diálogo los existenciales y la autopoiesis para encontrar sus puntos de similitud, bajo la premisa antes mencionada de que ambos, existencialidad y autopoiesis, hacen posible la comunicación –de paso se espera hacer una contribución para desconstruir la dicotómica comprensión que separa el ser de la vida en sentido biológico, o en otras palabras, que olvida la *mutua correspondencia* entre lo óntico y lo ontológico.

2.3. Existencia: el modo de ser-vivo como sistema y diferencia

2.3.1. Ser y vida: la *différance* entre apertura ontológica y clausura operativa

¿Qué condiciones se requieren para que sea posible la comunicación? Al buscar estas condiciones en nuestra propia forma de ser, es decir, en el *Dasein*, se encontró que se requiere de una ipseidad, la cual va más allá del mero ser-en-sí, implica apertura a un mundo, autorreferencialidad, la apertura de un “poder ser” que se inaugura desde una relación con el tiempo prefigurada por la relación con la muerte, la cual le da al ente en cuestión su ser como suyo, es decir, como responsabilidad o dependencia de sí; la apertura al mundo también implica un “ser con” otros y la posibilidad de referirse a objetos y manipularlos, “curarse de” ellos. El modo de ser que consiste en ser-vivo, si se entiende a partir de la autopoiesis, comparte en lo general tales caracteres o *notas ontológicas* –lo que tiene como consecuencia, entre otras cosas, que otros seres vivos además del hombre también puedan comunicar. Sin embargo, surge un problema conceptual, pues la organización autopoietica implica una *clausura operativa* –la cual se observa a nivel óntico, pues cuando se rompe la dinámica autopoietica de la clausura operativa el ente en cuestión *finaliza*, muere, pero es *su* muerte y no la de la vida ni el ser en general– que parecería contradecir la apertura ontológica. Para una comprensión integradora –pero *desfasante*, pues no se trata de una síntesis *armónica* que borre por completo la diferencia– de ambas instancias se intentará a continuación situarse en la *différance* entre ellas, que deje indecible la predominancia de una u otra instancia; a esta *différance* entre lo existencial y el sistema autopoietico –y en términos más generales, entre lo óntico y lo ontológico, así como

entre el ser y la vida—, que es además donde acontece la comunicación, se propone denominarla *existema*. Así, a la pregunta *¿quién comunica?* o *¿quién es capaz de comunicar?* esta investigación responderá: el existema.

En primer lugar, un sistema “surge en el momento en que en un conjunto de elementos comienza a conservarse una dinámica de interacciones y relaciones que da origen a un clivaje operacional que separa a un subconjunto de esos elementos que pasa a ser el sistema, de otros elementos que quedan excluidos de éste, y que pasan a ser su entorno” (Maturana y Varela 2004, p. 26) —con respecto a la posibilidad de entender la sociedad como un sistema, la comunicación sería ese clivaje operacional que distingue ciertos elementos de su entorno, cuestión que será tratada un poco más adelante. La configuración relacional es la organización, mientras que los elementos y sus relaciones, los cuales que realizan esa organización, son la estructura. Es preciso distinguirlos, entre otras cosas porque la organización es propia y da la identidad al sistema mientras que la estructura puede converger con estructuras de otros sistemas (otras organizaciones).

Para Varela la autopoiesis más allá de la biología, y se puede estudiar en las ciencias sociales y humanas, pero tiene un carácter más bien *metonímico*, puede extenderse para caracterizar un sistema social; como en la metonimia, es una parte, no el todo de la sociedad. Hay dos lecturas o modos de empleo de la autopoiesis en ámbitos que no son estrictamente biológicos, una utilización directa y literal, por un lado, y por el otro una utilización por continuidad, el cual “permite ver que el fenómeno interpretativo es continuo desde el origen hasta su manifestación humana” (Maturana y Varela, p. 52), uso con el cual Varela se pronuncia de acuerdo. De manera similar a como la comprensión del ser de lo vivo se puede emprender por la utilización de una continuidad reductiva —modo propuesto por Heidegger— con respecto al *Dasein*, aquí se da un desplazamiento *mutatis mutandis* que va de la autopoiesis de lo vivo a la autopoiesis de lo social, pues lo cierto es que, interdependiente de la posición que se tome sobre si los individuos son elementos o no del sistema social, la sociedad no existiría si se interrumpiera la autopoiesis particular de los individuos, es decir, si ellos mueren.

La muerte implica el cese del continuo establecimiento de una diferencia, es la asimilación y homogeneización del sistema con el entorno. “En un sistema autopoietico, la *autopoiesis* constituye la operación de distinción que lo define, y su origen es coincidente al establecimiento de dicha operación” (Maturana y Varela, p. 86); esta caracterización coincide con la comprensión del sistema que ofrece Luhmann: “se define al sistema como la *diferencia* entre sistema y entorno. La formulación necesita un desarrollo explicativo, ya que está sostenida sobre una paradoja de base: el sistema es la *diferencia* que resulta de la *diferencia* entre sistema y entorno”

(Luhmann, 1996, p. 78). Aquí se da un primer asomo de ese margen compartido por los existencialistas y el sistema, pues el mantenimiento de la diferencia de este último es el relato óntico del *Selbstständigkeit* descrito por Heidegger y Ricoeur.

Tal vez sea preciso reiterar que ni el *mantenimiento de sí* ni la autopoiesis implican ya la comunicación, son condiciones necesarias pero no suficientes para que ésta se dé; por ejemplo, el mantenimiento de una organización autopoietica como una célula no implica que ella esté comunicando. Será necesario seguir buscando, integrando las consideraciones hechas, otros existencialistas y estructuras hasta encontrar el conjunto que dé cuenta de la posibilidad de la comunicación; para Luhmann, dicha instancia sería el sistema social, a partir del cual y para el cual se da la comunicación. Pero es indispensable, si se considera dicha posibilidad, no perder de vista una consideración: “que en el proceso de sus interacciones las unidades autopoieticas constituyan o no unidades adicionales, carece de importancia para la subordinación de la fenomenología biológica a la conservación de los individuos” (Maturana y Varela, p. 89), así, si la sociedad es un sistema autopoietico, no se tendrá que olvidar que es una agrupación surgida originalmente para promover y aumentar la probabilidad de vida y supervivencia de los individuos particulares.

“Aún no sabemos si hay un espacio social en que una sociedad constituya una unidad autopoietica, ni cuáles serían sus componentes en dicho espacio, aunque sabemos que toda sociedad tiene mecanismos de automatización” (Maturana y Varela, p. 103); básicamente hay dos grandes dificultades o *requisitos* para identificar un sistema autopoietico: reconocer las relaciones topológicas que lo definen como unidad, lo que implica reconocer componentes, relaciones de producción y límites, y por otro lado, generar las dimensiones conceptuales adecuadas al ser incapaz un observador de interactuar directamente en el espacio en que un sistema es autopoietico. La única limitación para considerar unidades autopoieticas de orden superior, como hipotéticamente sería la sociedad, es que haya condiciones para que la unidad se defina en un espacio determinado. De esta manera, la principal reserva para considerar a la sociedad como sistema autopoietico es que no tiene límites espaciales claramente definidos, sin embargo, desde la perspectiva de una geometría topológica no es descabellado considerar que esos límites puedan ser más flexibles que lo observado, por ejemplo, en una pared celular.

Si se considera que “un fenómeno es fenómeno biológico solamente en la medida que depende de un modo u otro, de la *autopoiesis* de una o más unidades autopoieticas” (Maturana y Varela, p. 106) y que la sociedad depende de la autopoiesis de los individuos que la materializan –además de la *suya* propia en perspectiva de autores como Luhmann– es verosímil considerar a la sociedad como un fenómeno biológico, algo que es posible pensar a partir del marco

conceptual ofrecido por Morin, en el que vida y sociedad ya no se entienden como dos reinos trágicamente separados por un muro; de esta manera también parecerían menos duras las resistencias a considerar la sociedad como un sistema autopoietico.

“Hay sistemas autopoieticos de segundo y de tercer orden; ¿qué ocurre con la sociedad humana? Esta pregunta no se puede contestar adecuadamente en la actualidad, pero hay dos consideraciones que pueden hacerse” (Maturana y Varela, p. 113): en primer lugar, si la sociedad humana es un sistema autopoietico cuyos componentes son los seres humanos, la unidad que se mantendría constante en su organización sería la sociedad y ella sería propiamente el sistema vivo –se pensaría en el Leviatán de Hobbes–, el problema es que desde ese punto de vista todo sacrificio de las individualidades es justificable *por el bien de la humanidad*; en segundo lugar, cualquier sociedad formada sólo será biológicamente válida mientras satisfaga la autopoiesis de sus miembros. Vemos que, además de las dudas topológicas, ésta es la otra reserva que tienen Maturana y Varela para considerar a la sociedad como sistema autopoietico, pues implicaría la subordinación y “sacrificio” a discreción de sus componentes-personas en pos de la sociedad, lo que ha tenido una larga historia de lecturas ideológicas y autoritarias. Sin embargo, tales implicaciones son libradas precisamente por el giro conceptual de Luhmann, para quien la sociedad no está compuesta por humanos, al no ser sus elementos no cabe argumentar el beneficio de la sociedad sobre el de los individuos. Si la sociedad se considera como una creación autopoietica realizada por los seres vivos –como señaló Morin, antes de la existencia del hombre–, sería quizás la primera *invención tecnológica* realizada por ellos, desde el punto de vista de un observador (el teórico o el individuo que vive en sociedad) la sociedad es una máquina autopoietica que tiene el fin de promover y facilitar la supervivencia de los individuos, pero como organización autopoietica no tiene ningún fin allende su autoproducción; en la divergencia de esa observación surge el virtual conflicto entre colectividad/sociedad e individuo, que genera malestares (en el observador) como bien señaló Freud.

Al no considerar a los hombres componentes de la sociedad no hay razón para deducir que entender al sistema social como autopoietico lleve a justificar el sacrificio de los individuos por el bien de la sociedad; si queda alguna otra resistencia tendría que ver, quizás, con algún prejuicio de otra índole. “En la resistencia de Maturana a considerar la comunicación como un sistema social, hay una disposición de ánimo fuertemente afectiva, ya que él no quiere dejar fuera (en el entorno) al ser humano concreto” (Luhmann, 1996, pp. 122-123). La cuestión del des-centramiento del hombre, reponerse al antropocentrismo y pensar en un contra o post humanismo –donde se situarían Nietzsche y Heidegger a partir de su carta sobre el humanismo– es el telón de fondo en esta discusión teórica. El problema es que “cuando se habla contra el

'humanismo' se teme una defensa de lo in-humano y una glorificación de la bárbara brutalidad. Pues ¿qué es 'más lógico que pensar que a aquel que niega el humanismo sólo le queda la afirmación de la inhumanidad?' (Heidegger, 1970, p. 45); sin duda, la propuesta de Luhmann de una sociedad sin humanos se inscribe en esta perspectiva post-humanista, y enfrenta los mismos ánimos y prejuicios que han enfrentado, entre otros, Nietzsche, Heidegger o Sloterdijk.

Si el punto de partida de un “análisis teórico-sistémico debe consistir en la diferencia entre sistema y entorno” (Luhmann, 1998, p. 40) –de manera similar, un análisis ontológico próximo a Heidegger debía partir de la diferencia entre ser y ente; Heidegger y Luhmann estarían criticando a la par la ontología de la identidad–, habrá que buscar si existe una operación que marque la diferencia entre sistema social y su entorno. La cuestión radica en última instancia en identificar lo que se entiende bajo el concepto de sistema, esto a partir de dos criterios: “pasar de la consideración de que un sistema es un objeto a la pregunta de cómo se llega a obtener la diferencia que se designa bajo el binomio sistema/entorno” y responder “¿qué tipo de operación hace posible que el sistema, al reproducirse, mantenga siempre dicha diferencia?” (Luhmann, 1996, p. 69). Luhmann encuentra en la comunicación el equivalente a la operación molecular que realiza la célula en los sistemas vivos.

Ahora bien, en teoría de sistemas hay dos vertientes: analíticas y concretas. La primera “es la que deja en manos del observador externo la decisión de qué es lo que él designa como sistema y qué como entorno, así como también la decisión respecto a los límites. Concreta, la que parte del supuesto de que en una realidad los sistemas ya se encuentran constituidos” (Luhmann, 1996, p. 71). Luhmann estaría en la segunda vertiente, mientras que Martín Serrano con su propuesta de la comunicación como sistema sería una lectura analítica; desde el punto de vista concreto, la comunicación no sería propiamente el sistema, sino la operación de un sistema, el social, por lo que resulta fácil confundirlos. En la obra de Martín Serrano, el sistema social es entorno del sistema de comunicación y tiene intercambios con ella; sólo con fines teóricos (analíticos), es decir, juzgados o propuestos por un observador, se puede ver a la comunicación como un sistema independiente de la sociedad –nótese que se comienza a perfilar la hipótesis de que no hay comunicación sin sociedad, algo que puede llevar a nuevas complicaciones para comprender la comunicación de otros seres vivos, las cuales serán tratadas más adelante.

Para Martín Serrano, “los componentes que intervienen en los procesos establecen entre sí relaciones precisas, en el espacio y en el tiempo, para que la comunicación sea posible; por tanto, los componentes de la comunicación están organizados, o lo que es lo mismo forman parte de un *sistema*” (Martín, 1991, p. 80); vemos que aún está en el paradigma que entiende lo definitorio del sistema como elementos en relación, no a partir de la diferencia sistema/entorno, además

concibe, quizás por esa misma premisa, al sistema de comunicación y sistema social como algo separado: “la Teoría de sistemas tiene en cuenta las relaciones existentes entre el Sistema Social y los restantes sistemas con los que establece un intercambio. En consecuencia, puede estudiarse la Comunicación con un enfoque sistemático, si se acepta que la Comunicación es un sistema que interactúa con el Sistema Social” (Martín, 1991, p. 143). Además de que, de acuerdo con Luhmann, no serían dos sistemas separados, como se vio con Maturana y Varela, no hay entradas ni salidas, no hay intercambios sino *acoplamiento estructural*.

A pesar de todo, en su último libro, Martín Serrano ya bosqueja, aunque no profundiza en ello, la profunda relación entre comunicación y sociedad, inclusive más allá del hombre: “en todas las especies las interacciones se utilizan para la satisfacción de las necesidades de sus miembros. Pero en las gregarias además es la ocasión en la que se reproduce la organización de un grupo” (Martín, 2007, p. 222); aquí estaría vislumbrando el paso hacia el sistema social, pero retrocede. Sin embargo, el planteamiento de Luhmann genera una complicación, pues cabe preguntarse: ¿toda comunicación implica un sistema social? Tal vez no, así como la existencia en la Tierra de moléculas orgánicas no significaba por sí misma la existencia de la organización autopoietica propia de la vivo –aunque ésta requiere de aquellas–, y como la existencia de una célula no implica *per se* un ser vivo –aunque éste presupone una organización compleja de células–, la comunicación, aunque implica ya un grado previo de socialización –sin el cual sería inconcebible la referencia, un mundo de sentido y significado compartido–, o una *palosocialización* para decirlo en términos de Morin, no significa por sí misma la existencia de un sistema social autopoietico, el cual sólo habría sido posible por una complejización de la comunicación ocurrida en algún momento de la historia natural. Así, si la sociedad humana es un acontecimiento evolutivo como propone Morin, entendida como sistema autopoietico no habría sido posible sin el desarrollo peculiar de la comunicación humana, lo cual concuerda con la perspectiva de Martín Serrano sobre el papel que jugó la comunicación en el proceso evolutivo.

Una vez que la comunicación se constituyó como la operación que permite la autopoiesis del sistema social, habría conformado una clausura operativa, por lo que la siguiente afirmación de Martín Serrano sería errónea, o bien, no aplicaría para la comunicación humana, es decir, para el sistema social: “el Sistema de Comunicación [SC] no es completamente autónomo; funciona abierto a las influencias exteriores de otros sistemas no comunicativos. Las influencias de los sistemas no comunicativos controlan en mayor o menor grado el funcionamiento del sistema de comunicación” (Martín, 1991, p. 160), esto contradice la *clausura operativa*, la cual se habría conformado en el caso del sistema social, en el cual la comunicación no sería afectada causalmente por el entorno –en el que se encuentran las representaciones, la psique de los

individuos, las condiciones ambientales— con el cual sólo podría tener una relación de *acoplamiento estructural*. Por otro lado, para Martín Serrano, los componentes del sistema de comunicación pueden formar partes de otros sistemas, no es así con Maturana, Varela y Luhmann, para quienes los elementos sólo existen en tanto que participantes en la dinámica autopoietica del sistema, lo que tenga algún intercambio con el entorno no forma parte del sistema.

Martín Serrano entiende por sistemas “aquellos conjuntos constituidos por componentes implicados, diferenciados y dependientes” (Martín, 1991, p. 102), y ofrece como ejemplos de sistema un desfile militar o una melodía; considera que la comunicación puede ser estudiada como sistema porque es un objeto organizado de estudio. Es por eso que, a partir de tal perspectiva de sistemas diferente a la que los concibe a partir de la producción de diferencia con respecto al entorno, se considera que la comunicación tiene entre sus componentes a la acción, expresiones o representaciones, entre otros, pues sin duda están relacionados en la producción de comunicación. Sin embargo, la comunicación entendida como acción también es la lectura de un observador, “la identificación del acto de comunicar como acción es elaboración de un observador, es decir, la elaboración del sistema de la comunicación que se observa a sí mismo” (Luhmann, 1996, p. 96).

La perspectiva de sistemas en que se sitúa la propuesta de Martín Serrano hace eco de una comprensión muy antigua de la palabra *sistema*, “la palabra es naturalmente antigua y muy griega. Se refiere a todo tipo de conjunto en el que están unidas cosas diversas [...] Pasó a finales del siglo XVII a formar parte del acervo lingüístico usual de la filosofía, con el objetivo de establecer un nexo entre las nuevas ciencias y la metafísica antigua” (Gadamer, 2001, p. 178). Esto difiere de la perspectiva que encuentra la marca distintiva de un sistema en su producción activa de diferencia. ¿Qué hace diferente un ente de otro, y más allá, un sistema de otro?, ¿qué marca sus límites? Quizás podría hablarse de tres niveles de diferencia óntico-sistémica, por orden de complejidad: entes que se diferencian del entorno sólo *físicamente*, como una piedra, aquellos que producen una diferencia *informática*, como células y algunas máquinas, y los más complejos, como una sociedad —tal vez hasta ahora sólo la sociedad—, que a los anteriores agregan una diferencia *comunicativa*.

En la propuesta teórica de Luhmann, la unidad no está dada de antemano como individuo o como sustancia —una crítica al sustancialismo que comparte con el proyecto heideggeriano—, ni está dada por una suma de elementos, sino que ha de efectuarse, lo que hace produciendo activamente la diferencia con su entorno. En este sentido, la autopoiesis logra en cierta manera situarse en la *différance* entre las metafísicas del permanecer y el devenir, la organización

autopoiética alude al mantener por sí mismo –cercano a Parménides– y la producción de diferencia al devenir –una alusión más próxima a Heráclito.

Martín Serrano considera que “para realizar un análisis sistemático es necesario que el objeto que se estudia posea alguna organización: es decir, que realmente sea un sistema. La comunicación ES un sistema” (Martín, 2007, p. 150), desde esta perspectiva, la organización –sin especificar alguna en especial– es el criterio para identificar un sistema. Pero desde la propuesta de Luhmann no se trata de cualquier organización la que define a un sistema, sino sólo de aquella que le permite producir diferencia con respecto al entorno y sus propios componentes, la organización autopoiética cumple con esto; la comunicación no sería propiamente un sistema sino la operación que permite existir a un sistema, el social.

Tales premisas sobre lo que define a un sistema, llevarían a Martín Serrano a concluir que la correspondencia entre expresiones y representaciones forman *un* sistema –porque sin duda, se trata de elementos relacionados–: “la correspondencia entre las actividades expresivas y receptivas, requiere que los órganos de los que Ego se sirve para transmitir y recibir señales, formen parte de un mismo sistema con los órganos de los que Alter se sirve para recibir y operar con las señales indicativas” (Martín, 2007, p. 117). De manera que no se toma en cuenta la clausura operativa ni el acoplamiento estructural, a partir de los cuales los elementos de un sistema no forman parte de otro –sin embargo, como ya se dijo, el investigador español alude en otros momentos de su trabajo a un acoplamiento, con lo que deja ver que no se trata de una falta de pericia sino que, simplemente, es deudor de una perspectiva más tradicional en teoría de sistemas.

Sin embargo, si la comunicación no se da en una síntesis o unión de dos sistemas, asumiendo que ello es imposible, ¿en qué momento acontece? “Se puede hablar de comunicación [...] cuando el cambio de estado del complejo A corresponde a un cambio de estado del complejo B, pese a que ambos tengan otras posibilidades de definir su estado” (Luhmann, 1998, p. 60). Comunicar implica limitar-se, poner límites a uno con respecto al otro –autodefinición de límites que sólo es posible en el contexto de la autopoiesis–, no significa que los cambios de A y B coincidan ni que los cambios de uno determinen causalmente al otro. De manera que la comunicación no es un sistema propiamente, sino un *margin* entre dos o más sistemas, el cual se da en su acoplamiento. Luhmann entiende a la comunicación como una *operación*, la cual consiste en la producción de diferencia por la cual el sistema se reproduce y se diferencia del entorno –la comunicación es el proceso del sistema social, y no la acción como se ha creído. Esta operación debe ser autorreferencial, pues el sistema se presupone a sí mismo para iniciar su propia operación en el tiempo.

Para esta autorreferencialidad se requiere de la autopoiesis, la cual sería compartida por todos los seres vivos –pero ello no implica que todos los seres vivos o sistemas autopoieticos comuniquen, como apuntó Martín Serrano– y desplazaría a la conciencia en el caso del hombre, “el primado ontológico de la conciencia, en el sentido de que se pensaba era el único fenómeno autorreferencial del universo, se desmorona” (Luhmann, 1998, p. 21). Si en Heidegger la *conciencia, Bewußtsein*, era lo que inauguraba y abría las posibilidades del “poder ser” –a partir del cual se posibilita la comunicación–, ésta sería un caso particular posibilitado por la autopoiesis, una estructura general del modo de ser-vivo que, entre otras cosas inauguraría distintos modos de “poder ser” entre los seres vivos.

De nuevo, esto no niega la existencia y necesidad de la conciencia –o de un sistema nervioso, para referirse a los seres vivos comunicantes en general–, como una célula no niega los átomos y sus leyes, pero inaugura un orden fenoménico distinto. “La comunicación es una operación genuinamente social (y la única genuinamente tal). Es una operación social porque presupone el concurso de un gran número de sistemas de conciencia, pero precisamente por eso, como unidad, no puede ser atribuida a ninguna conciencia sola” (Luhmann, 1996, p. 88-89), por ello la comunicación no *acontece en* la conciencia de nadie, ni en ninguna representación; cuando nos comunicamos con alguien sin duda generamos ideas, representaciones o impresiones sobre la relación comunicativa en cuestión, pero ello constituye un fenómeno cognitivo, la comunicación está *fuera* de ello, de los participantes, por eso se decía en el primer capítulo que la comunicación es como tal incognoscible, su acontecer e implicaciones sólo pueden ser supuestos a la manera de una atestación.

La clausura operativa implica la irrebasable condición de que “los sistemas no pueden importar ninguna operación desde el entorno. En el caso de la conciencia, no existe comunicación de conciencia a conciencia” (Luhmann, 1996, p. 118). Así, ningún proceso físico o químico forma parte de la comunicación, ni de la organización celular en sistemas vivos como señalaron Maturana y Varela, aunque los presuponen; de la misma manera, ningún procesos psicológico o representativo forma parte de la comunicación, aunque ésta los requiere y presupone. Por ello es preciso diferenciar entre sistemas psíquicos y sociales, entre éstos sólo se puede dar un acoplamiento estructural, como el lenguaje –cabe pensar, con Derrida y Luhmann, que tales acoplamientos sólo son posibles a través de *marcas*.

Como señaló Martín Serrano, “las teorías que operan con sistemas se sitúan a un nivel más general que las ciencias especializadas en cada uno de los componentes. Aportan el criterio, o si se prefiere, el punto de vista, a partir del cual cabe diseñar y llevar a cabo el estudio científico de lo heterogéneo” (Martín, 2007, p. 197). Por ello la biología está en un nivel de estudio más

general que el de sus componentes (físicos y químicos), como la comunicología está en un nivel más general que el estudio de los elementos que posibilitan la comunicación –acciones, representaciones, etcétera. Se trata de una perspectiva de despliegue y progresión de complejidad, la cual recuerda a la manera que tenían Spinoza o Leibniz de pensar la naturaleza, en la que prácticamente todo está relacionado con todo.

Puede verse que la manera de definir y comprender a los componentes de un sistema es una decisión teórica con muchas consecuencias; así por ejemplo, para Martín Serrano, “un componente pertenece a un sistema dado, cuando su existencia es necesaria para que el sistema funcione o permanezca organizado como tal sistema” (Martín, 1991, pp. 96-97). A partir de esta definición, un componente puede formar parte de más de un sistema, lo cual contradice la perspectiva del sistema como diferencia y autopoiesis: un átomo es necesario para la existencia del sistema vivo pero no forma parte propiamente del sistema, pues no toma parte del proceso autopoietico, así como los hombres no forman parte del sistema social aunque sean necesarios para su existencia: “es evidente que tanto lo biológico como lo psíquico son construcciones que deben estar presentes para que se realice la comunicación, pero no son la operación constitutiva por la que la comunicación emerge” (Luhmann, 1996, p. 269). Martín Serrano inclusive considera como componente aquello cuya “no existencia” es necesaria, y para que pertenezca a un sistema basta que afecte a otro componente del mismo, pero esa red causal y de afectación se extendería *ad infinitum* como habría de mostrar Spinoza, no habría manera de diferenciar los sistemas.

El investigador español considera que “la apertura entre sistemas significa que las relaciones que establecen les sobredetermina” (Martín, 2007, p. 310). En cambio, para Maturana, Varela y Luhmann, la determinación y causalidad destruyen la organización autopoietica, y las relaciones sólo son tales si se dan en acoplamiento estructural; por esta razón no hay algo que *salga* de un sistema y *entre* en otro, como considera la conocida metáfora de la *transmisión* en comunicación. Para encarar el falso dilema entre clausura y apertura, este capítulo propone la que tal vez sea su principal afirmación: la necesidad de leer conjuntamente, en *différance*, la apertura ontológica y la clausura operativa, bajo la premisa de que el predominio de una de ambas lleva a la estructura ontológica del en-sí, del *ensimismamiento*, un solipsismo autista desde el que resulta imposible e innecesaria la comunicación.

Así pues, sin conciencia la comunicación es imposible, pero no es el sujeto el sustrato de la comunicación, de manera similar a los átomos que no lo son para los sistemas vivos como sí lo es su organización autopoietica; el *acoplamiento estructural* lleva a “abandonar la metáfora clásica según la cual la comunicación es una especie de transferencia de contenidos semánticos

de un sistema psíquico, que ya los posee en la interioridad, a otro sistema. No es el hombre quien puede comunicarse; sólo la comunicación puede comunicar” (Luhmann, 1996, pp. 184-185). Luhmann se refiera en más de una ocasión a Derrida y su noción de *escritura*, la cual muestra la separación espacio-temporal que disloca la metáfora de la transferencia, la escritura en tanto que marca, huella, se sitúa en el acoplamiento –y los sistemas sólo surgen como *trazo*, *marca* de una diferencia. Desde esta perspectiva es un acierto conceptual cuando Martín Serrano habla de acoplamiento entre trabajo expresivo y perceptivo de Ego y Alter.

En esa marca de una diferencia “los sistemas se las tienen que arreglar con la diferencia entre identidad y diferencia cuando se producen como sistemas autorreferenciales” (Luhmann, 1998, p. 34). La autorreferencia requiere la diferencia con respecto al entorno, la diferencia es la premisa para las funciones autorreferenciales. En este marco conceptual resuena un eco de la antigua filosofía del *polemos*, la cual comprendía la *physis* más allá de una mera mismidad; Heidegger nos recuerda que el *polemos* no es una guerra unilateral, sino un conflicto que impera con anterioridad tanto a lo divino como a lo humano, en el pensamiento de Heráclito es la lucha que provoca el inicio de la separación de lo que está presente (Heidegger, 2003), asigna ubicación, posición y orden en lo presente. En su ponerse a distancia se abren abismos –*Abgrund*–, separaciones y grietas, sólo en esa diferencia se produce el mundo. La diferencia no separa ni destruye la unidad, la constituye, es *conjunción* (*logos*).

En *Introducción a la metafísica* Heidegger pone de relieve que *existencia* es un *modus verbi* particular de *ser* que se refiere a lo que está fuera de lo autocontenido, a otro posiblemente existente, otro tiempo o lugar –a ello se refiere *ex-sistencia*, un estar fuera–, la palabra existencia es una inclinación que hace emerger lo otro. Estas características coinciden con las del *sistema* como lo describe Luhmann, que al establecer y dar continuidad a sus límites en la producción activa de diferencia, necesita remitir a su exterior, a lo otro, lo que no-es. “El ser se delimita frente a lo otro y en esta definición de los límites encuentra ya una determinación” (Heidegger, 2003, p. 91). Si bien la comunicación “acerca” a los entes también reafirma la diferencia –diferencia del sistema con Luhmann–, la delimitación de cada ente particular en cuanto a su propio ser. También Martín Serrano (1982) señala que se requiere la distinción entre actores, así por ejemplo, no hay comunicación entre células porque forman una unidad estructural. El *existencia* se caracteriza tanto por ese *polemos* en que, desde una lucha con lo circundante o el entorno surge para mostrarse, como por la producción activa de diferencia.

2.3.2. *Existema*: entre Heráclito y Parménides

El sistema no busca la conservación inalterada de su mostrarse y surgir en el mundo –ello equivale a la unidad y mismidad desde una visión clásica–, tiene que renovar y cambiar interminablemente sus elementos en una *estabilidad dinámica*, la reproducción de tales elementos acontecibles es la *operación*; la comunicación es una operación que permite la producción y reproducción de elementos en la sociedad y de los seres vivos. En contraste, la piedra es una entidad en-sí que no puede renovar sus elementos ni alterarse a sí misma para conservar su diferencia con respecto al entorno y otros entes, puede ser pateada, pulverizada, entre otras posibilidades que no dependen de ella.

Ahora bien, las diferencias empiezan a actuar como tales al ser tratadas como información en los sistemas, una mínima diferencia es un *quantum de información*. La información se da cuando un acontecimiento selectivo, externo o interno, puede seleccionar estados del sistema –en la piedra no hay información, propiamente no selecciona nada–, “un poco de información es la diferencia que hace una diferencia” (Bateson en Luhmann, 1998, p. 61, s.). Abiertas estas diferencias y las respectivas opciones que se derivan de ellas, la selección es la dinámica de la complejidad, y surge únicamente por medio del tiempo y en el tiempo, en términos de Heidegger necesita de los *éx-stasis temporales*. La diferencia en tanto que información es una marca que traza, al menos, dos lados, dos opciones –sí o no, cero o uno–, las cuales son mutuamente excluyentes al menos en el mismo instante, al mismo tiempo, $\alpha\mu\alpha$. La selección es la instancia a que llega necesariamente un sistema capaz de procesar información –que en este contexto se entiende como sinónimo de procesar diferencia.

Sólo con el tiempo, después de reiteradas inscripciones y reinscripciones de marcas puede llegarse a esquemas, estructuras o *patterns* de selección –que a largo plazo en los sistemas vivos se expresarían como instintos. Pero no se da prioridad ni a la estructura –preselección de lo seleccionable– ni al proceso –secuencia de selecciones concretas–, ambos requieren tiempo y elección e implican contingencia. Podría decirse que la estructura obedece a una ontología cercana a Parménides y el proceso a una vinculada a Heráclito: para poder permanecer el sistema debe devenir, para conservar su unidad ha de producir diferencia.

Como operación, la comunicación requiere, por un lado, de *estructura* en tanto que memoria de experiencias que han tenido éxito para ser reutilizadas, como el lenguaje, tradición, costumbres, que responden a condiciones poco variables del entorno; y por otro lado, también implica *procesos*, selecciones de caso en situaciones contingentes que responden a las condiciones variables e impredecibles del entorno. Tanto la conciencia (sistema psíquico) como

la comunicación (sistema social) operan en un contexto de *sentido*, el cual entiende Luhmann como un excedente de referencias a otras posibilidades de acción y vivencias –por ejemplo, en un proceso de comunicación, Alter hace una apuesta de sentido, asume que Ego se refería a X, Alter selecciona esa posibilidad entre muchas otras posibles referencias, las cuales no pueden ser realizadas al mismo tiempo.

Pero, aunque la *intención* de sentido es autorreferencial al prever su propia posibilidad de reactualización, el sentido sólo gana realidad en la remisión a un sentido diferente, pues remitido a sí mismo permanece en la identidad que no abre una diferencia, que es la base para la información. Por ello no hay comunicación “con uno mismo”, y el error de Palo Alto consistiría en no diferenciar las remisiones de ambos sistemas, psíquico y social. Aunque conciencia y comunicación pueden coincidir fenoménicamente en el tiempo y espacio, corresponden a dos sistemas distintos, de modo que la representación corresponde al sistema psíquico, la expresión al sistema acción, y la comunicación al social.

Por su parte, la referencia al *mundo* es inmanente en todo sentido. El mundo, *Welt*, es la unidad entre identidad y diferencia entre el sistema y el entorno; pero el mundo no es un sistema, lo propio del sistema es la diferencia entre diferencia y unidad. El sentido tiene tres dimensiones: objetiva, temporal y social, la distinción entre lo objetivo y lo social no se refiere a una distinción naturaleza-hombre, Luhmann busca desprenderse de ese *antagonismo humanista*. Lo social del sentido no se entiende por estar vinculado a determinados objetos (humanos), sino por ser el portador de una reduplicación de posibilidades de entendimiento que involucran a Ego y Alter, nombres que “no designan papeles, personas o sistemas sino horizontes especiales que agregan y cargan de paso las remisiones plenas de sentido” (Luhmann, 1998, p. 95), dejan abierta la alternativa entre sistemas psíquicos o sociales –dicho sea de paso, *existema* tampoco designa personas. La dimensión social del sentido tiene un *esquematismo* que asegura la repetición de nociones y estructuras previamente entendidas en el *mundo de vida*; la comunicación presupone este esquematismo con el fin de ganar tiempo, así, cuando alguien dice “yo” en la vida cotidiana nadie se pone a analizar si se trata de otro yo, o qué quiera decir esa palabra, simplemente se asume ejerciendo el esquematismo.

Como se mencionó antes, la selección es la dinámica de la complejidad; el asumir una apuesta de sentido entre otras posibles –esto se relaciona con el existenciario del “estado de resuelto”– se da necesariamente en un contexto de complejidad. Por *complejo* se entiende “aquella suma de elementos que en razón de una limitación inmanente de capacidad de enlace del sistema, ya no resulta posible que cada elemento quede vinculado en todo momento” (Luhmann, 1996, p. 185), lo cual obliga a la selección; en comunicación esto se observa en la

selección de algunas relaciones posibles de referentes entre varias otras posibles –en expresiones tan sencillas como “¿a qué se habrá referido Alter?”

La categoría de sentido es aplicada a dos sistemas, de conciencia y de comunicación, quizás ello esté en la raíz de muchas confusiones. La diferencia es que la conciencia procede de manera intencional, “el fenómeno del sentido aparece bajo la forma de un excedente de referencias a otras posibilidades de vivencia y de acción” (Luhmann, 1996, p. 240), por ello está estrechamente vinculado con la complejidad, es una selección que se experimenta en la conciencia (como experiencia indicativa) y se da en la comunicación (como experiencia subjuntiva). Tal como había notado Martín Serrano, en la comunicación se tiene la posibilidad de no responder al estímulo –implica una elección en términos de Luhmann–, eso la hace diferente del acto ejecutivo. Se podría agregar que entre mayor mediación hay menor determinismo en el resultado del proceso comunicativo; la única diferencia entre la comunicación humana y la de otros seres vivos es que está atravesada por una mayor mediación, histórica, social, política.

Un entorno en el que no se tiene que elegir nada es un entorno pleno de identidad, de entes en-sí –un entorno semejante se puede imaginar antes de la aparición de los seres vivos–, que sólo alberga el mínimo grado de diferencia, la de carácter físico, ello conforma un ambiente de plena redundancia, en el que A siempre es igual a A. Los primeros seres vivos vivieron en entornos altamente redundantes, pero ello cambió con el proceso de la evolución, como ha mostrado Martín Serrano; ciertas mutaciones de los comunicantes y cambios en el entorno fueron acotando la redundancia de los sistemas de interacción –los cuales, al inicio, no incluían la posibilidad de la interacción comunicativa–, “las significaciones van perdiendo el carácter unívoco que tienen en sus orígenes, a medida que aumenta la complejidad que adquieren las interacciones en las especies más evolucionadas” (Martín, 2007, p. 46), la pérdida de redundancia obligó a seleccionar, con lo que se dio un aumento de complejidad y se abrió el campo del sentido.

Hay una gran cantidad de estímulos en el entorno, pero en la comunicación las señales son estímulos indicativos, puestos por otro, “son una clase de señales que no suscitan una respuesta reactiva en el Actor que los recibe” (Martín, 2007, p. 113), es preciso seleccionar. La significación que Alter les asigne no se transmite con la información que transportan tales señales. En los términos acuñados en el primer capítulo de esta investigación, el significado asignado por Alter y Ego al *mismo* referente son una *cura* propia de cada actor, no forman parte del *Fürsorge* –tradiciones como la de Palo Alto confundiría todo *curar* con el *procurar*.

Se abre una brecha ante esta posibilidad de que Alter no seleccione las mismas posibilidades de sentido que Ego –ello parecería un defecto, pero en realidad, si tendieran a ser coincidentes o siempre fueran equivalentes las selecciones no habría necesidad de seleccionar, no

sería necesario comunicar. En el encuentro con otro actor o comunicante hay una *doble contingencia* ante la indeterminación que cada uno tiene del otro, de cómo vaya a actuar o reaccionar; la contingencia excluye la necesidad e imposibilidad –no es necesario ni imposible que Alter actúa de tal manera. Con esto, se descarta el que se pueda calcular al otro de manera necesaria y contundente –en esto coincide con el *tout autre* de Levinas y Derrida–, Ego y Alter no se funden ni comprenden mejor que antes. El sistema social no se basa en que la doble contingencia se pueda pronosticar.

Las expectativas, originadas en el *Lebenswelt*, toman un valor de estructura para la construcción de sistemas emergentes ante la doble contingencia. Si cada individuo o sistema actúa de manera contingente para otro, ¿cómo es posible la comunicación?, hay una duplicación de la improbabilidad, la comunicación es doblemente improbable. Luhmann considera que hay un círculo de autorreferencialidad (yo hago lo que tú quieres si tu haces lo que yo quiero) y una identificación autocondicionante (yo no me dejo condicionar por ti si tú no te dejas condicionar por mi). Ese círculo no se puede reducir a ninguno de los participantes, por lo que la comunicación tiene un carácter de *terceridad*. Ante la doble contingencia surgen la desconfianza y confianza como estrategias –recuerda la alternativa entre confiar o no que se da en la atestación propuesta por Ricoeur.

En el irreductible marco de esta contingencia, al comunicar se da una triple selección: “la comunicación es una realidad emergente, un estado de cosas *sui generis*. A la comunicación se llega mediante una síntesis de tres diferentes selecciones, a saber: a) la selección de la *información*, b) la selección del *acto de comunicar* y c) la selección que se realiza en el *acto de entender (o no entender) la información y el acto de comunicar*” (Luhmann, 1996, p. 306), pero de acuerdo con lo revisado en el primer capítulo, esta síntesis como tal es inaprehensible para el sistema psíquico, es decir para cualquier *cogito*, Ego o individualidad, sólo se tiene experiencia de ella a la manera de *prótesis*, a la cual llega también por una apuesta de sentido, arriesgándose en su “poder ser”. La comunicación sólo se concreta en el tercer movimiento. Un acto posterior puede ser una medida de *control*, como preguntarle a Alter si entendió –la comunicación hace referencia a sí misma continuamente–; Alter puede fingir que comprendió o no dar ninguna respuesta, pero eso implica ya una selección de su parte –llega a un “estado de resuelto” independientemente del contenido de su respuesta o selección. Es pertinente aclarar que al realizar estas selecciones, “la información no es la exteriorización de una unidad, sino la selección de una diferencia que lleva a que el sistema cambie de estado y que, por consiguiente, se opere en él otra diferencia” (Luhmann, 1996, p. 141).

En este proceso se producen simultáneamente *autorreferencia* (acto de comunicar) y

heterorreferencia (información); la heterorreferencia ya había sido considerada por la teoría tradicional de la comunicación, porque es más obvio que se requiere referir a una otredad al comunicar, pero la autorreferencia prácticamente no había sido considerada: al poner una propuesta de sentido para otro, Ego se pone a sí mismo como parte de esa referencia –como si indicara un tácito e ineludible *así es como yo lo veo*. En sus investigaciones recientes, Martín Serrano comienza a considerar la necesidad de esta autorreferencialidad, al afirmar que la configuración que reciben las señales exponen al emisor, “de alguna forma el Emisor está manifestando en ellas las implicaciones que tiene con el Otro, que es como decir que los Emisores se significan a sí mismos en lo que indican, ante los otros Agentes que ocupan la posición de Receptores” (Martín, 2007, p. 43); y como se apuntó antes, esta autorreferencialidad es inconcebible sin una estructura ontológica que albergue la ipseidad.

Una vez que Ego hace una propuesta de sentido a Alter, la comunicación abre alternativas y obliga a decidir, aunque Alter no haga lo que Ego busca, aunque finja no escuchar, ya tuvo que elegir; aplicando una conocida frase de Sartre, la comunicación condena a elegir, en el caso más simple obliga a optar por un sí o un no, bifurca la realidad. “Gracias a esta bifurcación, la autopoiesis de la comunicación puede garantizar su continuidad. Focalizar la alternativa de la aceptación o el rechazo es precisamente en lo que consiste la autopoiesis de la comunicación” (Luhmann, 1996, p. 312), y con esto cumple las condiciones necesarias para ser el proceso por el que se auto-produce un sistema (el social). La comunicación no sólo produce diferencia sino que surge de una: la que hay entre acto de comunicar y la información, a la vez produce la diferencia entre alternativas de selección.

La noción de *escritura* pone de relieve este sistema de diferencias, “la escritura modifica radicalmente el concepto de comunicación, ya que desacopla el mismo evento comunicativo: el *acto de comunicar* y el *acto de entender* quedan separados en el plano espacial y temporal” (Luhmann, 1996, p. 323). Con estas consideraciones, Luhmann se aproxima al planteamiento de Derrida; y ante el extremo espaciamiento y temporalización abiertos por la escritura inclusive llega a considerar la posible desaparición de la comunicación, por ejemplo, si cualquier persona en la actualidad lee a Arisóteles, ¿se comunica con él, incluso después de muerto? –nótese que esta problemática está relacionada con el caso de *Pedro Páramo* al que se aludió al inicio del primer capítulo. A partir de lo encontrado por esta investigación se podría decir tajantemente que la comunicación no desaparece, y se realiza incluso dos milenios después de la muerte de Aristóteles, lo cual no muestra nada esotérico como la posibilidad de comunicarse con los muertos –antes bien, se trata de algo muy exotérico–, sino que la comunicación acontece *fuera* de los sujetos, al margen de su voluntad y en algunos casos prescindiendo de ellos. La

comunicación no se da en el interior o en la conciencia de los sujetos, sino en el *existema*. La escritura es sólo una radicalización del espaciamiento espacio-temporal que se da en toda comunicación, o en otras palabras, toda comunicación es escritura con distintos grados de desfase –como ha señalado Derrida, el Fedro de Platón constituye uno de los más elocuentes testimonios de la resistencia metafísica contra este desfase o diseminación. Luhmann considera que la escritura es una forma más *comunicadora* al hacer manifiesta la diferencia entre información y acto de comunicar, con lo que permite la sospecha, la confianza y la elección; en términos de Derrida la escritura muestra de manera más radical la *différance* que hay en toda comunicación y en el ser mismo, no es que la oralidad sea plena presencia, sino que encubre este espaciamiento en una aparente instantaneidad; toda comunicación es telecomunicación.

Cabe aclarar que, aunque la comunicación se realiza en la tercera selección, hay un cuarto nivel de aceptación o rechazo de la conducta propuesta; por ejemplo, se puede entender un anuncio que invita a no fumar por los daños que causa el tabaco, y Alter puede, a pesar de todo, seguir fumando; para realizarse, la comunicación no necesita que Alter haga lo que Ego propone, sólo que asuma una apuesta de sentido a propósito de lo que Ego propone –de entre varias posibilidades Alter selecciona: *Ego propone que deje de fumar, pero prefiero no hacerlo*, desde luego, este proceso no tiene que pasar todo por la conciencia. “Uno se puede equivocar, se puede engañar al otro; pero no se puede partir de que no existe esta posibilidad” (Luhmann, 1998, p. 151), por ello la comunicación implica directamente la atestación sin garantías, y sin embargo, libera de una sospecha que abarque todo –ni la confianza del *cogito* cartesiano ni la ilusión absoluta en Nietzsche.

Si Ego no observa la diferencia entre información y acto de comunicar, no se autodetermina en una situación de doble contingencia, no “pro-cura” esa información para otro; las “expresiones culturales” pueden ser comunicación pero no lo son todas y no lo son de manera automática, sólo cuando esa expresión es una autodeterminación de un Ego en relación de contingencia con otro. “Falta la comunicación cuando una conducta observada sólo se comprende como signo de otra cosa” (Luhmann, 1998, p. 151), ese ha sido el error de Palo Alto y del modelo culturoológico, al comprender cualquier conducta, como efectivamente es, en tanto que signo de otra cosa, pero esa puesta de significatividad no necesariamente remite a la doble contingencia; Luhmann menciona como ejemplo que una persona puede ir deprisa, y eso es signo de que va retrasado o le falta tiempo, pero sólo es comunicativo si expresa no querer ser abordado.

El tiempo es un factor sumamente importante en el contexto de la complejidad, sentido y selección; es por la diferencia, desde que dos cosas son distintas se marca un tiempo –y no es

posible realizar todas las posibilidades de sentido al mismo tiempo. Luhmann no se refiere al tiempo como dimensión metafísica o a priori, sino como diferencia de elementos. En las expectativas se vuelve el tiempo propiamente móvil, *cuando haga tal, entonces...*, se temporaliza la diferencia entre pasado y futuro. En la comunicación hay una expectativa, de Ego, de una acción o interacción por parte de Alter, y espera que sea observable en una acción –y como había mostrado Schütz, no actuar es tan observable y opcional como actuar–, sólo en la acción el sistema es auto-observable, la comunicación *no se ve*, aunque deja huellas observables como los actos.

Las decisiones tampoco son observables, a menos que sea a través de *marcas*, “a diferencia de las acciones, que han de ser consideradas como dadas o esperadas en su desarrollo típico, las decisiones no tienen su identidad en el desarrollo de un acontecer determinado, sino en la elección entre varias posibilidades (alternativas)” (Luhmann, 1997, p. 9), y tiene que ser considerado como alternativa todo lo que *hubiera podido* ser decisión; cada decisión, a pesar de ser pasajera, es utilizable como premisa de decisión para decisiones posteriores, constituyen lo que en el siguiente capítulo se denominará *criterios de síntesis*.

“La identidad de un acto de decisión no se perfila, consecuentemente, sólo en la alternativa elegida, sino también contra el horizonte de otras posibilidades de entre las cuales aquélla ha sido preferida” (Luhmann, 1997, p. 11); tales posibilidades no se perfilarían sin la previa estructura existencial del “poder ser” –y como se verá en el siguiente capítulo, se relaciona con la *Firstness* de Peirce– y muestran la importancia de tomar en cuenta un *análisis de lo subjuntivo*, cada decisión se construye en el horizonte de otras decisiones, aludiendo a ellas, en referencia a ellas; el prejuicio onto-epistemológico de estudiar sólo lo presente ha llevar a ignorar ese horizonte de virtuales posibilidades que no se actualizan y que, a pesar de todo, influyen en lo observable.

En una organización hay tres mecanismos con la función de hacer más probable que se decidirá y se hará de forma interdependiente, “el primero se refiere a una *suposición* de decisiones que cubre espacios vacíos, el segundo se refiere a la *probabilidad* de las decisiones, el tercero al *decidir mismo*” (Luhmann, 1997, p. 44); este esquema de selección en una organización se puede leer en relación con la decisión del sentido de un signo tal como lo propone Peirce: la suposición equivale a *terceridad*, probabilidad a *primeridad* y el decidir efectivo a la *segundidad*. Los espacios vacíos mencionados por Luhmann dan cuenta de la necesidad de una continua e inevitable elipsis que se da en la comunicación, la cual tiene más bien una *textura* porosa.

Como ya se adelantó algunas líneas más arriba, que la comunicación obligue a seleccionar

tiene implicaciones sumamente relevantes para la autopoiesis del sistema social. Cuando Luhmann aplica la noción de autopoiesis a los sistemas sociales busca un elemento que cumpla con las condiciones necesarias para esto, es decir, que sea resultado de los procesos a lo cuales, a su vez, produce y mantiene; la comprensión clásica de la sociología entendía que el componente de la sociedad sería la acción, pero Luhmann pone esto en duda. La primera complicación para que la acción sea el elemento del sistema social es que al parecer se agota temporalmente, concluye en el momento de su realización, lo cual hace difícil que ese establezca una capacidad de conexión que mantenga la autopoiesis, “la capacidad de conexión sólo puede a través de la autorreferencia de elementos –entendiendo por autorreferencia a la unidad de identidad y diferencia–” (Luhmann, 1997, p. 112). La diferencia fin/medio que se observa en la acción podría rescatar esta noción, sin embargo, no es del todo satisfactoria, principalmente porque el esquema fin/medios resulta insuficiente para conceptualizar las interrelaciones sociales, sería imposible entender la sociedad más allá de acciones individuales. “Independientemente de cómo se conceptualice el esquematismo de fin/medio y de cómo se formule: en forma causal teórica, teórica valorativa o tecnológica, no se refiere, al menos originalmente, a la diferencia entre *alter* y *ego*” (Luhmann, 1997, pp. 117-118), en esto radica el mérito de Habermas, haber llevado la problemática a la comunicación, a partir de la cual sí es posible pensar la interrelación, pero con Habermas la comunicación aún queda subordinada a la acción.

Los sistemas comunicativos sólo se reproducen por sistemas comunicativos, y para asegurar la capacidad de conexión exige la reducción a la acción –como se vio, la comunicación necesita materializarse en la acción–, ningún hombre puede identificarse con la comunicación, no son transparentes frente a sí mismos ni frente a los demás. “¿Quién saca, entonces –y de dónde– el coraje de seguir, habiendo experimentado que no puede haber comunicación acerca de sí mismo?” (Luhmann, 1997, p. 126). Lo que Ego pone de sí mismo en la referencia –es decir, en la autorreferencia– siempre se disemina en términos de Derrida, *se alter-a*, es una ilusión pensar que la interioridad, el pensamiento o la intención son comunicados, los pensamientos son técnicamente incomunicables.

Tradicionalmente, o bien se consideraba que tanto dicha autorreferencialidad, junto con las diseminaciones mencionadas eran casos marginales, atípicos o deficientes de la comunicación, o bien eran simplemente ignorados. Una de las tesis sostenida por esta investigación es que ello se da en todo fenómeno comunicativo; las concepciones tradicionales de los seres vivos impedían pensar que esta autorreferencialidad e ipseidad se diera en los seres vivos –y si se consideraba la existencia de estas estructuras era sólo como un privilegio del hombre, alcanzado en los momentos más recientes del proceso evolutivo–, pero la perspectiva de la autopoiesis permite

pensar la ipseidad de lo vivo, la condición de para-sí como marca distintiva de la vida. De manera que la vida, y luego el sistema social que aparecería como estrategia de vida, se comprenden desde esta perspectiva como *existemas*.

Sartre consideraba que para comprender al ser hay que vincular las dos regiones del ser, en-sí y para-sí, en una relación sintética que se da en la relación con-el-mundo. Perro Sarte, junto con prácticamente toda la filosofía hasta el siglo XX, daba por descontado que los otros seres vivos además del hombre no participaban en ninguna medida de la forma de ser de lo para-sí; la diferencia con esta propuesta es que no sólo el hombre (tradicionalmente concebido como conciencia de sí) es para-sí, sino también otros seres vivos en su existir autopoiético. El filósofo francés señalaba que “la conciencia (de) sí no debe ser considerada como una nueva conciencia, sino como el único modo de existencia posible para una conciencia de algo” (Sartre, 1966, p. 21) —es la necesidad que encontró Kant de una unidad sintética de la apercepción—, pero si ampliamos la conciencia de sí y se entiende como posibilidad de una referencia a sí, una estructura amplia de autorreferencialidad, esta estructura sería compartida con otros seres vivos.

Para que surja el “poder ser” característico de lo para-sí es necesaria una negación, pero “del ser no se derivará jamás la negación. La condición necesaria para que sea posible decir *no* es que el no-ser sea una presencia perpetua, en nosotros y fuera de nosotros; es que la nada infeste el ser” (Sartre, 1966, p. 51) —la posibilidad y la negación, o más precisamente, la posibilidad de la negación forman indispensable de la comunicación—, pero Sartre, y con él prácticamente toda la filosofía, pensaba que sólo por el hombre adviene esta nada al mundo, al ser; pero esto también puede ser pensado, con Luhmann, como la diferencia que produce el sistema, que no-es su entorno mientras mantenga esa diferencia, de igual forma que, con Maturana y Varela, un ser vivo se caracteriza por mantenerse a sí mismo en autopoiesis distinguiéndose, *no-siendo* el entorno determinado causalmente. El “ser total”, plena positividad indiferenciada no tendría ninguna posibilidad de ser, “poder ser”, que es lo mismo posibilidad de no ser —a ello se refiere la ontoteología, un ente supremo que no puede no ser.

Como se vio con Heidegger, el “poder ser” se abre desde un ser relativamente a la muerte; al estar el hombre plenamente al tanto de su propia muerte, no sólo pro-gramado genéticamente para evitarla, tendría radicalmente más, o simplemente tendría, posibilidades existenciales. La relación con el tiempo en las otras especies de seres vivos es genética, encaran la muerte con instinto y herencia —y aún así, al actualizarse se tiene que abrir una posibilidad no determinista, pues de lo contrario no se observaría evolución; el hombre encara el tiempo con historia, la cual le muestra que todos mueren, los otros animales no tienen historia que sea relato de la inevitable muerte de sus antecesores. La historicidad en el *Dasein*, expresada vehementemente por

Heidegger, es una de las pocas marcas distintivas del hombre.

Desde esa historicidad, relación particular con el tiempo que sólo se da en el *Dasein*, se inaugura un amplio horizonte de posibilidades para la comunicación humana. Cuando se comunica se elige y construye una interpretación, además de elegir instrumentos, información, conducta y modos de comunicar, con lo que se dejan fuera otras posibilidades casi infinitas que se nihilizan, es decir, se las pone en el no-ser, pero “si puede darse una nada, ello no es antes ni después del ser ni, de modo general, fuera del ser, sino en el seno mismo del ser, en su meollo, como un gusano” (Sartre, 1966, p. 62), hay un $\alpha\mu\alpha$ entre ser y no-ser. Pero no sólo el hombre selecciona marginando otras posibilidades, la vida en general hace selecciones sobre sí y sobre el entorno, aunque mínimas en comparación con el hombre.

¿De dónde viene esa nada, que no es sino que es nada? “El ser por el cual la Nada adviene al mundo es un ser para el cual, en sus Ser, es cuestión de la nada de su ser” (Sartre, 1966, p. 64), un ser que es su propia nada, o como mostró Heidegger, al cual le es dado su ser como responsabilidad, como cuidado que le corresponde sólo a él como *mantenimiento de sí*. Para Sartre esta disposición sería por definición humana –la interrogación y la angustia serían el modo principal de esta negatividad–, pero la *autopoiesis* ha mostrado que los otros seres vivos también son en cierta medida para-sí, es decir, autorreferenciales y encargados del *mantenimiento de sí*, también a ellos les es dado su ser. A la gacela que corre al ver a su depredador le va en ello la vida; en todo ser vivo hay una espera mínima: sobrevivir –los entes en sí, “a la mano”, las cosas, no sobre-viven.

Sartre y la filosofía hasta el siglo XX le otorgan un privilegio al hombre, sólo a través de él la nada advendría al mundo, para lo cual necesita ponerse él mismo fuera del ser, *ex-tasis*, *existencia*. Pero los sistemas vivos en general tienen la posibilidad de una auto y hetero referencialidad, *salir de sí* informática o comunicativamente por un instante para decidir actuar de tal o cual modo; esto sólo puede hacerse en el marco de un *existema*. A esta posibilidad que tiene el hombre de nihilizar y abrir posibilidades Sartre la llama, junto con Descartes, libertad; pero si se desprenden sus connotaciones idealistas, antropocéntricas y metafísicas, esa libertad sería un caso particular, quizás el más exacerbado, de autopoiesis.

Dicha nihilización no estaría, tratándose de la comunicación, sólo en las elecciones más notorias, está también en el signo o la *imagen construida* de algo que se comunica, la cual “debe encerrar en su propia estructura una tesis nihilizadora. Se constituye como imagen poniendo su objeto como *en otra parte* o como *no existente*” (Sartre, 1966, p. 68); así, cuando un león escucha el rugido de otro, debe nihilizar ese signo, tenerlo como *no existente* y poner su objeto en otra parte, en el león *real* que le advierte no adentrarse más en su territorio. Todo ente que

interpreta un signo hace advenir la nada, no sólo el hombre. La diferencia es que el rugido del león tiene pocas posibilidades alternativas para ser interpretadas, no es un rugido *estético*, un *anuncio comercial* u otra cosa, estas posibilidades sólo se dan en una socialización más amplia y una apertura histórica –en un sistema social, al cual no tiene el hombre acceso inmediato, pues en ese caso no habría lugar para el equívoco y la polisemia. “La conciencia se vive a sí misma de modo continuo como nihilización de su ser pasado” (Sartre, 1966, p. 71); el hombre tiene mayor posibilidad de nihilizar su pasado –sobre el horizonte de la historia– activamente, incluso se abre tal posibilidad con su pasado genético a través de la ingeniería genética –un saber que sería imposible sin la historicidad–, el león en cambio, tiene casi ninguna posibilidad de cambiar el hecho de que ese rugido sea un signo de hostilidad –aunque Morin ha mostrado, basado en diversos etólogos, que tampoco es cosa rara en el reino animal el desplazamiento del sentido de un signo–, se mantiene en lo que han marcado, *pro-gramado*, sus genes e instintos durante miles de años.

Esa nada se suscita para la conciencia en la *angustia*, saber que algo depende sólo de mi decisión; como se mostró en el primer capítulo, la angustia es el fenómeno que muestra el ser del *Dasein* como suyo, como su responsabilidad. En cambio, el miedo es lo que se siente ante el entorno, uno se experimenta como otra cosa en el mundo susceptible de ser dañada, la posibilidad del miedo la compartiría el hombre con otros seres vivos, pero la reacción ante él es reflexiva, “proyecto ante mí cierto número de conductas futuras destinadas a alejar de mí las amenazas del mundo. Estas conductas son mis posibilidades” (Sartre, 1966, p. 73). Todo ser vivo, incluido el hombre, responde de esta manera al entorno; un animal con miedo no sólo es un ente pasivo, también tiene posibilidades que son *suyas*, puede responder, huir u otra cosa –pero si todo estuviera determinado, sin apertura ontológica, no podría correr, sería como la piedra, un ente en-sí. De manera similar a lo que sucede en el hombre con la historia y el *mundo de vida*, hay una *interpretación previa* para los animales, dada en los genes e instintos; la gacela no se detiene a interpretar cuáles serán las intenciones del león que se acerca, su instinto ya realizó la interpretación por ella. Como mostró Martín Serrano (2007), los instintos también pueden leerse como comportamientos comunicativos que han tenido éxito al contribuir a la supervivencia, por lo que se han *fijado* a través de las generaciones –según lo dicho, tiene sentido su afirmación de que la comunicación humana, abierta a un horizonte de posibilidades de sentido más amplio, constituye una *desadaptación* con respecto a la comunicación de otros animales.

En la comunicación está presente esa autodeterminación nihilizante, en la elección de instrumentos, conducta comunicativa y de las posibles respuestas. Si otros entes no humanos comunican, ello sería evidencia fenoménica de que no sólo el hombre nihiliza, no sólo él es para-

sí. “La libertad que se manifiesta por la angustia se caracteriza por una obligación perpetuamente renovadora del rehacer el yo que designa al ser libre” (Sartre, 1966, p. 78); esta afirmación de Sartre, tan *humanista*, describe *mutatis mutandis* la condición de ser-vivo en la autopoiesis. Sin embargo, habría que despejar las connotaciones metafísicas de algunos conceptos empleados como *libertad* y *conciencia*, habría que pensarlos como modos idealizados de una *autopoiesis* y una *autorreferencialidad*. Por su parte, la angustia aparece “como captación del sí mismo en cuanto éste existe como modo perpetuo de arrancamiento a aquello-que-es” (Sartre, 1966, p. 79); pero los seres vivos son autorreferentes con la posibilidad de actuar, he ahí una captación de sí mismos. Quizás habría que acuñar un nuevo término que designe no el simple miedo, que dé cuenta de ese ocuparse de sí que tienen otros seres vivos, y que no es la angustia propiamente experimentada en el “ser relativamente a la muerte” del *ser-ahí*, dicha noción estaría incluida en la autopoiesis.

Una salida alternativa a la angustia es el aparente determinismo que se da en la genética animal, en las leyes del hombre (en el sentido judicial) y psicologías deterministas; pero estas son alternativas, que al elegirse nihilizan otras posibles. La vida construye condicionamientos o esquematizaciones para “ganar tiempo”, pero una posibilidad humana es negar dichos condicionamientos o ponerlos en puntos suspensivos, desde este punto surge la angustia y con ella el particular mirar del ser que tiene el hombre. Pero todos los seres vivos *se hacen ser* (autopoiesis), son para sí en diferentes grados de complejidad, según la nada que los separe de su propio ser, es decir, de la amplitud de su “poder ser”.

Sartre distingue, como Hegel, el para-sí del en-sí, pone el ejemplo de un tintero, si fuera él “no sólo no podría escapar de mi ser, sino que no aun podría imaginar poder escararle” (Sartre, 1966, p. 113). El *escapar*, en tanto que un (auto)arrancamiento de lo en-sí, es permitido por la autorreferencialidad y autopoiesis, hasta en los casos mas simples: la gacela puede *escapar* del león que acecha –escapa de su ser-muerto, de su ya-no-ser–, la piedra no elige quedarse para ser pateada.

Un gran acto de nihilización es el *creer*, algo que al parecer sólo el hombre hace o sólo él lo llevó a un grado de radicalidad –la gacela no tiene tiempo de elegir entre *creer* si el león va a atacarla o no, “creer es saber que se cree y saber que se cree es no creer ya” (Sartre, 1966, p. 117). El hombre habría apostado evolutivamente por incorporar en sus estrategias al creer, la confianza, aspectos elementales para las propuestas de Ricoeur y Luhmann; creer en algo sólo se puede dar en la apertura de *posibles*, la cual es muy estrecha, casi nula, para otros seres vivos. El creer, la atestación, la apertura del sentido que lo saca de la redundancia y determinación, están detrás de manifestaciones que siempre se han considerado humanas, demasiado humanas, como

el arte.

El ser-para-sí es en la forma de una *presencia a sí*, pero antes de considerar esto como algo propio de la metafísica de la presencia es preciso aclarar, “esta presencia a sí ha sido tomada a menudo por una plenitud de existencia, y un prejuicio muy difundido entre los filósofos hace atribuir a la conciencia la más alta dignidad de ser” (Sartre, 1966, p. 127); para ser para-sí, la conciencia debe ausentarse *por un momento* de sí, es un principio de ausencia y diferencia consigo misma, se ha creado una fisura, por lo que ya no es enteramente (en)sí —o en otras palabras, el sí, *Selbst*, sólo puede concebirse desde la ipseidad, como afirma Ricoeur . La nada surge en ese agujero de ser donde cae el en-sí para constituir el para-sí.

“Si fuera menester —lo que no es de ningún modo seguro— conceder un pasado a la vida, no podría ser sino después de demostrar que el ser de la vida es tal que comporte un pasado. En una palabra, sería necesario demostrar previamente que la materia viva es otra cosa que un sistema físico-químico” (Sartre, 1966, p. 168). Pero esto es, ni más ni menos, lo que precisamente ponen de relieve Maturana y Varela con el concepto de la *autopoiesis*; las meras propiedades físicas y químicas, las propiedades de cualquier materia inerte, no bastan para explicar la manera en que la vida se auto-procura, auto-regula y mantiene. En general sigue siendo un misterio filosófico y científico cómo y por qué se da ese *salto* de la materia inerte a la materia viva, pues la biología, que explica el cómo de la vida toma a ésta como un fenómeno ya dado, y la misma organización autopoietica se estudia como algo dado; los mismos Maturana y Varela, al afirmar que hay o no hay autopoiesis —no hay un ser *más o menos* autopoietico— evitan especular sobre cómo y por qué se da ese salto. Tal especulación ya no sería científica, quizás habría que iniciar una nueva especulación científica sobre ese salto de lo no autopoietico a lo autopoietico, tal vez esa reflexión podría denominarse *zoología* o *zoografía*.

De cualquier modo, es fácil observar cómo la filosofía hasta llegar al siglo XX considera a la vida como un ente “a la mano” más en el mundo, perspectiva que no puede ser sostenida por más tiempo ante los hallazgos recientes, ante las condiciones de posibilidad del conocimiento contemporáneo. Al igual que el hombre, los otros seres vivos no son completamente en-sí sino hasta el momento de su muerte, incluso el ser vivo más simple tiene la posibilidad, en tanto que suya, de morir o sobre-vivir. Los fenómenos de autorreferencia, que en el hombre adoptan la forma de reflexión o conciencia, no pueden ser entendidos por más tiempo como potestad exclusiva del hombre.

La *nihilización* tampoco es exclusiva del hombre —se podría ampliar la afirmación de Sartre y decir que la nada adviene al mundo con la vida. En la relación de un yo/Ego con el prójimo, cuando éste aparece, es necesario que yo sea *aquél que no es el otro*, de manera que se

opera una negación de Ego sobre sí mismo para hacerse ser y que surja el prójimo como prójimo; en un segundo momento “el Prójimo se convierte ahora en aquello que yo limito en mi proyección misma hacia el no-ser-prójimo” (Sartre, 1986, p. 315). Esta auto-limitación y mantenimiento de la diferencia coincide estructuralmente con las operaciones de un sistema autopoiético que establece y mantiene sus límites en la producción de diferencia.

Cuando se busca la unidad, la *superación* de dicha diferencia –la que se tiene con el prójimo, o la diferencia de y entre los sistemas–, a través de un milagroso gran acuerdo armónico, lo que se hace en realidad es favorecer a *una* de las partes en conflicto, en *diferendo*, por lo que una posición tal acaba por tener usos ideológicos. Tal *diferendo* es “un caso de conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no puede zanjarse equitativamente por faltar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones” (Lyotard, 1988, p. 9). Si se aplica la misma regla de juicio a ambas partes en *diferendo*, se comete una *sinrazón* con una de ellas o con ambas si ninguna admite la regla, es decir, si las reglas según las cuales se juzga no son las de aquello a lo cual se aplica –como juzgar a un indígena con leyes occidentales, que le son ajenas, y en una lengua que desconoce–; cada género discursivo, cada apuesta de sentido (la de Ego o Alter) se autodetermina de manera similar a un sistema y selecciona sus estructuras, intentar una síntesis o aplicar un meta-criterio a ambas partes sería borrar la diferencia de al menos una de ellas. Si se fuerza la unidad, una parte en *diferendo* saldrá beneficiada, y ya se sabe históricamente qué partes salen beneficiadas –bajo nombres como Europa, occidente, capital, entre otros.

Una perspectiva tradicional, lineal, que privilegia una de las partes puestas en *diferendo*, pensaría que en la comunicación el Emisor objetiva y determina a Alter. Pero como también ha mostrado la sociología fenomenológica, “al tipificar la conducta del Otro, estoy tipificando mi propia conducta, que se interrelaciona con la suya” (Schutz, 1974, p. 48). Es una mutua afectación, Ego se modifica al comunicarse con Alter, no es una linealidad en que Ego modifica a Alter; en términos de Luhmann, al elegir una conducta comunicativa Ego está siendo limitado con proyección a Alter. Hay una estructuración/autocondicionamiento del sistema que comunica. La linealidad en comunicación es imposible.

La comunicación implica por tanto una proyección (al elegir entre proyectos de acción), pues se busca anticipar las consecuencias de dicha acción comunicativa (las respuestas o decisiones de Alter). Por tanto, siempre hay un vacío en la comunicación, la contingencia con respecto al otro, doble contingencia en términos de Luhmann, siempre hay un “incertidumbre intrínseca a toda forma de proyección” (Schutz, 1974, p. 88). Schutz señala que la relación temporal de lo proyectado tiene un motivo “para” (hacia un futuro posible), y un motivo

“porque” (estructuras dadas en el pasado). El ex-stasis temporal que posibilita dicho esquema se daría también, aunque en mínima proporción, en los animales, un ejemplo simple: un animal que realiza un baile de cortejo *para* reproducirse *porque* así lo dictan sus genes construidos durante millones de años de evolución. La autopoiesis de lo vivo impide pensar por más tiempo a los entes vivos como mera inmediatez.

La filosofía humanista metafísica ha considerado estos motivos –para y porque– tradicionalmente como separados, lo que se expresa en dicotomías como cultura(para)-naturaleza(porque) o en la polémica libertad-determinismo. Las teorías de comunicación habrían sido una expresión de esta dialéctica; funcionalismo, estructuralismo y marxismo habrían privilegiado en su explicación el *porque*, mientras que paradigmas más recientes como el culturoológico o la acción comunicativa privilegian el *para*. La propuesta de Martín Serrano sería una de las primeras que rompen esta dicotomía.

Si se piensa en la *différance* de estos elementos *porque*-permanecer (Parménides)/*para*-devenir (Heráclito), nos encontramos con una estructura dinámica que tiene las características de la autopoiesis. Como mostraron Maturana y Varela, la vida no tiene ningún fin fuera de sí misma: se mantiene en autopoiesis *para* vivir, y lo hace *porque* está viva. Grandes sistemas filosóficos a lo largo de la historia han buscado un principio autojustificado, tautológico, que dé cuenta de las deducciones posteriores que se puedan hacer, así, Descartes pensó el *cogito* y Fichte el *yo*; pero la autopoiesis permite ver que el único principio autoafirmativo que bordea en la tautología es la vida. El vitalismo de Nietzsche cobra entonces nuevo sentido: el conocimiento, la sociedad, las valoraciones, la sociedad, la comunicación, la existencia, no tienen sentido allende la vida.

Y más allá de la vida sólo está lo *inerte*, lo en sí, la *inercia* hacia la entropía. Así, Luhmann, Maturana, Varela y Morin coinciden en describir la vida como algo que se sobrepone a la tendencia entrópica de la materia, y en este contexto tiene sentido una de las definiciones que Martín Serrano ofrece sobre la comunicación: “despliegue de la evolución y empeño de la cultura que oponen, a la entropía que todo lo nivela, la información, que mantiene las diferencias y desarrolla la diversidad” (Martín, 2007, p. 322).

Vida, sociedad y comunicación se entienden como el *trazo de una diferencia*. Y en el marco de este pensamiento de la diferencia se afirma que no es el hombre quien comunica, sino la vida y el sistema social; la comunicación acontece *fuera* de Ego y Alter, lo que los comunicantes perciben o experimentan es siempre *su* observación, *su* “cura” –experiencia indicativa–, pero esto sería aún un fenómeno cognitivo o perceptivo, no comunicativo. La comunicación es el pro-curar, una *tangencial* puesta de relación entre dos o más curas, inobservable, pues al observarse se convierte de nuevo en un fenómeno cognitivo-perceptivo, en

una “cura” particular de cada participante del proceso comunicativo. El *locus* (en) que (se) realiza, y para el cual se realiza la comunicación es el *existema* –hasta ahora, al parecer, sólo existen dos expresiones de *existema*, la vida y la sociedad, las cuales sólo se pueden concebir como separadas a partir de un corte cognitivo realizado por un observador. Aquí se define el *existema* como la organización óptico-ontológica, el *modo* de ser en que lo ente se mantiene, se produce y se altera a sí, *trazando una diferencia* con respecto al modo de ser en que lo ente no es para-sí, es decir, no se mantiene ni produce a sí mismo, lo que recae y es *mantenido* –nótese la diferencia entre el verbo reflexivo y el participio de mantener– en mismidad.

Capítulo 3: Bosquejo de un saber comunicológico desde el ser

Pero aunque las palabras, según las usan los hombres, solamente pueden significar propia e inmediatamente las ideas que están en la mente de quien habla, sin embargo, hacen en su pensamiento una secreta referencia a otras dos cosas.

John Locke, Ensayo sobre el entendimiento humano,
Libro Tercero Capítulo II, §4.

El filosofar tiene que dejar en la inseguridad incluso la posibilidad de una plena comunicación, aun cuando vive de la fe en la comunicación y osa practicar ésta. Se puede creer en ella, pero no saberla. Se la ha perdido cuando se cree poseerla.

Karl Jaspers, La filosofía desde el punto de vista
de la existencia.

3.1. Logos, episteme y comunicación

En los capítulos precedentes se ha intentado abrir un camino –unas veces siguiendo ciertas vetas marcadas en el terreno, otras tantas se ha tenido que talar para abrir paso– para comprender el fenómeno de la comunicación, ello ha implicado tomar distancia o romper francamente con algunas convenciones teóricas y filosóficas que gozaban de tradicional aceptación, en muchos aspectos se ha abierto una discontinuidad con respecto a dichas concepciones. Sería ingenuo pensar que tales discontinuidades surgen por un acto de genialidad o simplemente como ideas brillantes; Foucault ha mostrado que tanto el permanecer en el discurso teórico establecido –producir conocimiento según sus criterios– como las potenciales rupturas que se tengan con respecto a él se sitúan sobre un complejo entramado de condiciones de posibilidad del conocimiento –lo que es posible conocer y pensar está recortado por criterios discursivos e históricos, nadie piensa *lo que quiere* ni lo que *se le ocurre* libremente. Tales condiciones de posibilidad del conocimiento constituyen, de acuerdo con Foucault, una *episteme*, el orden y conjunto de criterios a partir de los cuales es posible pensar algo.

Entre las distintas formas de la *episteme*, construidas históricamente –en *Las palabras y las cosas* Foucault (1968) ubica al menos tres grandes mutaciones de la episteme en la historia reciente de occidente: una episteme regida por las *semejanzas*, otra por al *representación* y otra por la *historia*, siendo esta última la que aún predominaría hasta la actualidad–, se abre una discontinuidad, la cual se entiende como “el hecho de que en unos cuantos años quizá una cultura deje de pensar como lo había hecho hasta entonces y se ponga a pensar en otra cosa y de manera diferente” (Foucault, 1968, p. 57). Con la mutación de la *episteme* cambia la *positividad*

de los discursos que se producen en su interior, el *a priori histórico*, el cual no constituye la condición de validez de unos juicios, sino la condición de realidad para unos enunciados, sus condiciones de emergencia. “El a priori de las positividades no es solamente el sistema de una dispersión temporal; él mismo es un conjunto transformable” (Foucault, 2003, p. 217), da cuenta de que en algún momento dado un discurso puede dejar de utilizar una estructura formal para acoger otra.

De esta manera, si aquí ha sido posible observar de otra manera los fenómenos comunicativos y cuestionar construcciones teóricas aceptadas, no es por un progreso o descubrimiento, sino porque la *positividad* que sustenta la producción discursiva muy probablemente está cambiando; como el mismo Foucault intuye en el Prefacio de *Las palabras y las cosas*, tal vez la *episteme* regente sea la que de nueva cuenta esté mutando. Investigar esta posiblemente nueva mutación en la *episteme* occidental rebasa los alcances e intenciones de este trabajo, pero es pertinente tenerla en cuenta así como caracterizar algunos de sus aspectos generales que influyen en la producción de un posible saber sobre la comunicación, pues de lo que aquí se trata es de contribuir a la construcción de una posible comunicología; ¿cuáles son, pues, los cambios en las condiciones de posibilidad de la producción de un discurso teórico sobre la comunicación?

Una posible ciencia de la comunicación, una comunco-logía, constituye en general un *logos* sobre la comunicación. Heidegger (2003) recuerda que *logos* es el juntar originario, lo que sostiene al ser es la *conjunción*, “la palabra sería un extender (*logos/legein*), un echar o un acostar, el 'significante' para recogerlo (abrazarlo) con un 'significado'” (García, 2008, p. 163). Así, un discurso teórico de la comunicación busca *lanzar* significantes, conceptos, palabras, discurso, para que *recoja* lo que se muestra en el fenómeno de la comunicación, “el logos es: lanzar/recoger. 'Fort/Da!', diría muchos siglos después el pequeño sobrino de Freud” (García, 2008. p. 172). Se trata, pues, de una producción discursiva, una producción de juicios y proposiciones; pero el enlace entre tales juicios y los fenómenos observados, como mostró Kant, no pueden ser arbitrarios en un ámbito de producción de saber. De acuerdo con la primera *Crítica* (Kant, 2009) la posibilidad del conocimiento científico se funda en la construcción de *juicios sintéticos a priori*, dicha síntesis consiste en un enlace entre las formas del entendimiento (categorías) y los objetos de la experiencia posible (fenómenos). La metafísica había consistido en aplicar las categorías del entendimiento a objetos que escapan por completo a toda experiencia posible del hombre; mostrar que el conocimiento tiene límites es una de las principales contribuciones de la *Crítica de la razón pura* –semejante crítica ha delimitado desde entonces la mayor parte de lo que cae bajo etiquetas como la de *pseudociencia*, la intención de

crear conocimiento sobre objetos más allá de la experiencia posible.

Estas advertencias de Kant tienen importantes repercusiones para una posible comunicología, de acuerdo con las consideraciones ontológicas hechas hasta ahora en los dos capítulos precedentes de esta investigación. Según lo dicho antes, Ego no tiene *acceso epistemológico* a la experiencia de Alter, ni viceversa, nadie puede *conocer* lo que piensa, percibe e imagina otra persona –lo cual sólo se puede deducir, intuir, pero como tal no se puede experimentar la experiencia de otro, y cada que se la intuye o deduce queda como *mía*, de Ego–, en términos de Levinas una *infinición* separa al Yo de todo Otro; si un tercero, un observador (el comunicólogo) se acerca para interpretar, estudiar, describir, conocer la comunicación de Ego y Alter, sólo podrá construir una experiencia suya, pero la misma imposibilidad que tienen los dos primeros le impedirá acceder a las experiencias de los participantes en la comunicación –la correspondencia entre las representaciones de Ego y Alter es, por tanto, algo incognoscible, tanto como para Kant lo eran la *cosa en sí*, la *causa primera* o la *inmortalidad del alma*. La comunicación no es objeto de la experiencia posible –la experiencia posible es en todo caso *mía*, de un sujeto, de un Ego, y reducir la comunicación a una experiencia posible es reducir la comunicación a un fenómeno cognitivo o perceptivo, de nueva cuenta una experiencia del Yo–, y por lo tanto no es objeto de conocimiento científico, al menos en el sentido tradicional de la palabra.

Tal vez no sea fortuito que hasta antes del siglo XX prácticamente no se hubiera planteado la posibilidad de una ciencia de la comunicación, pues es imposible *conocer* –es preciso recordar la diferencia entre *conocer* y *pensar* establecida por Kant– tanto la experiencia de otros como la posible síntesis de experiencias (de Ego y Alter), ambas constituyen un *tout autre* inaccesible para el sujeto cognoscente. De manera que, hasta ahora, casi todas las teorías de la comunicación han sido metafísicas también en el sentido kantiano de la palabra, pues se ha pretendido ofrecer conocimiento sobre objetos que escapan a la experiencia posible, como son la representación del otro, la intención del otro, la síntesis de representaciones de Ego y Alter, la correspondencia entre sus representaciones, una misma información que es transmitida de una mente a otra: todas estas construcciones discursivas y mentales no son objeto de conocimiento, sino acaso de especulación metafísica.

¿Esto implica abandonar el naciente barco de una joven comunicología? De ninguna manera. Es aquí donde resulta pertinente tomar en cuenta los cambios en las condiciones de posibilidad del conocimiento contemporáneo. Si la ciencia se hubiera quedado solamente con lo que se puede conocer en la estricta experiencia posible que se da en la facultad de la sensibilidad –*Estética trascendental* en Kant–, no sería posible que la ciencia contemporánea tratara objetos

teóricos como las *supercuerdas* (en física) o *botellas de Klein* (en geometría topológica), a los cuales, estrictamente hablando, no tenemos acceso en la experiencia posible de la sensibilidad: probablemente nunca veremos una *supercuerda*. Esto no implica que la ciencia se haya entregado a un anarquismo epistemológico que estudia objetos imaginarios, sino que las positividades han cambiado, es decir, la condición de realidad de la enunciación científica, las condiciones de objetividad para el enlace entre categorías del entendimiento y fenómenos.

Objetos teóricos como las *supercuerdas* –el papel de la facultad de imaginación para pensar y conocer este tipo de objetos parece ser más importante que el que tenía en la ciencia clásica– son estudiados a partir de las huellas, marcas y repercusiones que dejan en otros fenómenos, los cuales sí son observables, es decir, son objetos de la experiencia posible en el sentido clásico de la palabra, se podría decir que entonces la ciencia contemporánea es sumamente fenomenológica. Las condiciones de posibilidad de ciencias como la cuántica o la topología serían una importante guía para una comunicología posible, la cual busca construir conocimiento sobre objetos de pensamiento que resultan incognoscibles de manera directa, pero que, a pesar de todo, dejan huellas, marcas, trazos que habrían de ser leídos por la comunicología.

En la Crítica establecida por Kant, la imposibilidad de conocer si el hombre es libre o si Dios existe no implica negar la libertad ni a Dios, al contrario, son ideas que se han de *presuponer* como válidas con fines prácticos, es decir, éticos y morales; a estas construcciones del pensamiento Kant las denomina *ideales trascendentales*, los cuales a pesar de ser incognoscibles resultan rectores para fines prácticos e incluso epistemológicos. Algo similar sucedería en comunicación: aunque es imposible conocer la experiencia Alter –tener al otro en tanto que *tout autre* como objeto de conocimiento–, y es imposible saber si el otro entendió lo *mismo* que yo en un proceso de comunicación, en la práctica tales cuestiones son presupuestas; al comunicar, Ego presupone que Alter entiende, aprehende lo que Ego quiso decir, lo cual, en realidad, nunca sucede como tal. De acuerdo con esto, tendrían mucho sentido las consideraciones de Levinas: el Otro como instancia trascendental, metafísica, imposible de conocer, y que sin embargo permanece como ideal rector, sería un ideal trascendental no considerado por Kant.

En palabras de Sartre, “el Prójimo, por el sólo hecho de aparecer como objeto, me es dado por principio como totalidad, se extiende a través del mundo entero como un poder mundano de organización sintética de ese mundo. Simplemente, no puedo hacer explícita esa organización sintética, así como no puedo hacer explícito el mundo mismo en tanto que es *mi mundo*” (Sartre, 1984, p. 320). No es posible conocer al prójimo-sujeto, pues se objetiva al menor intento; leerlo

como un signo sólo nos indica al prójimo-objeto. Sólo el prójimo-sujeto nos puede hablar de su subjetividad, y nunca hay garantía, sólo se da una *atestación*. “En simultaneidad con mi negación de mí mismo, el prójimo niega de sí mismo ser yo. Ambas negaciones son igualmente indispensables para el ser-para-otro y no pueden ser reunidas por ninguna síntesis” (Sartre, 1984, p. 227), para Sartre es imposible la síntesis entre prójimo-objeto y prójimo-sujeto; aquí se dirá que, en el mejor de los casos, es incognoscible.

Dicho lo anterior, una posible comunicología apelaría a nuevos *a priori históricos*, nuevas positivities que permiten observar una región de entes que antes era imposible estudiar dadas las condiciones de posibilidad de conocimiento que imperaron hasta mediados del siglo XX. Sin embargo, cuando no disponemos de un sistema perfilado que determine la región de lo ente asignada a una ciencia o saber –como sería el caso de una emergente ciencia de la comunicación–, “tiene lugar, en cada caso, una comprensión gracias a unos proyectos provisionales que a su vez constituyen otros tantos fundamentos a priori para la ulterior comprensión, es decir, para el proyecto siguiente, que ha de poder tomar cuerpo gracias a los precedentes” (Szilasi, 1956, p. 34). El Gucom, coordinado por Jesús Galindo (2008) habría estudiado muchos estos proyectos provisionales, pero tales comprensiones previas también encierran muchas comprensiones precientíficas y ontológicas, las cuales se buscó mostrar en el primer capítulo de esta investigación, bajo la premisa de que “toda ciencia se construye primariamente por la tematización. Aquello de que se tiene precientíficamente noción en el 'ser ahí' como 'ser en el mundo' abierto, resulta proyectado sobre su ser específico. Con esta proyección se acota la región de los entes respectivos. Los accesos a ellos reciben su 'dirección' metódica, la estructura de los conceptos para la interpretación queda trazada por anticipado” (Heidegger, 1971, p. 424).

Aunque comparte objetos y procesos con otras ciencias –de las cuales habrían provenido los mencionados proyectos provisionales–, “la Teoría de la Comunicación aporta una forma específica de analizar los objetos materiales. Los toma en cuenta en cuanto están implicados en la producción y el uso indicativo de la información. Esta perspectiva teórica es el *objeto formal propio de la Teoría de la Comunicación*” (Martín, 2007, p. 198). El trabajo de Martín Serrano es tal vez la principal contribución para la construcción de un sistema de conocimiento que permita observar la región de lo ente asignada a la comunicación –aunque aún con algunos prejuicios metafísicos como se mostró antes–, una región distinta a las que estudian la biología, la física, la psicología, entre otras, aunque implica dichos campos. Sin embargo, hay objeciones a intentos como los del investigador español de establecer un *cierre epistemológico* para una ciencia de la comunicación, tales críticas dicen sostener más bien una perspectiva interdisciplinaria o

transdisciplinaria –consideran que una identidad disciplinaria de la comunicación resulta superflua en semejante contexto–; ante estas opiniones resulta pertinente recordar las consideraciones de Luhmann: “una teoría propia es condición de capacidad de aprendizaje en un contexto interdisciplinario [...] La cerradura autorreferencial es correlato de la apertura frente a la complejidad del entorno” (Luhmann, 1998, p. 35).

“Toda ciencia es una ciencia especial y se orienta, exclusivamente, hacia un determinado ámbito de entes [...] Para poder decidir si un ente o un fenómeno pertenece a su campo, tiene que disponer ya de antemano, de los contornos, del horizonte de este campo” (Szilasi, p. 40); el trabajo de Martín Serrano ha contribuido a bosquejar los contornos epistemológicos de una ciencia de la comunicación. Este trabajo buscó contribuir a reconocer los contornos ontológicos. Los proyectos científicos no se dan espontáneamente ni se construyen de manera arbitraria, un proyecto epistémico “delimita el campo y, con ello, fundamenta, es lo que hace que el ente, por él determinado, venga a sí” (Heidegger en Szilasi, p. 40), esto implica ciertos recortes previos, una *episteme* prefigura el saber –a la manera de las vetas de mármol de Leibniz– y una lectura o comprensión previa de lo ente.

En los capítulos precedentes de esta investigación se llegó a un replanteamiento de la lectura previa de lo ente, en particular en lo que concierne a lo ente que se muestra como vivo, en suma, se recurrió a un replanteamiento de la lectura de la vida, el cual conlleva un dislocamiento de la división metafísica cultura-natura. La comunicación acontece en ese margen indecible entre sociedad y naturaleza, por lo que escapa también a los recortes previos de la ciencia tradicional, que tienden a dividir a las ciencias naturales de las ciencias del espíritu, humanas o históricas. Así, señala Heidegger con respecto a la obra de Dilthey que “tiene la teoría de las ciencias del espíritu por supuesto una exégesis temáticamente existencial de la historicidad del 'ser ahí'” (Heidegger, 1971, p. 428); pero en la medida que la comunicación “surge de la vida natural” y de la “espacialidad y temporalidad” de los existencialistas ha de estar en una *tercera región de la ciencia*, una ciencia cuyo objeto no es ni plenamente *humano* ni plenamente *natural*, lo que la pone en una situación *sui generis*.

Como había señalado Wittgenstein, “los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y contestar las preguntas del mismo modo que hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica” (Wittgenstein, 1968, p. 46); de manera similar, las ciencias sociales y humanas han tenido la misma tentación de seguir los métodos y formas de la ciencia natural; en su momento la comunicación ha tenido la tentación de plantear y responder preguntas, o bien del modo de las ciencias naturales, o bien del modo de las ciencias humanas. Habría que considerar, como

recuerda Jorge González (2007), que hay más de un método científico posible.

Al mismo tiempo, una jerarquía rígida entre las ciencias parece desvanecerse, sin que haya saberes superiores a otros; “la matemática no es más rigurosa que la historiografía, sino que tan sólo está basada en un círculo más estrecho de fundamentos existenciaros” (Heidegger, 1971, p. 172). La comunicación implicaría una gran cantidad de existenciaros y relaciones entre ellos, y una ciencia de la comunicación ha de ser capaz de responder a ello. A partir de las consideraciones ontológicas realizadas a lo largo de las precedentes líneas, en los siguientes dos apartados se buscará emprender una posible escritura teórica sobre el fenómeno comunicativo, la escritura *bífida* producto de la desconstrucción emprendida y prometida en el primer capítulo, tratar de bosquejar el campo de lo ente al cual pueda dirigir su mirada una posible ciencia de la comunicación, un *logos* de la comunicación.

3.2. Juego subjuntivo, síntesis y prótesis comunicativa

3.2.1. La indicación compartida y el juego

Tenemos como axioma que es imposible acceder cognitivamente a la experiencia, representación y percepción de otros, por lo que también es imposible –para alguien que se sitúe en la posición de observador– establecer la correspondencia o incorrespondencia entre las experiencias de los comunicantes –el comunicólogo, en tanto que un tercero u observador debería, en tal caso, poder acceder a la experiencia de Ego y Alter. Pero esto abre una estupefacción, un asombro o *thauma*: ¿cómo saber, entonces, que ha habido comunicación? Cuando Ego le pide a Alter que le dé el Libro X que está frente a Alter, si ninguno de los dos participantes tiene la misma experiencia o representación del Libro X, ¿cómo es posible que haya comunicación?, ¿cómo cabe esperar que Alter le dé a Ego el libro que él esperaba, sabiendo que no tienen la *misma* representación del libro en mente?, ¿cómo se da esa convergencia?, y si Alter se equivoca y le da a Ego un libro diferente, ¿no hubo comunicación? Todas estas preguntas responden a una cuestión, un asombro: ¿cómo es posible la indicación compartida? –como ha mostrado la taxonomía propuesta por Martín Serrano (2007, p. 8), la comunicación es una actividad heterónima que consiste en una interacción que intercambia señales significativas con un uso indicativo, es decir, el carácter específico de lo comunicativo recae en la indicación para otro.

¿Cómo es posible la indicación compartida? Cuando le indico algo a alguien, ¿cómo es posible que ese alguien comprenda lo que le estoy indicando? En el pensamiento del siglo XX, este asombro por la posibilidad de una indicación compartida quizás se mostró en su mayor

elocuencia con Wittgenstein, quien se plantea casos como éste: si le pido a alguien una pelota amarilla, ¿cómo es posible que, en efecto, comprenda lo que pido y me dé una pelota amarilla? Si en la comunicación se indican cosas ausentes, ¿cómo es posible que ellas se “traigan a presencia”?, por cierto, para que Alter se niegue a la petición del ejemplo mencionado también ha de comprender lo que implica traer la pelota amarilla, o si se equivoca y trae otra cosa, o una pelota de otro color, también partió de una construcción mental que hizo sobre la indicación de Ego.

Este tipo de asombro es tratado sobre todo por el *segundo* Wittgenstein, cuando estudia nociones como la de *juegos de lenguaje*. Como señala Ricoeur, el segundo Wittgenstein “antes de todo ataque formal, contribuyó al desmoronamiento de las polaridades demasiado simétricas” (Ricoeur, 2006, p. 51); es su contribución al pensamiento de lo *asimétrico* lo que servirá de apoyo a esta investigación, que tiene como axioma el que las experiencias que tienen Ego y Alter en la comunicación nunca son las mismas, no son simétricas. Por cierto para algunos analistas como Anthony Kenny, la popular división entre un *primer* y *segundo* Wittgenstein no es tan clara como parece, y en realidad, tanto en el periodo representado por el *Tractatus* como el representado por las *Investigaciones filosóficas* persisten dos tesis: el significado no puede ser explicado por la psicología introspectiva, y resulta indescriptible la creación última del significado; ya desde el *Tractatus* Wittgenstein pensaba algo que sostendría en la segunda parte de su obra, que “los informes acerca de estados mentales son seudoproposiciones; intentan combinar un informe factual de cierto estado psicológico con una expresión de la realidad indecible de que los elementos psíquicos de ese estado tienen el significado que tienen” (Kenny, 1990, p. 14), tal significado les tiene que ser atribuido por un yo metafísico, fuera del alcance de la psicología.

Tales indicaciones de Wittgenstein servirán de apoyo a este trabajo porque coincide con algunas de las consideraciones que se han concluido en líneas anteriores: Ego no puede comunicar sus estados mentales internos ni Alter tiene acceso a ellos, todo lo que se pueda decir al respecto es una seudoproposición, es decir, algo que no es ni verificable ni falseable, y cuyo sentido sólo puede ser atribuido por un yo metafísico. Una vez tomadas estas precauciones conceptuales, la cuestión sigue siendo la de cómo es posible compartir una indicación si no tenemos acceso a la experiencia del otro, en suma, a lo que indica –a su intención, a lo que experimenta en su indicación. La cuestión en comunicación no es la llamada “efectividad” (aceptar o no la solicitud), sino la posibilidad de compartir una indicación (para seguirla, negarla o ignorarla).

Al no tener acceso directo a la experiencia e intención de un otro, los participantes de la

comunicación tienen como alternativa una resolución indirecta, y llegan a una conclusión en la forma “Ego dice que *p*” –en el ejemplo anterior, Alter concluye “Ego dice que le dé *ese* libro”, construye su versión provisional de la indicación de Ego. De acuerdo con Kenny, para Wittgenstein la forma “*p* dice que *p*” es una seudoproposición, esta forma puede ser o “una descripción de rasgos accidentales del signo proposicional, en cuyo caso la proposición es siempre falsa; o es una descripción que identifica '*p*' precisamente como la proposición que dice que *p*, en cuyo caso la proposición es necesariamente verdadera (y, por tanto, es una seudoproposición para Wittgenstein)” (Kenny, 1990, p. 31), a pesar de todo, aunque sea así, es una seudoproposición correcta. Sobre el ejemplo anterior se podría decir que aunque la experiencia o representación que Ego tiene del libro no es verificable ni falseable para Alter, es correcta en el momento que Alter sabe que Ego se refiere a *ese* libro; en otras palabras, a pesar de que la comunicación sea en sí incognoscible, *existe y funciona* –es difícil no experimentar cierta fascinación por este fenómeno tan atípico.

A lo anterior se podría objetar que sí es verificable o falseable cuando Alter le pasa tal libro a Ego y comprueba de esa manera si se refería a *ese* libro o no; a esto habrá que responder que lo falseable es un hecho o un objeto, no lo que dijo el otro, lo que pensó o tuvo intención de decir. Cualquier cosa que intenta decir lo que sólo se puede mostrar es una seudoproposición, y el libro se puede mostrar sin duda, no así las intenciones, representaciones, el pensamiento o la experiencia del otro. En comunicación, la experiencia que se tenga de la experiencia indicativa del otro sólo puede tener la forma del discurso indirecto “A *F* que *p*”, Alter experimenta la propuesta de sentido de Ego en la forma “Ego *dice* que *p*”. “Si A da un informe acerca de las palabras o de los pensamientos de B, ¿las intenciones de quién establecen el estatus de los nombres aparentes que figuran en la emisión de B de la que se informó o en la expresión de los pensamientos de B?” (Kenny, p. 160), hay una situación indecible, pues no se sabe si considerar la intención de A o la de B. Alter dice “Ego dice que el libro es azul”, ¿quién dice que el libro es azul, Ego o Alter? El sentido común indica que Ego, para responder eso es necesaria la capacidad de informar que otro, Ego en este caso, usó una palabra como nombre sin que el informante, Alter, use esa palabra como nombre. Kenny recuerda que este tipo de informes no comprometidos da origen al fenómeno que en lógica se conoce como *opacidad referencial*.

En comunicación, al implicar siempre una mínima resolución sobre lo que otro indica, hay de manera irreductible una opacidad referencial, y es ingenuo esperar la expresión de una intención del interior de Ego que se exteriorice y llegue a Alter, “es una contradicción en los términos decir que inferimos las experiencias privadas de la gente a partir de su expresión pública” (Kenny, p. 179). ¿Cómo sucede entonces la comunicación? En el ejemplo de

Wittgenstein en que un Ego le pide a Alter una pelota amarilla y éste último cumple con la solicitud, ¿cómo sucedió la comunicación?, ¿Alter tenía un modelo imaginario de amarillo y entonces lo comparó con una pelota que vio y al corroborar la coincidencia se la llevó a Ego? Este modo de responder ha sido de lo más común en la tradición teórica y presupone un arquetipo mental que –aunque no se sepa cómo se produjo y sólo quede apelar a una potencia divina que lo puso ahí– ya estaba ahí para comparar con los objetos. Pero, ¿si Ego le hubiera pedido imaginar una pelota amarilla?, tendría que haber un arquetipo mental detrás del arquetipo mental y así *ad infinitum*.

Al no haber *un* arquetipo que rijan la posibilidad de compartir una indicación, Wittgenstein recurre a la noción de *juego*: el conjunto de criterios y reglas que definen las comparaciones y usos de las indicaciones se construyen de manera distinta en cada caso, y muy probablemente no hay dos casos que sigan los mismos criterios y reglas para seguir un juego. Una de las hipótesis de esta investigación es que la comunicación comparte esta estructura del juego, pues los criterios y reglas que sigue un Ego para deducir, inferir o *adivinar* lo que Alter quiso decir en su apuesta de sentido son diferentes en cada caso, se construyen para cada ocasión particular y el mismo modelo no es usado de forma idéntica en otra situación por más semejante que sea –es importante aclarar que esto no descarta las nociones previas, estructuras, pre-juicios y nociones previas, al contrario, todos éstos sirven como *background* para la selección de reglas y criterios.

La noción de *juego* entra en franco diálogo con las consideraciones hechas a partir de Derrida: “podría denominarse juego a la ausencia de significado trascendental como no-limitación del juego, es decir, como violenta conmoción de la ontoteología y de la metafísica de la presencia” (Derrida en de Peretti, 1989, p. 60). Wittgenstein entendía los juegos de lenguaje como “modos de utilizar signos, más sencillos que los modos en que usamos los signos de nuestro altamente complicado lenguaje ordinario” (Wittgenstein, 1968, p. 44); estos juegos tienen la función de indicar, designar, referir, componen lo que aquí se denominará *juego indicativo*, vinculado a la *experiencia indicativa* que cada quien tiene por su cuenta. Pero el juego en que consiste la comunicación implica una pequeña variación con respecto al juego indicativo: Ego selecciona criterios y reglas (juego indicativo) para referirse al Libro X, la experiencia que tiene de su indicación al Libro X es su *experiencia indicativa*; Alter también tendrá su experiencia particular, seleccionando reglas y criterios ante la pro-vocación de Ego, ésta será la *experiencia indicativa* de Alter; pero la experiencia que cada uno tenga de la posible experiencia del otro, de lo que *pueda ser* la indicación del otro, sólo se puede dar como una *experiencia subjuntiva* –como se ve, hay una variación sutil, la cual se puede comprender mejor si se piensa en la diferencia entre los modos gramaticales indicativo y subjuntivo.

La comunicación, en su carácter de *juego subjuntivo*, es en cada caso distinta, se auto-genera en cada ocasión según un conjunto de criterios que nunca es exactamente igual, obedece sólo parcialmente reglas, estructuras previamente establecidas. Los juegos se caracterizan por tener lo que Wittgenstein definía como “parecido familiar”; la palabra “filosofía” o “juego” son palabras de parecido familiar, no hay *una* sola cosa que sea común a todo lo que es filosofía, como es también el caso del lenguaje y los juegos: “‘Sprache’ –lenguaje– es un concepto de parecido-familiar, de tal manera que no hay ninguna esencia singular del lenguaje” (Kenny, 1990, pp. 81-82), lo que no disuelve ni la filosofía ni el lenguaje. En otras palabras, todo juego (lenguaje o filosofía) comparte algunas características con otros juegos (y no comparte otras), pero no hay *una* que sea compartida por todos los juegos en su totalidad, no hay un criterio omniabarcador. Esto aplicaría para la comunicación: todo proceso de comunicación compartirá criterios y reglas con otros, pero ningún criterio o regla atravesará la totalidad de los casos de comunicación –de ahí otra gran dificultad para el estudio científico de este fenómeno.

Los juegos son en cada caso diferentes. Esta perspectiva es difícil de seguir por un ansia de generalización, es decir, “la tendencia a buscar algo común a todas las entidades que usualmente indicamos bajo un término general. Tenemos tendencia general a pensar que tiene que haber algo común, digamos a todos los juegos, y que esta propiedad aún es la justificación de que se aplique el término general ‘juego’ a los distintos juegos” (Wittgenstein, 1968, p. 45). Pero no hay un elemento, factor o característica común a todos los juegos –la actitud despectiva hacia lo particular es un compañero frecuente de viaje de la metafísica.

3.2.2. Síntesis de criterios y prótesis comunicativa

En la *experiencia indicativa* –que agrupa fenómenos como percepciones, cogniciones y representaciones– se realiza una síntesis a partir de varios criterios posibles. Cuando Ego le indica a Alter *aquel libro*, Alter selecciona quizás entre varios otros libros posibles a los que se pudiera referir Ego, selecciona también la interacción posterior, por ejemplo si ha de entregar el libro en sus manos, acercarlo a Ego para que él lo tome o simplemente ignorar la petición, y sea cual sea el *estado de resuelto* al que llegue Alter, habrá seguido tales o cuales criterios –si es alguien que le desagrada o con quien está enemistado podría elegir no darle el libro–; esta *síntesis indicativa* de criterios, mediante la cual se llega a ver *algo como algo* –para usar los términos acuñados con Heidegger– es un proceso que está detrás de la experiencia del *sentido*, la cual, como se vio con Luhmann, implica la selección entre diferentes posibilidades distintas en un contexto de menor o mayor complejidad. Por cierto, antes de iniciar el proceso de

comunicación, Ego también debió realizar una síntesis de criterios (experiencia indicativa) para percibir *tal libro como tal libro*.

Estas parecerían ser observaciones obvias, pero para entender que la percepción y las representaciones no se dan *en automático* serviría ponerse en el lugar de un recién nacido o tratar de recordar nuestras experiencias pocos días o incluso meses después de haber nacido: aunque los datos del entorno llegan al recién nacido a través de sus sentidos, carece de criterios previos para recibirlos, los datos o estímulos llegan dispersos y *sin sentido*, no tiene experiencias previas ni criterios –que serán dados posteriormente por el *Lebenswelt*– para separar, vincular y unir el conjunto *a-morfo* de datos, por lo que no llegan a constituir *in-formación* alguna. En ese momento los únicos datos que se convierten en información son aquellos procesados por los *instintos* –construidos a través del largo proceso de evolución–: una molestia o irritación provocada por el frío, calor o la sensación de hambre, llevarán al bebé a llorar, cosa que no depende en absoluto de su voluntad, así como no dispone de los movimientos de su cuerpo –el sujeto, construcción social y lingüística, aún no está construido. Sus escasas percepciones e interacciones comunicativas no serán mucho más complejas –es decir, no tendrán muchas posibilidades de sentido, por ejemplo, su llanto muy probablemente se referirá a una serie limitada de motivos– que las que pueda tener un animal poco desarrollado.

Un recién nacido, junto con un animal poco complejo en comparación con el hombre, tendrá posibilidades restringidas de ver *algo como algo*; en los primeros días de vida, la madre no llega a ser vista *como* madre. Conforme el humano crece, o conforme se trata de especies animales más complejas, las posibilidades de sentido –una mayor cantidad de criterios posibles a sintetizar– aumentan, con lo que disminuye la redundancia y aumenta el equívoco, junto con las posibilidades del ver *algo como algo*. Como recuerda Heidegger, al permitir ver algo mostrándolo, el *logos* tiene la forma estructural de la *σύνθεσις*, no como unión o enlace de representaciones, sino como “permitir ver algo en su estar *junto con* algo” (Heidegger, 1971, p. 43). El acceso del niño al lenguaje también le permitirá participar de una mayor apertura del *logos*, así por ejemplo, cuestión muy importante, se podrá concebir a sí mismo *junto con* otros.

Así pues, la *experiencia indicativa* –junto con la posibilidad de indicar algo para alguien más– se construye a través de una síntesis de criterios. Al hablar de síntesis resulta inevitable acudir a Kant, cuyas reflexiones sobre la *síntesis* dieron a este concepto buena parte de su sentido moderno. De acuerdo con la primera Crítica, “la experiencia consiste en la conexión sintética de los fenómenos (percepciones) en una conciencia, en la medida en que esta conexión es necesaria” (Kant, 1999, p. 145); de esta manera, lo que aquí se denomina *experiencia indicativa* consiste en la síntesis de percepciones a partir de la cual el mundo se experimenta con sentido, lo

cual posibilita llegar a conclusiones –*estado de resuelto*– o juicios sobre los fenómenos, por ejemplo, en la experiencia indicativa de Ego puede estar “el Libro X está sobre la mesa”, “el Libro X es azul”, “el Libro X está más cerca de Alter que de mi”.

En lo que concierne estrictamente a la sensibilidad, los fenómenos son percibidos de manera aislada, las relaciones entre ellos –las *síntesis* posibles– no están dadas en los fenómenos, es decir, en los objetos de la percepción; de manera que la percepción aislada del Libro X no dice nada sobre la relación (sobre) que guarda con la mesa, esa relación será establecida por una operación ulterior que no concierne a la mera sensibilidad y que Kant ubica en la facultad del entendimiento. Hay una intuición que es pura receptividad –intuición sensible–, pero el enlace (*conjunctio*) de lo múltiple en la intuición no está en los sentidos, sino en el entendimiento y es un acto espontáneo, “todo enlace, ya seamos cocientes de él, o no lo seamos, ya sea un enlace del múltiple de la intuición, o de varios conceptos, y en el caso de la primera, ya sea [un enlace] de la intuición sensible, o de la no sensible, es una acción del entendimiento que designaremos con la denominación general de *síntesis*” (Kant, 2009, p. 162); de todas las representaciones posibles, la del enlace es la que no puede ser dada por los objetos: la relación *sobre* de “el Libro X está *sobre* la mesa” no se encuentra ni en las propiedades del libro ni las de la mesa.

Ahora bien, en la comunicación, así como en la percepción cotidiana, no se espera que esta *síntesis* sea determinante objetivamente –es decir, que predique conclusiones universalmente válidas sobre los fenómenos percibidos–, como sí tiene que ser, o se espera que sea, en la ciencia, donde las categorías del entendimiento tienen que ser aplicadas objetivamente a objetos de la experiencia posible. “La *síntesis* de lo múltiple de la intuición sensible, que es posible y necesaria *a priori*, puede llamarse *figurativa* (*synthesis speciosa*), para distinguirla de aquella que sería pensada en la mera categoría con respecto a lo múltiple de una intuición en general, y que se llama enlace del entendimiento (*synthesis intellectualis*)” (Kant, 2009, p. 176); este tipo de *síntesis figurativa* es la que estaría en juego en la *experiencia indicativa* cotidiana –aunque en contextos especiales como el de una comunidad científica hay una expectativa distinta, pues se espera que lo comunicado por el científico sea objetivamente comprobable–, se trata de la puesta en práctica de una imaginación productiva, no meramente reproductiva, pues pone algo que no estaba dado en los objetos.

En la comunicación esta facultad de imaginación es imprescindible, pues el objeto de referencia es siempre un objeto *in absentia*, indicado por un signo; cuando la *síntesis figurativa* se dirige únicamente a la unidad sintética de la apercepción, “debe llamarse *síntesis trascendental* de la imaginación, para distinguirse del enlace meramente intelectual. Imaginación es la facultad de representar en la intuición un objeto aun sin la presencia de él” (Kant, 2009, p. 177). Como

bien recuerda Martín Serrano, en la comunicación el objeto referido no es manipulado de ningún modo, el Libro X del ejemplo mencionado no es modificado ni desplazado, sino que es mentado o indicado *en ausencia*.

Posteriormente Peirce –autor que será fundamental para el siguiente y último apartado– habría de hacer una revisión crítica de Kant para llegar a proponer una variación de su propuesta, la cual incluye tres categorías de la conciencia –que, como se dijo antes, para quitarle su aire metafísico se podría llamar autorreferencialidad–: primero, la sensación, una conciencia pasiva de la cualidad; segundo, la conciencia de una interrupción, una resistencia externa; “tercero, la conciencia sintética, que une el tiempo, el sentido de aprendizaje, el pensamiento” (Peirce, 1987, p. 178) –cabe señalar que a partir de las contribuciones realizadas por el trabajo en torno al concepto de autopoiesis, esta investigación sostiene la tesis de que no sólo el hombre sintetiza, aunque sin duda sintetiza más criterios, y con mayor amplitud temporal.

A pesar de lo anterior, por momentos Kant no se muestra tan dualista como se suele criticar, y por momentos parece anticipar la concepción triádica de Peirce, así, en B104 de la primera Crítica, afirma: “lo primero que debe sernos dado a priori para el conocimiento de todos los objetos, es lo múltiple de la intuición pura; la síntesis de esto múltiple por la imaginación es lo segundo, pero todavía no suministra conocimiento alguno. Los conceptos, que le dan unidad a ese síntesis pura, y que consisten solamente en la representación de esta unidad sintética necesaria, hacen lo tercero para el conocimiento de un objeto que se presenta” (Kant, 2009, p. 120). Sin embargo, es importante tener en cuenta las críticas de Peirce, para quien “Kant formula la errónea concepción de que las ideas se presentan separadas y luego son pensadas en forma conjunta por la mente. Su doctrina es que una síntesis mental precede todo análisis” (Peirce, 1987, p. 181); esta crítica parece coincidir con la perspectiva de Merleau-Ponty (1985), en la cual no hay unidades de percepción que luego se juntan; en Kant persiste la idea de un sujeto organizador –en conceptos como el de *unidad sintética de apercepción*–, en otras palabras, la intuición no es mera receptividad o pasividad –es cuando trata conceptos como el de la imaginación, concebida como productiva y no meramente receptiva, cuando Kant pareciera estar a punto de romper con varias otras nociones tradicionales, inclusive parece titubear sobre si considerar a la imaginación una tercera facultad, supeditarla a la sensibilidad o al entendimiento, aunque acaba por hacer lo último.

Críticas como las de Peirce o Merleau-Ponty pueden ponerse en diálogo con la perspectiva Kantiana si se considera que la síntesis nunca parte de cero, el sujeto ya está en el mundo percibido –por lo que una revisión crítica de Kant incluye a Hegel y a Heidegger–; la síntesis no está dada unilateralmente por el sujeto, sino que se prefigura según criterios formados por

experiencias previas dadas en el mundo de vida o *Lebenswelt* —en esta perspectiva fenomenológica se sitúa Merleau-Ponty. Para evitar caer en la tentación metafísica de pensar al sujeto como *dueño* de sus síntesis, aquí se recurrirá al concepto de *criterios de la síntesis* o *síntesis de criterios*, siendo los criterios el conjunto de posibles modos, condiciones, relaciones o características atribuidas a los fenómenos percibidos, así como las experiencias previas que llevan a juzgar como más probables unos modos que otros —este horizonte de posibilidades de sentido, dadas por las experiencias previas y la historicidad, se amplía del recién nacido al adulto, de las especies menos complejas hasta llegar a Sapiens. Estas experiencias previas también llevan establecer una relación entre la sín-tesis o experiencia indicativa y el *sín-toma*, como lo entiende Wittgenstein: “un fenómeno que la experiencia nos ha enseñado que coincide, de un modo o de otro, con el fenómeno que es nuestro criterio definidor” (Wittgenstein, 1968, p. 53).

Sin embargo, como ya se ha adelantado, en la *síntesis* o *experiencia indicativa* no se agota la comunicación, aunque ésta los presupone. Si todo se redujera a las percepciones y representaciones, es decir, a la experiencia indicativa de los actores, sólo se estudiarían fenómenos cognitivo-perceptivos; pero la comunicación implica además una experiencia distinta, *experiencia subjuntiva*, que es, a grandes rasgos, la experiencia que un actor tiene de la *posible* experiencia de otro: en la experiencia indicativa de Ego el Libro X es azul, está sobre la mesa, junto a Alter —entre otras condiciones posibles—; antes de pedirle el libro a Alter, una vez que en efecto ha decidido pedírselo en lugar de ir él mismo, Ego debe seleccionar palabras —u otros recursos en otros casos posibles—, para lo cual debe anticiparse a la posible *experiencia indicativa* que vaya a tener o tenga ya Alter con respecto al libro, en otras palabras, debe imaginarse o anticipar los criterios de síntesis de Alter, una vez realizado esto sintetizará criterios para Alter, esperando que sean lo más cercano a su experiencia posible, de manera que al pedirle el Libro X puede apuntar su dedo hacia él o agregar “el que está a tu derecha”; ni el apuntar con el dedo ni la frase agregada son necesarios para que Ego perciba —experiencia indicativa— el libro, pero sí son criterios posibles para que Alter los tome en cuenta y tenga la experiencia del Libro X *como* el libro que pide Ego. En los terminos acuñados con Heidegger, la síntesis es un proceso de “cura” pero al sintetizar criterios para-otros se está en el “pro-curar” (*Fürsorge*), por lo que a esta *síntesis-para-otro* se denominará *pro-tesis*; por otro lado la experiencia, percepción o representaciones que tenga Alter a partir de la propuesta de sentido de Ego serán inaccesibles o incognoscibles para Ego, quien no puede tener una *experiencia indicativa* de la *experiencia indicativa* de Alter, pero sí puede imaginarla, pensarla, a esta experiencia de la posible experiencia de otro se la denominará *experiencia subjuntiva*, puesto que sólo puede darse en el

modo del “puede ser”, siempre sin garantía.

El fenómeno de la comunicación se realiza en esta prótesis y experiencia subjuntiva, lo que la distingue conceptualmente de fenómenos cognitivos y perceptivos. Estrictamente hablando, la comunicación es incognoscible –aunque sí pensable en términos de Kant–, pues es imposible acceder a lo que haya de común entre las experiencias indicativas de Ego y Alter –sería necesario primero conocer ambas por separado y luego compararlas, pero sólo se puede conocer una experiencia indicativa: la propia–; si hubo algo en común sólo se puede presuponer a través de los fenómenos que sí son observables –por ejemplo que Alter le dé el libro a Ego o decida no hacerlo. Esto lleva a replantear la manera en que tradicionalmente se concibe la comunicación, la cual ha sido metafísica –en el sentido kantiano de que se cree producir conocimiento sobre lo que es imposible de conocer– en la medida que habla de la correspondencia entre representaciones, lo *tenido en común* entre los actores –el *communicare* en latín y *επικοινων* en griego. Esa posible síntesis de síntesis, una *metasíntesis*, en la que las experiencias indicativas de Ego y Alter se mezclan simétricamente es una idea metafísica, y sin embargo, cierta relación entre ambas es presupuesta en la vida práctica, a la manera de los ideales trascendentales de Kant.

El tema de las ideas trascendentales es comenzado a tratar desde la Analítica trascendental; Kant recuerda que la forma de los juicios produce las categorías, las cuales dirigen el uso del entendimiento en la experiencia, de manera similar “podemos esperar que la forma de los silogismos, si se aplica a la unidad sintética de las intuiciones de conformidad con las categorías, contendrá el origen de particulares conceptos *a priori*, a los que podremos llamar conceptos puros de la razón, o *ideas trascendentales*” (Kant, 2009, p. 335), los cuales determinarán el uso del entendimiento en la totalidad de la experiencia. Pero estos ideales trascendentales escapan al conocimiento, es imposible una experiencia total de la unidad sintética, así, cuando intentamos conocer lo que piensa otro, lo que en el proceso de comunicación quiso decir otro, aplicamos las formas del entendimiento a la unidad sintética de las intuiciones de Alter, lo que no es objeto de una experiencia posible Ego.

Para Kant, es un uso metafísico el emplear las categorías para tratar estos ideales, queriendo pasar por ciencia o conocimiento; en ese sentido, prácticamente toda la comunicología hasta ahora ha sido metafísica. Sin embargo –y esta es una parte frecuentemente olvidada de la *Crítica de la razón pura*– tales ideales tienen un uso regulador, y es preciso muchas veces que la razón los presuponga; para los efectos prácticos de la comunicación es preciso suponer que el otro quiso decir tal cosa, aunque nunca tengamos conocimiento objetivo de ello. Desde esta perspectiva, Levinas tiene mucha razón al decir que la experiencia del otro es ya metafísica,

trascendental.

Tradicionalmente se concibe la comunicación como una síntesis de las representaciones de los comunicantes, pero ¿en dónde está esa síntesis?, ¿quién la tiene?, ¿cómo se puede acceder a ella? La síntesis es un concepto dialéctico, reúne, aspectos de dos o más elementos (tesis); si se piensa desde la *Aufhebung* de Hegel, la síntesis suprime, conserva y supera los elementos reunidos. De esta manera, si se concibe la comunicación como un momento sintético dialéctico, ella ha de unir, suprimir, conservar y superar las tesis particulares o *experiencias indicativas* de Ego y Alter, pero volvemos a chocar contra la misma pared: ¿dónde está esa hipotética reunión-supresión-conservación-superación de las representaciones de Ego y Alter?, ¿están *en* la mente de uno de ellos dos, o en ambos?, si se piensa esto último nos situamos en las experiencias indicativas aisladas, por lo que se sale de la síntesis tan buscada; ¿la síntesis está dada por un observador tercero?, en ese caso sería la experiencia indicativa propia del observador, además, no en todos los casos de comunicación hay un observador tercero. Parecería que la única alternativa para seguir sosteniendo que la comunicación es una síntesis dialéctica consiste en pensar que dicha síntesis queda flotando en el aire o es sostenida por un dios o algún espíritu invisible.

Estas consideraciones coinciden con las contribuciones del concepto de *acoplamiento estructural* realizadas en el capítulo anterior con el trabajo de Maturana y Varela; no hay una cantidad de información que salga (*output*) por separado de Ego y de Alter y que luego entre (*input*) a algún otro sistema desconocido y metafísico donde sean juntadas y comparadas, lo que está en juego es un acoplamiento o convergencia en las automodificaciones de Ego y Alter, acoplamiento que sería impensable e inimaginable de no ser por sus efectos prácticos. Sea cual sea la relación entre las experiencias indicativas de Ego y Alter –pues una mirada fenomenológica o la simple experiencia de sentido común, a partir de los efectos prácticos, muestran que en efecto hay algún tipo de relación aunque sea incognoscible, como los efectos de las partículas subatómicas que no podemos observar–, dicha relación se manifiesta como esa noción construida por Levinas y Derrida: un *tout autre* que no se deja de experimentar como radicalmente otro, inaprehensible. Con el término *pró-tesis* se designa tal relación que no es ni tesis-Ego ni tesis-Alter, es, con respecto a estas últimas, una *diseminación* pro-vocada por ellas pero que no *es* ninguna de ellas y no conserva nada de ellas ni las supera, es *radicalmente otra*. La *experiencia indicativa* (tesis de cada uno) de Ego y Alter no son ni *idénticas* ni *diferentes* –si fueran idénticas se daría la transmisión de una mismidad, si fueran diferentes no habrían los efectos prácticos observados, Alter no le pasaría el libro a Ego–, sino *diferantes*, es decir, la comunicación se da en la *différance* entre ambos, no la *identité* ni la *différence*.

Como señala Levinas, “la fuerza de oposición y de correspondencia dialéctica destruiría la trascendencia al integrarla en una síntesis” (Levinas, 2002, p. 169), por ello el *momentum* de la comunicación no es una *conjunción* en el modo de una *síntesis*, sino una *subjunción* en el modo de la *prótesis*. De manera que “lo común no es el resultado de la comunicación, antes, la comunicación es el resultado de lo común (la *différance*)” (García, 2008, p. 94), pero un común que se desliza y escapa al conocimiento en tanto que radicalmente otro: lo común como otro, se trata de una *ipseidad*.

Una comunicación en *différance* “nunca sucedería en plenitud; ella sería diferida siempre, estaría atrasada o adelantada, diría menos o más de lo que sería su intención (García, p. 104), es la marca de una imposibilidad, es una *diseminación* al decir o bien más o bien menos, en suma otra cosa, de lo que se quiso decir. En concordancia con las observaciones de Wittgenstein sobre la imposibilidad de transmitir estados interiores, Levinas señala que “la expresión no consiste en darnos la interioridad del otro. Otro que expresa no se da precisamente y en consecuencia, conserva su libertad de mentir. Pero mentira y veracidad suponen ya la autenticidad del rostro” (Levinas, p. 215).

Lo fascinante de la comunicación es que, a pesar de todo, Alter le da el libro a Ego —o bien, decide no hacerlo o no entiende la petición—, a pesar de todo, *algo pasa*. Pero el contacto de la *prótesis* no anula la *infinición* o *separación* señalada por Levinas, “no presupone además la existencia de verdades universales en las que la subjetividad pueda desbordarse y que sería suficiente contemplar para que el Yo y el Otro entren en una relación de comunión” (Levinas, p. 262). El otro no es otra identidad, como B=B en relación a la identidad de A=A, el otro es *tout autre*, el extranjero, la vida, el huérfano. Es la ausencia de un tercero que abarque, sintetice, la relación del Yo y el Otro; en esta idea del otro propuesta por Levinas como huérfano, refugiado, extranjero, también cabe pensar al minusválido: el Yo, privado de la capacidad de entender al Otro, a partir de esto, la *prótesis* parece cobrar también sentido metafórico; en un punto del proceso de la comunicación cada actor sintetiza, es cierto, pero sintetiza “para sí”, la comunicación se realiza en el “para otro”, en la pro-tesis.

La comunicación resulta en una “fecundidad”, pues en esa *prótesis* de la *différance* que se gesta entre Ego y Alter se abren posibilidades propias y a la vez ajenas a cada Ego, cada actor, pues lo que se gesta en la comunicación es también posibilidad del Otro. “A la relación con tal porvenir, irreductible al poder sobre los posibles, lo llamamos fecundidad” (Levinas, p. 277), el “poder ser” del otro y de los posibles de la *prótesis* escapan al “poder ser” de Ego; esta figura de la *fecundidad* la identifica Levinas con el hijo, es una posibilidad engendrada desde las posibilidades de un Yo (y las de Otro), pero a la vez las trasciende, va más allá en la *di-*

seminación. Pero antes de caer en la melancolía de la totalidad, cabe señalar que “la fecundidad no vuelve a soldar, en una historia subjetiva, los fragmentos de una totalidad rota” (Levinas, p. 305); esta fecundidad atestigua que la separación tiene un carácter ontológico, la comunicación como fecundidad acerca a lo imposible: *ser otro*, pero siempre se queda en el camino.

3.2.3. *Lebenswelt*, atestación e iterabilidad

Aún falta saber cómo se da la interpretación del síntoma-síntesis –unidad de lo diverso en Kant–, y más todavía, cómo se da la relación de la prótesis –a sabiendas de que es imposible conocer la correspondencia entre las experiencias indicativas de los comunicantes–, lo que equivale a preguntar por la posibilidad de la indicación compartida. Habrá que considerar algunas inquietudes: como se ha dicho, en la comunicación se ponen en juego objetos ausentes, el objeto de referencia no *es* el objeto indicado, entonces, “¿cómo puede pensarse lo que no sucede? Si pienso que el King's College está ardiendo cuando no está ardiendo, el hecho de que esté ardiendo no existe” (Wittgenstein, 1968, p. 60). Cuando el depredador muestra los dientes, la presa está en situación de “poder morir” (pero no ha muerto todavía, su muerte se muestra como aún ausente), en este caso la indicación “Ego come a Alter” (en tanto que posible, aún inexistente) es compartida, ¿cómo es ello posible? Y en los casos en que no parece ser compartida la indicación, ¿hay comunicación en el malentendido, en el equívoco?, ¿cuando Ego y Alter creen referirse a lo mismo y en realidad se re-presentan cosas distintas?

La indicación compartida –realización de la comunicación– se hace más probable cuando se comparten *arquetipos* o experiencias previas, un mayor *Lebenswelt*, pero se torna menos probable en caso contrario; por ejemplo, en la educación es frecuente que el profesor aluda a referentes para los cuales el estudiante no tiene, o tiene pocos antecedentes; un caso similar se da en el contacto de etnias distintas con referentes distintos y experiencias previas distintas. El *Lebenswelt* es como el palimpsesto que recibe y prefigura –aunque no determina en su totalidad– las escrituras posteriores, las posibles elecciones de sentido, por lo que se constituye como la principal fuente de los criterios de la síntesis –es de esperarse que haya situaciones límite en la que ninguna experiencia previa sirva para dar sentido o comprender lo que sucede.

En la medida que los comunicantes comparten *Lebenswelt* la posibilidad de convergencia de los criterios de síntesis tiende a aumentar, por lo que sus elecciones de sentido tenderán a ser más similares –haciendo más probable la impresión de que se refieran a lo *mismo* en su comunicación. Sin embargo, en los juegos subjuntivos siempre hay una *différance* entre los juegos indicativos propios de cada experiencia indicativa, de Ego y Alter, cuyas síntesis no son ni

enteramente idénticas ni enteramente diferentes, sino que se sitúan en un indecible, por ello una *différance*. No son enteramente iguales porque cada quien ha tenido una historia de vida distinta, diferentes experiencias previas, y en esa medida diferentes criterios de síntesis; pero tampoco son enteramente diferentes desde el momento en que se observan efectos prácticos, quizás, como consideraba Wittgenstein, no son enteramente diferentes, y a partir de ello es posible comunicarnos, porque en general –al menos hablando de la misma especie animal– se comparten las necesidades más básicas de vida, y todos los comunicantes en general comparten una condición: su finitud, la irremediable posibilidad de morir –quizás algún día las máquinas artificiales lleguen a tal grado de complejidad (que pasen de lo alopoiético a lo autopoiético) que sea necesario considerar su condición, en cuyo caso se podría hablar de la finitud entrópica en general, ante la cual también sucumben las máquinas vivientes.

Así pues, se trata de un juego de aproximaciones, siempre hay una diferencia, incertidumbre, desde que hay diferentes perspectivas aunque sean tan sólo físicas. El nivel en donde no hay dicha *différance* es en el pensamiento reflexivo –aunque inclusive esto podría ser puesto en cuestión por el psicoanálisis–, Ego comparte la perspectiva y *Lebenswelt* consigo mismo, por ello no hay ni necesita darse la comunicación *consigo mismo*, sus criterios de síntesis son *suyos*.

En el ejemplo de Wittgenstein, la frase “el King's College está ardiendo” implica diferentes conceptos: King's college y fuego, además del concepto de estar, así que un Alter a quien se dirija esta frase comprenda lo que se dice, se requiere un ejercicio de síntesis, cuyos criterios, en la medida que tenga en su *Lebenswelt* experiencias previas de *King's college*, *fuego* y *estar*, podrán tender a llevarlo a compartir la indicación de Ego. Pero una de las principales enseñanzas de Wittgenstein es que la frase (una indicación) no es *copia* de algo en la realidad, sino que se autosustenta en su sistema (juego) de signos: “nuestra investigación intentó eliminar el prejuicio que nos fuerza a pensar que los hechos tienen que adaptarse a ciertas representaciones incrustadas en nuestro lenguaje” (Wittgenstein, 1968, p. 74), no hay un acto de pensar colocado en algún lugar independiente del acto expresivo, del lenguaje en el caso del hombre. Cabe hacer una consideración sobre la posibilidad de aplicar o no estas consideraciones a otros animales además del hombre: Wittgenstein procuraba atribuir frases como *eso piensa* o *eso dice* sólo a instancias humanas o semejantes al hombre; no se puede decir propiamente *la computadora piensa/dice*, o inclusive *el cerebro piensa/dice*, ello implicaría caer en lo que Kenny (1990) llama la *falacia del homúnculo*. Ante esta precaución conceptual, la teoría biológica contemporánea, con nociones como la de autopoiesis estudiada en el capítulo anterior, reducen la distancia entre el hombre y otros animales, por lo que las nociones desarrolladas en este trabajo se pueden

aplicar no sólo al hombre.

Por su parte, una vez aceptado que los criterios de síntesis nunca son exactamente los mismos y que no se accede al interior de Alter, surge la tentación de pensar que sólo la experiencia propia es real: “yo sé que yo veo, oigo, tengo dolores, etc., pero no sé que nadie más lo haga. No lo puedo saber, porque yo soy yo y ellos son ellos” (Wittgenstein, 1968, p. 77). Sin embargo, presuponemos que vemos el mismo sol, que los demás también tienen dolores, algo que no se da en la forma del conocimiento, y sin presuposiciones como ésta, de carácter comunicativo, no existiría lo social –de nuevo, estas presuposiciones serían impensables si no compartiéramos necesidades y expectativas básicas. Las preguntas de Wittgenstein a este respecto son sumamente agudas: “Si usted compadece a alguien que tiene dolores, es indudable que usted tiene que *creer* por lo menos que tiene dolores. ¿Pero cómo puedo yo siquiera *creerlo*? ¿Cómo pueden tener sentido para mí estas palabras? ¿Cómo podría haber llegado yo siquiera a la idea de la experiencia de otro si no hay posibilidad de evidencia alguna sobre ella?” (Wittgenstein, 1968, p. 77).

Por ello la comunicación tiene el carácter de atestación, en la que no hay garantía, se tiene la opción de creer o no –si Alter realmente tiene dolor–, y la elección hecha tendrá que ver con el contexto del momento y las experiencias previas del *Lebenswelt*. Es absurdo hablar de comunicación *efectiva*, como si hubiera alguna garantía. Ahora bien, si es imposible constatar la completa concordancia, ¿cómo es posible, en cambio, el desacuerdo sobre una misma cosa? Cuando se está en desacuerdo, ¿se indica el *mismo* referente en sentido contrario? A partir de las consideraciones hechas, se concluye que tanto el acuerdo como el desacuerdo son una *ilusión* sobre la cual se funda toda interacción social y no puede hacerlo de otra manera. El desacuerdo –inacorrespondencia de las experiencias indicativas– es tan incognoscible como el acuerdo –correspondencia. Vivimos en una *realidad fabulizada* como señaló Nietzsche, la cual, a pesar de todo, y quizás gracias a esas fábulas, *funciona*, sale adelante.

En la indicación compartida hay una selección de criterios sintetizados que pueden ser en menor o mayor medida compartidos por Ego y Alter. Es más fácil compartir criterios sintetizados cuando el referente se localiza en el “mundo objetivo”, cuando se trata de objetos físicos, pues hay menos criterios posibles a sintetizar; no es así con referentes como *libertad*, *virtud*, *ser* –problemas que fascinaron a Sócrates, y en general a los griegos. Sólo en la síntesis particular de criterios *en-cada-caso* (juego) se construye sentido y comunicación. Esta síntesis en cada caso distinta es el juego indicativo y luego subjuntivo.

De acuerdo con lo anterior, la comunicación no se da necesariamente en el estar de acuerdo ni descarta el desacuerdo; se da cuando Alter y Ego asumen –*estado de resuelto*– una (ilusión de)

indicación compartida. Esta *ilusión de indicación compartida* –necesariamente ilusoria pues los criterios y síntesis no pueden coincidir del todo, y sólo es posible presuponerlos– equivale al *juego subjuntivo*. Un ejemplo en comunicantes no humanos: Ego (león A) quiere ahuyentar a Alter (león B), león B quiere tomar el territorio de león A, por lo que hay un desacuerdo, pero cuando Ego ruge y muestra los dientes hay una indicación compartida del acto de atacar. Alter se marcha (ahorro de neguentropía para ambos); se podría decir que al final se estableció un “acuerdo” y entonces hay comunicación, pero si el “acto de atacar” se hubiera consumado, implicando que no hubo acuerdo, igual habría indicación compartida, y con ella, comunicación. En este caso los criterios sintetizados fueron la impresión visual de los dientes, el sonido del rugido, pelaje erizado, etc.

También en el equívoco hay comunicación: el león B (Alter) puede creer que Ego quiere hacer amigos –lo cual es poco probable que suceda, estos juegos en el caso de animales son más frecuentes entre las crías–, entonces también hay (*ilusión de*) *indicación compartida*: Ego asume que Alter está al tanto del ataque potencial; Alter asume que Ego indica intención de amistad. Lo que sucede es que ambos eligieron criterios sintetizados distintos, Alter pudo considerar un elemento no tomado en cuenta por Ego cuya participación cambia el sentido del juego indicativo para Alter. En el reino animal estos juegos y desplazamientos de sentido son menos frecuentes –pero los hay, como recuerda Morin–, porque hay un repertorio de criterios a seleccionar que es menor o más cercano a lo inequívoco. Conforme aumenta la complejidad de las especies y sus marcos de referencia, también aumenta el equívoco, disminuye la redundancia –lo que ha sido estudiado por Martín Serrano–, y con ello las posibilidades de síntesis indicativas, aumentan las posibilidades de selección y aumenta la contingencia.

La comunicación implica la diferencia no sólo de sus actores, sino también de los criterios sintetizados, pues cada uno de ellos tiene sentido no a partir de sí mismo sino de los otros criterios sintetizados, del conjunto de la síntesis; en Luhmann una selección prefigura las siguientes, en Derrida el sentido de un signo no es dado por sí mismo sino en *différance* con los otros. La (*ilusión de*) *indicación compartida* es, en todo caso, subjuntiva. La comunicación en última instancia es subjuntiva. Lo indicativo se da en la información, la significación, la percepción o cognición, en suma, en la experiencia subjetiva, que es la *experiencia indicativa*. De las diferentes definiciones o caracterizaciones que este trabajo ha ofrecido hasta ahora de comunicación, quizás la más breve –pero tal vez la más abstracta– sea ésta: *la comunicación es una (ilusión de) indicación compartida* –se recurre al paréntesis porque el carácter ilusorio se suspende, se pone entre paréntesis como la *epojé* de Husserl al asumir en la práctica dicha indicación, pero lo ilusorio no se borra por completo pues la correspondencia/incorrespondencia

de las experiencias indicativas se desvanece en cuanto se busca comprobarla.

Cuando Ego “ve una pelota verde” la pelota *es* verde (experiencia indicativa). Cuando Alter le dice que ve una pelota verde, Ego no puede estar totalmente seguro de lo que ve o piensa Alter, no tiene acceso a ello, no puede estar seguro de que *sea* una pelota verde, pero decide confiar en él o no –atestación. Si ambos están ante la misma pelota y ambos la llaman *verde*, han sintetizado prácticamente los mismos criterios y coinciden en darle el nombre *verde*; pero no se pueden “meter en la cabeza del otro”. Son *casi* los mismos criterios pues cada quien aprendió la palabra “verde” en distintos escenarios, con diferentes experiencias; pero se asume la indicación como compartida porque se confía en que la experiencia indicativa que tiene Ego del verde, coincide con la experiencia indicativa que tiene Alter del verde.

La comunicación *subjunta* ambas indicaciones (experiencias indicativas), por lo que conforma un juego subjuntivo –en la experiencia intersubjetiva sólo se puede hablar de la experiencia de Alter en modo subjuntivo: podría ser. La naturaleza subjuntiva de la comunicación se hace patente en la mentira, el equívoco y el desacuerdo –quizás por ello la resistencia metafísica, inclusive moralista, a rechazar estos fenómenos y estudiarlos poco. Tanto Ego como Alter tienen una experiencia indicativa, pero no pueden estar seguros de que el otro indica exactamente lo mismo. La gran mayoría de las veces se asume que es así y se construye una (*ilusión de*) *indicación compartida*, porque si siempre reflexionáramos minuciosamente sobre ello caeríamos en la indecisión y el gasto de tiempo y energía, yendo en contra de la razón sistémico-evolutiva de ser de la comunicación, por lo que ésta presupone siempre una gran proporción de *elipsis*, varios espacios vacíos sobre los que no se tiene certeza o información alguna son presupuestos. Cuando alguien tiene dolor de muelas –ejemplo de Wittgenstein– no tiene mucho sentido preguntarle si está seguro de tener dolor de muelas; la atestación, pensada por Ricoeur, es necesaria en la comunicación.

Los existenciaros o estructuras ontológicas están directamente relacionados con estas posibilidades ópticas: al asumir una (*ilusión de*) *indicación compartida* se efectúa una selección de sentido, en la que Ego llega a “ver algo como algo” y se asume que Alter ve “algo como algo”. El existenciaro interpretativo “ver en torno algo como algo” es la estructura que posibilita la experiencia indicativa, la cual es “de conformidad”: Ego ve este cuaderno *como cuaderno*, es pues, de conformidad, un cuaderno; en la comunicación Ego se esfuerza porque un Alter comparta dicha experiencia indicativa, por lo que la comunicación es una co-conformidad. Cuando Heidegger analizaba *logos* como proposición, en tanto que comunicación, afirmaba que era un “co-permitir ver' lo indicado en el modo del determinar” (Heidegger, 1971, pp. 173-174). Se da un pro-poner (una propuesta de sentido), a través de un pro-curar, curar por/para otro

(*fürsorge*); lo indicado es un in-dicar: declarar-en, decir ahí, en el que Ego pro-voca, hace un llamado por otro. En términos generales, la comunicación es un pro-dicar. Se requiere un “ver previo” –que toma sus posibilidades del *Lebenswelt*– para seleccionar los criterios de síntesis: syn-con/thesis-proposición –la comunicación como *comproposición*. La comunicación se realiza cuando Alter asume “algo como algo” (a su vez, pro-puesto por Ego); Alter sintetiza y separa (síntesis y diéresis), selecciona unos criterios y deja otros de lado.

Los éxtasis temporales también posibilitan la experiencia indicativa: *advenir*, ser “ya-en” y el *presentar*; pero la comunicación di-fiere, es subjuntiva al modo que la gramática distingue entre modos indicativo y subjuntivo. En el curarse del tiempo surge la experiencia indicativa y subjuntiva. “El 'curarse de' puede articular, en un repetido estar a la expectativa, el 'mientras' mismo mediante nuevas indicaciones de 'luegos” (Heidegger, 1971, p. 441). En el presentar se está a la expectativa, que indica “luegos” (esquema “si... entonces”), abiertos desde el “poder ser”.

Que el “ver algo como algo” de Ego y Alter no necesariamente coinciden es algo que ya había puesto de relieve Martín Serrano, para quien hay dos significados en una misma interacción comunicativa, “ambos significados están relacionados (confluyen en la misma interacción). También pueden estar bien acoplados (tal vez permiten que ambos agentes compatibilicen la satisfacción de sus necesidades). Pero nunca serán idénticos: porque tienen orígenes distintos y responden a demandas individuales que son intransferibles” (Martín, 2007, p. 44). El investigador español también da cuenta de las posibilidades ópticas –necesarias para la comunicación– que serían imposibles sin la estructura del *fürsorge*: “la interacción comunicativa sólo se completa cuando a lo largo de su desarrollo, los Agentes que interactúan han intercambiado sus posiciones: el Emisor (E) se transforma en el Receptor (R) y viceversa” (Martín, 2007, p. 50). En el pro-curar y anticiparse a los posibles del otro –en el que virtualmente se cambian posiciones– es un proceso sin el cual no se da la comunicación.

Pero dicho pro-curar solo puede ser parcial, siempre insuficiente como una *prótesis*, lo que el otro actor decida sobre la pro-puesta hecha sólo se puede experimentar de manera subjuntiva, “la interpretación que a su vez hace Alter de las indicaciones que corresponden a esas señales, coincidirá sólo en determinada medida, o en ninguna, con las indicaciones que les propone Ego” (Martín, 2007, p. 113). Las concepciones tradicionales de la comunicación esperarían que se diera una transferencia pura, no mediada de información de un actor a otro –como si no se tuviera que decidir por tales criterios de síntesis, dejando otros de lado, y muchas de estas decisiones de sentido tienen un carácter social y político en el caso del hombre–, pero como apunta Martín Serrano, en el contexto de la comunicación no hay objetividad o significatividad

no mediados, la única relación no mediada sería una relación directa con el objeto (y aún así habría mediaciones cognitivas), por ejemplo, manipularlo directamente, pero eso ya no es una interacción comunicativa; “la necesidad ineludible de que se elija un criterio de referencia, a la hora de seleccionar datos significativos, determina la existencia inevitable de una mediación. En consecuencia, la utilización de un punto de vista para comunicar a propósito del objeto de referencia, es una opción respecto a otros posibles puntos de vista” (Martín, 2007, p. 255). En suma, la irreductible necesidad de seleccionar criterios de síntesis –procesos de selección para construir sentido en un contexto de complejidad con Luhmann– hace de la comunicación un proceso mediado.

La necesidad de anticipar los posibles criterios de síntesis que tenga Alter lleva en cierto modo a poner al yo/Ego en pausa, entre paréntesis, se suspende por un momento la experiencia indicativa propia para intentar anticipar la de Alter y pro-poner-le la experiencia propia; como se había señalado antes, por más que el objeto de referencia no sea el mismo Ego, el proceso de comunicación incluye un tácito “así es como yo (Ego) lo veo”, por lo que Ego también busca pre-ver, anticiparse a cómo será visto por Alter al poner frente a él su propia perspectiva. En palabras de Sartre, “en la medida en que me esfuerzo por determinar la naturaleza concreta de ese sistema de representaciones [el otro] y el lugar que en él ocupó a título de objeto, trasciendo radicalmente el campo de mi experiencia” (Sartre, 1966, p. 257), se trasciende lo que aquí se denomina *experiencia indicativa*, el lugar que Ego ocupa para Alter no puede ser captado de manera indicativa sólo se puede experimentar de forma subjuntiva, una pro-tesis, pues no es la síntesis de Ego (ni la de Alter). De esta manera, la comunicación implica lo que Schütz llamaba *reciprocidad de perspectivas*, no se trata de ver “lo que el otro ve tal como el otro lo ve” –ello equivale a transmisión y es inaccesible como la *cosa en-sí* kantiana–, sino de que el objeto de referencia sea recíprocamente designable, lo que equivale a la (*ilusión de*) *indicación compartida*.

La mentira emplea toda la estructura de la comunicación para “fabricar” una reciprocidad de perspectivas –el que miente está al tanto del carácter ilusorio de la indicación compartida, pero actúa *como si* pusiera entre paréntesis la ilusión, como se hace en la comunicación habitual con pretensión de verosimilitud–, como en el caso de un depredador que se mimetiza con el paisaje y espera. Quien miente considera de antemano una reciprocidad de perspectiva con el que engaña, pues espera “adelantarse” a la perspectiva del engañado, a su experiencia indicativa. La comunicación como engaño o mentira tiene la estructura de una falsa promesa, “la falsa promesa es una figura del mal de violencia en el uso del lenguaje, en el plano de la interlocución (o de la comunicación)” (Ricoeur, 2006, p. 290). En la mentira se promete (pro-mitir) a Alter que el

objeto de referencia está en una relación sintética particular (y no otra) con el mundo y los seres que están ahí (incluido Ego, sea que se oculte o no), Alter decide acreditar y construye una síntesis equivalente. Ego “espera” el crédito de Alter en su estado de resuelto y Alter “espera” a que el objeto de referencia se des-coulte, aunque a veces esta espera puede ser eterna, como las utopías políticas o el juicio final; en la mentira Alter *da crédito* –creer en algo o alguien se dice *acreditar* en portugués–, pero nunca es pagado. La mentira es un caso marginal que lleva al borde de la no-comunicación, pero muestra de manera radical todos los desplazamientos y juegos que operan en la comunicación; la mentira sería imposible de no ser porque la comunicación misma se basa en una ilusión.

La *reciprocidad de perspectivas* es una idealización de la intercambiabilidad de perspectivas y la idealización de la congruencia del sistema de significatividades –de acuerdo con el epígrafe de Locke que da inicio a este capítulo, los hablantes presuponen que las palabras son señales de las ideas de otros y que significan la realidad de las cosas, aunque en realidad no sea así. En ese intento de intercambiar perspectivas –nunca logrado por lo demás– se da una especie de *epojé invertida*, no se pone entre paréntesis la realidad y la cotidianidad sino el Ego mismo, en la comunicación el yo se suspende, fórmula inversa –lo que no quiere decir contradictoria– a la de Husserl. Una identidad en el sentido de la mismidad resulta inoperante para realizar este proceso, por lo que es el *Selbst* de la *ipseidad* y no el *cogito* cartesiano el que puede realizar la comunicación.

La cotidianidad, el sentido común –en última instancia el *Lebenswelt*–, no se suspenden en la comunicación porque son la fuente de los criterios de síntesis, y posteriormente de la anticipación de los criterios de Alter, es decir, de la posibilidad de la reciprocidad de perspectivas. “Mediante esas constricciones del pensamiento de sentido común, se presupone que el sector del mundo presupuesto por mí también es presupuesto por usted, mi semejante individual; más aun, que lo suponemos «Nosotros»” (Schutz, 1974, p. 43). Desde luego, el repertorio de “conocimientos previos”, va disminuyendo en la medida que se trate de seres vivos menos complejos.

Pero como se ha dicho, la reciprocidad de perspectivas ni es plena ni se puede verificar; la comunicación, en tanto que puesta en relación de perspectivas/experiencias indicativas es una tercera instancia –*terceridad*, para emplear una expresión de Peirce–, no es ni la concepción/perspectiva/experiencia indicativa del “emisor” (funcionalismo) ni la apropiación significativa del “receptor” (culturalismo). En el juego de (*ilusión de*) *indicación compartida* tanto Ego como Alter se ponen a sí mismos entre paréntesis, y los criterios de sus respectivas síntesis provienen en su mayoría del *conocimiento tipificado* (en el *Lebenswelt*), el cual

reemplaza “a los objetos de pensamiento del conocimiento privado mío y de mi semejante con respecto al mundo presupuesto” (Schütz, p. 43).

Al anticiparse a las síntesis del otro, Ego tipifica a Alter, pero también a sí mismo –ambos sujetos son *suspendidos*–, “esos esquemas tipificados de la conducta de los otros, pasan a ser a su vez motivos de mis propias acciones, lo cual conduce al fenómeno de la autotipificación” (Schutz, p. 81), por ejemplo, al suponer que se dirige a él, Alter tipifica a Ego pero también se autotipifica en su responder. Así pues, la comunicación implica un círculo interpretativo, no un lineal transferir, al anticiparse a la *experiencia indicativa* de Alter, Ego busca comprenderlo, una anticipación interpretativa de su experiencia; interpretar y comprender (*verstehen*) “es originariamente [responder por alguien] 'für jemanden stehen’” (Gadamer, 2001, p. 61), expresión que se refiere al que es abogado ante algún tribunal, representa a su cliente, *responde por él*, no repite lo que dice sino que habla en su lugar. Comprender “significa que habla desde sí mismo como si fuera otro y dirigiéndose a los otros: la 'différence' se encuentra aquí naturalmente implícita” (Gadamer, p. 62).

En este punto es pertinente tener en cuenta las reservas de Derrida ante la perspectiva hermenéutica de Gadamer: “la objeción de Derrida se refiere ahora a que el comprender se transforma siempre de nuevo en un aprehender, implicando con ello un ocultamiento de la diferencia” (Gadamer, p. 63), pero Gadamer subraya que la diferencia no se oculta en la comprensión; la discusión se da en torno a la fusión del horizonte de uno con el del otro, para Derrida esto es imposible. Al no poder acceder –y por lo tanto *fusionar* con él– al horizonte de sentido del otro, lo único que cabe esperar es que el otro, Alter, *atestigüe* sobre su propio horizonte, que sea como el testigo que relata los acontecimientos que ya nadie más puede ver; queda abierta la alternativa de creer o no en el testimonio o atestación del otro, y si se cree en ella, no hay garantía absoluta.

La atestación en sentido ontológico “puede identificarse con la seguridad que cada uno tiene de existir como un mismo en el sentido de la ipseidad” (Ricoeur, 2006, p. 329), esta perspectiva de Ricoeur hace pensar en un *cogito* débil pero no borrado, un sí mismo que puede ponerse en *epojé*, pero no borrarse absolutamente de manera que ya no pueda dar testimonio. La atestación contrasta con la duda o sospecha, como el ser-verdadero se opone a ser-falso en Aristóteles, pero sin privilegiar ninguna parte de la dicotomía, contrasta pero no se opone a la sospecha, “no es simplemente su contrario, en un sentido puramente disyuntivo, como el ser-falso lo es respecto al ser-verdadero. La sospecha es también camino *hacia* y *travesía* en la atestación” (Ricoeur, 2006, p. 334).

Pero surge entonces un nuevo cuestionamiento: si no hay transmisión, si no hay *input* ni

output, ¿a partir de qué se da entonces la ilusión de indicaciones compartidas?, ¿cuál es la materia a partir de la cual se ofrecen los testimonios o atestaciones de los comunicantes?, ¿qué es lo que permite que Ego y Alter crean referirse a lo *mismo*? Es en este punto donde la noción de *escritura* o *marca* resulta de gran ayuda. Desde una perspectiva próxima a Derrida la comunicación se estructura o se puede entender como escritura. Para toda la tradición metafísica, la escritura es una mera técnica que representa el habla; Derrida la entiende como marca, huella o trazo, desde este punto de vista “la imagen es escritura; el sonido es escritura” (García, p. 185). Esta incisión o marca instituye un pasaje: propiamente la huella nunca es, siempre apunta a otra cosa, la huella marca el mundo y con ella brota la diferencia. Hablar implica marcar el aire, y por ello también el sonido y la oralidad son escritura.

Toda comunicación implica un soporte material que es marcado, y esa huella es el pre-texto que desencadena las atestaciones de Ego y Alter. Pero “la huella no es el origen del sentido, entendido como el Sentido o la Significación” (García, p. 182), porque “trae”, llama, pro-voca al otro como estructurante, la marca es siempre para un otro *-fürsorge-*, la marca como tal no tiene significado, pero pro-voca operaciones y selecciones de sentido y sentido en Ego y Alter; la significación es siempre una síntesis individual, “cura”, en cambio “la huella ya es el *otro* que no el original” (García, p. 183), cuando se traza una marca no se transfiere a ella ninguna intención de sentido, es una huella vacía que remite siempre a otra cosa, huella que a su vez con-voca a Alter para que realice su propia experiencia sintética; la marca se borra o vacía de toda significación para permitir el trazado de una diferencia, de dos lados –un significado atribuido por Ego y otro por Alter–, es el pre-texto que posibilita el *acoplamiento estructural*.

La marca permite así el eslabonamiento del juego, tanto indicativo como subjuntivo; si todo proceso de significación se entiende –de Saussure a Derrida– como juego formal de diferencias, entonces “el juego depende así de la huella que sólo existe para otra huella y no hay ninguna que sea primera” (de Peretti, 1989, p. 72). Ya que la marca no puede más que remitir a una otredad, nunca se accede de manera pura o directa al sentido, lo que concuerda con las consideraciones hechas sobre la atestación sin garantías: “por no existir presencia estructural en la escritura, lo que se ve o se lee, no da 'garantías' de sentido de un aquí y ahora del signo; y su posible 'comunicabilidad' sólo se hace en el diferimiento espacial y en el retardo temporal” (García, p. 193). Y es “comunicable” por la “iterabilidad” que constituye la marca: la comunicación re-itera más allá de la presencia: que la marca pueda ser vista, escuchada, re-leída por Alter, en ello se juega la posibilidad de la re-iteración y comunicabilidad.

Dicha iterabilidad de la marca implica una “*restance*” o reserva para que la marca-signo sea “identificable” en, a través y en vista de la alteración, “car la structure de l'itération, autre

trait décisif, implique à la fois identité et différence” (Derrida en García, p. 221)⁸. La iterabilidad delimita la intencionalidad, no de manera absoluta –es decir, no implica que no exista una intención previa al proceso de comunicación o *marcación*–, sino como presencia a sí, conciencia, indivisión, la intención ya no comanda el proceso. En la re-iteración de la marca se *otrifica* a los actores, se *alter-an* sus intenciones y sentidos; “que sea iterable es para Derrida 'que pueda ser *repetida* en cuanto lectura como *otra* escritura” (García, p. 194), se trata de una alterabilidad (alter-itará), cuando se repite una huella no se reproduce una identidad en tanto que mismidad sino que se alter-a: *repetición* no es reproducción idéntica de lo mismo.

La re-iterabilidad del signo “pone en *juego*, en el juego de la comunicabilidad otra cosa que no es sólo el signo (significación, significante y referente)” (García, p. 196); al observar algo se sintetizan criterios para saber qué es lo observado, qué sentido tiene, pero los criterios tomados en cuenta ya no son propiamente ni la significación, el significante o el referente, y sin embargo soportan el signo, por ello, en tanto que marca, el signo siempre remite a otras marcas. Pero al comunicar, además de sintetizar, se pro-tetizan los criterios, es decir, se sintetiza para otro pro-curando anticiparse a sus posibles síntesis –nótese que a este *protetizar* sólo le falta cambiar un fonema para decir *profetizar*; y es que está próximo a serlo, porque se pre-cursa un posible “estado de resuelto” de Alter, se intenta *profetizar*, hay expectativa sobre él, es decir, sobre la resolución de Alter, así, se podría decir que Ego *profetiza* para Alter.

La intención responde a un autor, sujeto dueño del sentido; pero en comunicación habría más bien un *iniciador*, *desencadenador* (de la marca), que no es agente central ni único. Ricoeur recordaba con respecto a Kant que hay una espontaneidad absoluta de la acción, una dialéctica entre la “causalidad libre” y la “causalidad según leyes de la naturaleza” que resulta en una “iniciativa”, con carácter de comienzo “relativamente primero” de la serie, pero nunca absolutamente primero, no es un comienzo metafísico absoluto –como la *causa sui* en Aristóteles o Spinoza. Más que intención, en comunicación hay una iniciativa, la cual siempre es diseminada.

La “iniciativa comunicativa”, un *acciontecimiento* –*différance* entre acción y acontecimiento– desencadena el proceso que llevará a la comunicación: Ego pro-yecta una *experiencia indicativa* (síntesis) particular, que *pro-cura* –en términos del primer capítulo *pre-cura-por*– la *experiencia indicativa* (otra síntesis) de Alter en (re)iteración de un objeto de referencia, con la expectativa de que la síntesis de Alter considere criterios similares (nunca idénticos de forma absoluta) a Ego. En la medida que tiene que mostrar (pro-poner un fenómeno)

⁸ “Porque la estructura de la iteración, otra marca decisiva, implica al mismo tiempo identidad y diferencia” [Traducción propia].

para-otro Ego se “cura de” la acción, lo que implica entes “a la mano” (instrumentos), para *marcar* alguna materia. La “iniciativa” consiste en “pro-curar” la experiencia indicativa de Alter, si no la pro-cura (pro-mueve, pro-pone), toda la experiencia de Alter estará en el modo del “curarse de” (sea como conocimiento, representación, percepción unilateral), caso en el que no hay comunicación –así es con el ejemplo de Luhmann del hombre que va deprisa. Si no se procura, no se “itera” el objeto de referencia y no surge la *différance* entre Ego y Alter, todo lo resultante sería un fenómeno unilateral de referencia por parte de Alter. La comunicación es una *différance*, está al borde de no ser nada.

Así pues, la materia marcada como signo es una donación; “utilizar un signo no se limita pues al hecho de sustituir la relación directa con una cosa, con una relación indirecta, sino que permite convertir las cosas en ofrendables, desprenderlas de mi uso, alienarlas, volverlas exteriores” (Levinas, p. 222). Si la voluntad unilateral de Ego no se diseminara y se transmitiera inmutable al signo, el proceso resultante sería otra cosa distinta a la comunicación. Por su parte, creer que Alter realiza una apropiación de sentido plena, transparente para sí mismo y que ya hace referencia alguna a Ego, creer que Alter es libre de interpretar lo que quiere, resulta en una inversión metafísica; no hay algo como una “transparencia” en la enunciación y la comunicación, “la transparencia consiste en que, para representar, el signo tiende a borrarse y, así, hacerse olvidar como cosa. Pero esta anulación del signo como cosa nunca es completa” (Ricoeur, 2006, p. 20), antes que transparente, se trata de un proceso opaco, borroso; cuando la marca, y con ella la diferencia trazada, se borra por completo se está en un terreno distinto al de la comunicación.

A partir de la marca y escritura, la comunicación se sustenta en un soporte fenoménico-material, como el cuerpo; toda tecnología de la comunicación requiere de la mediación del cuerpo en última instancia –el teléfono termina por llevar señales al oído, una pantalla de computadora hace lo propio con los ojos. Hay una ipseidad en la medida que el cuerpo “está en el mundo” con los otros entes, físico y fenoménico, al mismo tiempo es correlato del sí, no del mundo, es inevitablemente *mío*, “el cuerpo propio aparece como el mediador entre la intimidad del yo y la exterioridad del mundo” (Ricoeur, p. 357). Se podría decir que el cuerpo es para los seres vivos la posibilidad misma de la marca, la escritura. Ricoeur recuerda la distinción establecida por Husserl entre *Leib* y *Körper*, “la carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas [...] es el origen de toda la alteración de lo propio” (Ricoeur, p. 360). Para la comunicación es necesario que Ego y Alter puedan alter-arse/ iter-arse: alteración de sí como una síntesis pasiva (al percibir) /alter-ación de sí como una síntesis activa (al expresar, por ejemplo), pues como señala Martín Serrano todo acaba siendo percibido por el

cuerpo sin importar el complemento tecnológico.

Está en juego una alter-ación en la que los sentidos sensibles son pacientes de un otro: Ego llama a Alter, éste escucha, aunque no responda o finja no escuchar ha escuchado de forma *pasiva* pues la llamada no dependió de sí, ha realizado una síntesis, sabe que el llamado, provocación, se refiere a sí, ipseidad: Alter es al mismo tiempo objeto de referencia y un actor de la comunicación. Ego *itera* su síntesis particular (ha identificado a Alter en medio del mundo, lo ha visto, y le llama), *reitera* su síntesis activamente, pues es “su” iniciativa, todo mediado por el cuerpo; pero cuando el signo marcado sea leído por Alter se desdibujarán la identidad y diferencia entre actividad y pasividad: en la comunicación no hay propiamente acción ni padecimiento –los cuales se inscriben en el terreno de la “cura” y la experiencia indicativa–, sino *acciontecimiento*.

De acuerdo con Ricoeur, hay tres modos de relación entre ipseidad y alteridad manifiestos en el cuerpo, cada uno de los cuales posibilita distintos momentos del proceso de comunicación: en primer lugar, en la relación de otredad con los objetos, es posible “curarse de” “entes a la mano” para el uso de instrumentos señales, etc; en segundo lugar, la relación con el otro, Alter, al cual se dirige Ego. Estos primeros modos de relación parecen más obvios, pero la ipseidad-otredad del sí con respecto a sí mismo –*Gewißen* como atestación del sí en Heidegger– no ha sido tan estudiada en comunicación y es necesaria en tres sentidos: primero, para abrir el “poder ser” en el que se dan las selecciones que menciona Luhmann, primero se elige si comunicar o no, luego de qué manera, con qué instrumentos y finalmente se elige o asigna un sentido, el sí proyecta (atesta sus posibilidades) varios posibles para elegir unos y descartar otros; segundo, si el sí mismo es objeto de referencia, debe atestarse, “marcar” diferencia consigo mismo, se re-itera a sí mismo como referente, por ejemplo en la expresión “me siento bien”; y tercero, la situación menos obvia, en toda comunicación el sí se itera (*alter-a, otrifica*), se designa en el modo del *ipse* aunque no sea él mismo el objeto de referencia, por ejemplo, Ego le dice a Alter “mira aquel pájaro”, aunque el objeto de referencia está a la distancia y parece no tener nada que ver con Ego, al (re)iterar su síntesis particular o *experiencia indicativa* atestigua su propia síntesis para Alter. En este caso, la percepción que Ego tiene del paisaje es su “cura” propia, pero al atestiguarla para otro la pro-cura, y aunque Alter hará su propia síntesis-*experiencia indicativa*, su propia “cura”, tendrá una experiencia de lo que “pueda ser la cura” o experiencia indicativa del otro, ello es la comunicación, la *différance* entre ambas síntesis, nunca con certeza absoluta.

3.3. Comunicación como fenómeno de tercer orden. Bosquejo de un modelo diferencial de comunicación

3.3.1. De los existenciaris a las categorías

Una vez establecidas todas las anteriores consideraciones ontológicas y teóricas, el siguiente y último paso para intentar el bosquejo de una escritura teórica para la comunicología consiste en establecer un *link conceptual* que permita vincular las estructuras ontológicas consideradas con el particular fenómeno comunicativo, en otras palabras, ese vínculo deberá permitir establecer *categorías* teóricas para leer la comunicación a partir de los *existenciaris*. La filosofía de Charles S. Peirce, como se espera mostrar, es el marco más adecuado para este puenteo, para llevar las consideraciones existenciaris a categorías; tal intento coincide con una afirmación de Tanius Karam, para quien Peirce está subutilizado en comunicación: “uno de los retos en la teoría del siglo XXI será explorar todos sus aportes y posibilidades para la comunicología en su conjunto y no sólo para la comunicación colectiva, social (CS) o de masas (CM)” (Karam, 2006, p. 214).

El primer elemento para construir este puente viene de la concepción que ofrece Peirce de la *faneroscopia*: busca producir conocimiento y significado a partir de un *fanerón/fenómeno* que se muestra, pero toma distancia de una concepción psicologista de la idea, predominante en la tradición anglosajona, “english philosophers have quite commonly used the word *idea* in a sense approaching to that which I give to *phaneron* (Peirce, 2000, p. 74)⁹. La *faneroscopia* permitirá establecer vínculos con las consideraciones fenomenológicas de Heidegger, y será el marco teórico para comprender el concepto de interpretante, a ser expuesto más adelante. Lo que aparece es el *fanerón*, en general sinónimo de fenómeno; “un objeto lo podemos percibir con nuestro conocimiento y al mismo tiempo tener una existencia real y objetiva fuera de nuestra mente. El fanerón es, pues, no sólo algo fenomenológico, sino también algo ontológico” (Zecchetto, 2002, p. 51).

Las aportaciones de Peirce también *embonan* conceptualmente con las consideraciones hechas por Luhmann; cuando el sociólogo alemán (1996) trata el tema de la diferencia la caracteriza en general como el trazado de una línea que marca la diferencia, y vincula esto, entre

⁹ “Los filósofos ingleses han usado con gran frecuencia la palabra *idea* en un sentido cercano al que doy a la palabra *phaneron*” [Traducción propia].

otras cosas, con la semiótica de Peirce: “adquiere plausibilidad la forma propuesta por Peirce, representada por un trinomio conceptual: El signo como la diferencia entre *significante* y *significado* (*signifiant/signifié*)” (Luhmann, 1996, p. 85). Cuando habla de sentido y selección establece nociones que son compatibles con las nociones de *primeridad*, *segundidad* y *terceridad* —que serán explicadas más adelante de manera más detallada—, así por ejemplo, considera que “la remisión misma se actualiza como punto de vista de la realidad, pero no sólo incluye lo real (lo presuntamente real), sino también lo posible (lo condicionadamente real) y lo negativo (lo irreal, lo imposible)” (Luhmann, 1996, p. 240); lo real equivaldría a la *secondness*, lo posible a la *firstness*, y lo irreal o imposible, regido por reglas, a la *thirdness*.

En las selecciones —decisiones sobre los criterios de síntesis— que se operan para construir sentido “lo real y lo posible no son esferas separadas (eso daría pie a regresar a la ontología, la metafísica tradicional). El sentido es más bien el espacio de las potencialidades [...] se podría definir como el medio en el que opera la distinción entre actualidad/potencialidad” (Luhmann, 1996, p. 241). Con respecto a la bifurcación —entre lo real y lo posible que permanece como no actualizado o no elegido— a que da pie la comunicación al obligar a seleccionar una alternativa, nada de lo comunicable puede evitar esta bifurcación “con excepción del mundo, entendido en sentido fenomenológico como el último horizonte en el que todo puede acontecer pero que no puede ser calificado él mismo de manera positiva o negativa” (Luhmann, 1996, p. 312), siempre está *co-puesto* y presupuesto, es el *Lebenswelt* —en un sentido similar Heidegger decía que era un escándalo de la filosofía el que la realidad del mundo hubiera sido negada.

Todos aquellos posibles que no son seleccionados se proyectan sobre el sentido y la comunicación, en términos de Martín Serrano, “cabe saber el máximo de 'cosas distintas' que contendrá el mundo de referencia de los comunicantes, calculando el número total de indicaciones diferentes que permiten llevar a cabo los códigos expresivos. Según yo creo esta correspondencia rige hasta que las representaciones se incorporan a la producción expresiva” (Martín, 2007, p. 108); ese horizonte de posibilidades de indicaciones —que con Peirce se encuentran en la *firstness*— es limitado en el caso de prácticamente todas las especies de seres vivos comunicantes, pero se dispara infinitesimalmente en el caso del hombre.

En el caso de otros animales la diferencia entre los criterios de síntesis de los comunicantes es *casi* nula, pues su repertorio de *posibles* no es muy variado, pero en el caso del hombre esa diferencia aumenta exponencialmente, “la organización referencial del mundo significa que entre todos los referentes, cada Actor reconoce unos y no otros y que entre todas las posibles maneras de hacer clases o grupos con esos referentes, utiliza unas y no otras” (Martín, 2007, p. 128); los posibles referentes o criterios de síntesis que no son seleccionados no quedan como información

inútil (entropía) sino que permanecen como posibles alternativas para el futuro o que han servido en diferentes experiencias pasadas; al conservar una mayor cantidad de potenciales criterios no actualizados, el horizonte de sentido se complejiza y se hace más negentrópico.

En cambio, desde una perspectiva determinista “el posible elegido aparecería, por el hecho de la elección, como mi único posible concreto y, en consecuencia, la nada que me separa de él y que le confiere justamente su posibilidad quedaría colmada” (Sartre, 1966, p. 86); para un conductismo determinista la gacela no se plantea otra posibilidad más que correr ante el león, pero para significar la amenaza del león debe haber una nihilización –puede no ser un león, puede no ser una amenaza, correr ante cualquier ruido implica un derroche de energía del que no se puede dar el lujo la vida, si realmente no hubiera alternativa, ni siquiera tendría sentido correr. El hombre, en contraste, ha construido un repertorio más amplio de posibilidades en la historicidad; el *ins-tinto* es *ins-tantaneo* en la medida que nihiliza menos posibilidades, por ello Sartre considera que *la mala fe es instantánea*, actuar como si no hubiera opciones y otra cosa determinara la elección.

Una vez que se han establecido brevemente las anteriores observaciones sobre el vínculo entre la obra de Peirce y algunas de las conclusiones obtenidas por esta investigación, el siguiente paso consiste en exponer de manera más detallada las categorías que ofrece Peirce, así como la manera en que pueden contribuir al desarrollo teórico de una comunicología apoyada en consideraciones ontológicas. Para Peirce hay tres modos del ser, “they are the being of positive qualitative possibility, the being of actual fact, and the being of law that will govern facts in the future” (Peirce, 2000, p. 75)¹⁰, respectivamente: *firstness*, *secondness* y *thirdness*.

Si el hombre y los entes comunicantes en general no participaran de la *primeridad*, si fueran un ente cerrado y concluido, no accederían a las posibilidades del sentido. En palabras de Sartre “lo que se da como lo *faltante propio* de cada para sí y se define rigurosamente como lo faltante a ese para sí preciso y a ningún otro, es el posible del para sí. El posible surge sobre el fondo de nihilización del para-sí” (Sartre, 1966, p. 149). En lo *posible para-sí* de Ego está la posibilidad de comunicar, de cómo hacerlo y en Alter de cómo entender y/o responder –la triple selección en Luhmann–; esto constituye la *posibilidad de lo posible*. Pero también hay un *posible del en sí*: como la posibilidad de haber escuchado mal, de que Ego y Alter no se refieran a lo mismo, o la posibilidad de usar tal o cual instrumento para comunicar; esta es la *posibilidad de lo real*. Las posibles características a considerar, tales como leyes, estructuras, costumbres o instintos, comprenden la *posibilidad de lo necesario*. Se puede ver que las tres categorías se

¹⁰ “Se trata del ser de la posibilidad cualitativamente positiva, el ser del hecho actual, y el ser de la ley que gobernará los hechos en el futuro” [Traducción propia].

encuentran frecuentemente en interacción y es difícil concebirlas como completamente aisladas unas de otras –más adelante se tratarán estas mutuas relaciones entre las tres categorías.

De acuerdo con las consideraciones ontológicas del primer capítulo, “no podría haber en el mundo posibilidad si no viniera por un ser que es para sí mismo su propia posibilidad” (Sartre, 1966, p. 152), y esta posibilidad propia de la forma de ser del para-sí se da en la vida como autopoiesis, la vida es el movimiento que rompe el determinismo y se da a sí sus propias posibilidades; a un ser en-sí la falta le viene de fuera, en cambio, “la falta del para-sí es una falta que es él” (Sartre, 1966, p.155).

Una vez que se han considerado los diversos posibles –diferentes criterios de síntesis– son actualizados o seleccionados unos y otros son descartados, en ese momento el sentido y la significación aparecen como un *esto* –momento de la semiosis para Peirce–, como un *determinado*, en el momento que un para-sí lo elige –sentido de lo comunicado o de la percepción– dentro de otros posibles. “El «esto» aparece siempre sobre un fondo, es decir, sobre la totalidad indiferenciada del ser en tanto que el Para-sí es negación radical y sincrética de ella” (Sartre, 1966, p. 212). Esa totalidad indiferenciada equivale a la *primeridad* en Peirce, que es pura potencialidad; al seleccionar se niega/determina, hay negación (de otros posibles) al determinar, la selección ya es *segundidad*. El “esto” de lo comunicado es siempre ausente –el objeto de referencia no es el objeto fenoménico–, pero una “ausencia presentada”, sólo posible en la forma de ser del para-sí.

Indeterminación, contingencia y necesidad intervienen en el *estado de resuelto* en el que se llega a una *experiencia indicativa*. Así, “es necesario que el libro me aparezca a la derecha o a la izquierda de la mesa. Pero es contingente que me aparezca precisamente a la izquierda; y, finalmente, soy libre de mirar el libro sobre la mesa o la mesa soportando al libro. Esta contingencia entre la necesidad y la libertad de mi elección es lo que llamamos el sentido” (Sartre, 1984, p. 344); esta observación sobre el sentido desde el punto de vista existencial coincide en términos generales con la propuesta de Luhmann y de Peirce. En este ejemplo de Sartre la *terceridad* equivale a lo necesario (estructuras necesarias o altamente probables en comunicación, como instintos o costumbres); la *segundidad* es la facticidad en la elección y la *primeridad* es la contingencia e indeterminación. Y a todo esto, es necesario que el objeto sea en medio del mundo, *Lebenswelt*, si no fuera tal, no se mostraría para nadie en tanto que objeto.

Con su concepto de *semiosis* –proceso en el cual se produce el sentido y significación–, el cual reúne *primeridad*, *segundidad* y *terceridad*, Peirce describe lo que aquí se llama “experiencia indicativa” del signo; pero lo que es importante destacar es que la comunicación, como se ha visto, implica al menos dos de estas experiencias puestas en juego, las cuales se

experimentan mutuamente como subjuntivas. Por ello, habrá que adaptar el modelo de la semiosis –que se aplica normalmente a la experiencia indicativa– para que sea posible describir la experiencia subjuntiva. La comunicación estudia entonces estas relaciones de las tres categorías, tanto al nivel de la síntesis como al de la prótesis.

3.3.2. Estructura triple de la prótesis. La comunicación como asíntota

En la vida cotidiana, la semiosis se realiza a propósito de prácticamente cualquier objeto percibido o intuido, a propósito de la realidad en general, pero en la comunicación dicho proceso se realiza a partir de un signo que ha sido marcado por Ego para ser *leído* por Alter. “Peirce aplica al signo la tríada lógica que ya había utilizado para indagar el resto de la realidad” (Zecchetto, p. 52), y propone tres elementos formales a modo de soporte del signo: representamen-objeto-interpretante. El representamen es el elemento inicial de la semiosis, lo que está en lugar de otra cosa; interpretante es lo que produce el representamen en la mente de la persona, es siempre *otro signo* que agrega algo al objeto del primero; por su parte, el objeto es a lo que alude el representamen.

El interpretante es “lo que produce el representamen en la mente de una persona” (Zecchetto, p. 58), sería como la impresión o idea simple producida en Locke. “El interpretante es una analogía de la modificación de la conciencia para mantener una conclusión muy cerca de la verdad general” (Elizondo, 2006, p. 181), en otras palabras, una auto-modificación ante una perturbación del entorno (representamen), con términos de Maturana y Varela.

“Debemos distinguir el Objeto Inmediato, que es el objeto tal como es representado por el signo mismo [...] y, por otra parte, el objeto dinámico, que es la Realidad que, por algún medio, arbitra la forma de determinar el signo a su Representación” (Peirce en Zecchetto, p. 59), esa realidad que arbitra “puede incluir otros significantes conocidos por nuestra mente y que ya forma parte del bagaje cognoscitivo, engrosando de esta manera el espesor del 'objeto” (Zecchetto, p. 59), esta última posibilidad sería dada por el *Lebenswelt* que en el caso del hombre torna equívoco al objeto. La *primeridad*, *segundidad* y *terceridad* intervienen en la *semiosis* –producción de sentido que pone en juego el objeto, representamen e interpretante–, a través de la deducción (prueba de algo que debe ser), inducción (muestra que algo es realmente operativo en la experiencia) y abducción (sugiere que algo puede ser).

Esto viene a complementar la concepción triádica de la realidad, en la cual la *primeridad* es posibilidad y cualidad, la potencia sin límites se convierte en la potencialidad de éste o ese

tipo (cualidad), “el cero de ninguna posibilidad, por evolución lógica, conduce a la unidad de alguna cualidad” (Peirce en Marafioti, 2004. p. 47). Es la posibilidad de existencia de algo, siempre se muestra *primero* como *posible*, “ese algo, como primero, es sólo posibilidad de ser y de allí se surge la primera forma del ser que surge a partir del reconocimiento de una cualidad” (Marafioti, 2004, p. 48). Real o imaginario, casi todo lo tiene posibilidad de ser. En el horizonte de comunicación hay siempre una posibilidad abierta sobre una *primeridad*, que se manifiesta también en la *doble contingencia*; posibilidad inaugurada desde el existenciario “poder ser”, y cuya apertura de posibles se muestra también en todos los posibles criterios de síntesis que no son actualizados en una selección de sentido.

En suma, “Firstness is the mode of being which consists in its subject's being positively such as it is regardless of aught else. That can only be a possibility” (Peirce, 2000, p. 76)¹¹. La primeridad es lo indeterminado, recuerda el *ápeiron* de Anaximandro; constituye todos los “poder ser” no necesariamente realizados y es el horizonte previo necesario a la determinación, por ejemplo, la posibilidad de algo rojo no puede ser sin “a redness”. Un aspecto importante es que la *primeridad* hace surgir la problemática de la imaginación; de acuerdo con Castoriadis, la corriente central de la filosofía y el pensamiento occidental –que considera al ser como ya determinado– ha ocultado el problema de lo imaginario; “en todo momento, esta posición acarreo el encubrimiento de la alteridad y de su fuente, el encubrimiento de la ruptura positiva de las determinaciones ya dadas” (Castoriadis, 1988, p. 149). La imaginación sería descubierta por Aristóteles, para quien ésta es otra cosa que la afirmación o la negación –se encuentra en una problemática muy cercana al $\alpha\mu\alpha$ –, y replanteada en Kant y Fichte, pero siempre sigue un ocultamiento; también fue un tema presente en los escritos inéditos de juventud de Hegel. Para Castoriadis, con Heidegger se restaura la cuestión de la imaginación en su lectura de Kant.

Lo problemático de la *phantasia* –término con el que Aristóteles define la imaginación– es que siempre se escapa, no se la puede captar ni junto a la *aisthesis* (sensibilidad) ni junto a la *noesis* (pensamiento) –Kant enfrentaría un problema semejante al dudar si ubicarla en la sensibilidad o el entendimiento–; es un *tercero* –el tercero excluido que se hace presente en el $\alpha\mu\alpha$ – que escapa a la dicotomía sensible/inteligible. Ya que *es como* un sensible el fantasma es lo que es pensado, al menos lo que es necesariamente también y al mismo tiempo (*ananke ama*) pensado cuando hay pensamiento, un *ama* que también lee Derrida en Aristóteles –quien llega a decir que el alma nunca piensa sin fantasmas–; el *fantasma* es el ser-no-ser problemático, *puede ser como* lo sensible, aun cuando lo sensible no esté presente, imagen *in absentia* del objeto

¹¹ “La primeridad es el modo del ser consistente en el ser positivamente de un objeto, tal como es independientemente de alguna cosa más. Eso sólo puede ser una posibilidad” [Traducción propia].

sensible, razón por la cual es indispensable para la comunicación. “Fantasma e imaginación son lo que permite la *separación* y también la *composición*, es decir, la síntesis” (Castoriadis, p. 162). En este nivel, “todo puede ser imaginado al mismo tiempo” (García, 2008, p. 74), en el *ama* las cosas pueden ser y no ser.

La psicología, la lógica, las ciencias cognitivas pueden darse el lujo de poner en *epojé* al *fantasma*, no así la comunicación que lo requiere como su más profundo substrato. “La *phantasia* es pues indispensable condición del pensamiento por cuanto sólo ella puede presentar al pensamiento el objeto como sensible sin materia” (Castoriadis, p. 164); esto es indispensable si se recuerda la advertencia, aparentemente sencilla pero de gran alcance, que hace Martín Serrano: en comunicación el objeto referido no es modificado ni desplazado físicamente, sino que es indicado, (re) presentado sin materia.

La *primeridad* de lo indeterminado también sería escenario para el Otro levinasiano entendido como *tout autre*, posibilidad absoluta e irreductible que tendría cualidad en su rostro y su expresión. Lo *primero* “debe ser fresco y nuevo, porque si es viejo es segundo para su estado anterior; ser iniciador, original, espontáneo, libre; de otro modo, es segundo para una causa que lo determina” (Peirce, 1987, p. 173), es anterior a toda síntesis o diferenciación, cualidades del Otro en Levinas.

En segundo lugar, la *segundidad* se integra por las reacciones, vinculación de las cosas entre sí como existentes, marca el paso de mónadas de cualidad a díadas de reacción, es lo posible realizado, los fenómenos existentes, a un nivel de *realidad*; a nivel fenoménico es el llamado *acto* comunicativo y la apuesta de sentido en el estado de resuelto, cuando se realiza la selección de criterios para sintetizar. La *actualidad* de un evento consiste en su ocurrir “then” y “there”. La *segundidad* “actuality is something brute”¹² (Peirce, 2000, p. 76), acabado, completo, tan buscado por las ciencias positivas.

“The real is that which insists upon forming its way to recognition as something other than the mind's creation” (Peirce, 2000, p. 79)¹³, en cierta medida escapa al fantasma, pues ya no se encuentra en la indeterminación entre ser y no ser; lo que se experimenta como *real* y *actual*, ya no como posible, es de esa manera porque ha sido determinado en una relación de dos o más instancias, surge sobre un fondo de diferenciación –y para diferenciar siempre se necesitan *dos*–; así en la experiencia de realidad, “it is more particularly to changes and contrasts of perception that we apply the word 'experience'. We experience vicissitudes, especially” (Peirce, 2000, p.

¹² “De hecho es algo en bruto” [Traducción propia].

¹³ “Lo real es aquello que insiste en formar su camino hacia la percepción, como algo diferente a una creación de lamente” [Traducción propia].

88)¹⁴ –esto recuerda a Heidegger, al considerar que sólo cuando un ente a la mano falla “caemos en cuenta” de su aparecer en el mundo, construido por relaciones–, se trata de la realidad en tanto que entramado de distinciones.

Hay una lucha, un *polemos* en la *segundidad*, descrito por Peirce con la palabra *struggle*, en tanto que “mutual action between two things regardless of any sort of third or medium and in particular regardless on any law of action” (Peirce, 2000, p. 89)¹⁵. Aquí podrían situarse las percepciones en tanto que intuición casi inmediata –la pura facultad de la sensibilidad en Kant. Tradicionalmente se ha concebido la comunicación como *segundidad*, juego de *dos* elementos, *dia-léctica*, pero es un “tercero” que no está ni en Ego ni en Alter, si bien genera representaciones y pensamientos.

La *terceridad* se conforma por “leyes que rigen el funcionamiento de un fenómeno [...] la interconexión de dos fenómenos en dirección a una síntesis, a alguna ley que la rige” (Zecchetto, p. 51). En comunicación esto tendría que ver con estructuras, reglas que se establecen en cada caso en el juego indicativo y subjuntivo, sintetizan los criterios elegidos y fenómenos particulares, son las reglas del juego equivalentes a los criterios de la síntesis. Peirce pone el ejemplo de las “predicciones” de la vida cotidiana –como adivinar que va a llover o que algo va a suceder–, para que sean posibles es necesaria una mínima “legalidad”, reglas a las que tienden los elementos futuros. En comunicación siempre se necesita de este principio de “legalidad”, por ejemplo, para que cuando se me indique “este libro” yo pueda en efecto entender el objeto encuadrado, rectangular, etcétera, de acuerdo con las reglas de uso del lenguaje empleado –los estructuralistas se caracterizarían por poner más énfasis en esta categoría de *terceridad* en tanto que legalidad estructurante.

La *terceridad* posibilita la experiencia indicativa, la síntesis, en la medida que necesita reglas, como las del entendimiento aplicada a la sensibilidad en Kant, de manera que “in Kant's synthetic unity the idea of Thirdness is predominant” (Peirce, 2000, p. 79)¹⁶. Pero es preciso tener en cuenta que en la síntesis se juega también la actualización de la *segundidad* que se proyecta sobre posibilidades de la *primeridad* –lo posible de la imaginación que Kant tendió a minimizar a pesar de que haber reconocido su importancia. Sólo en este tercer momento se realiza la experiencia de la semiosis, producción de significado; la idea de significado es irreductible a las ideas de cualidad y reacción –*primeridad* y *segundidad*–, Peirce da dos motivos para entender esto: “the first is that every genuine triadic relation involves meaning, as meaning

¹⁴ “Es sobre todo a los cambios y contrastes de la percepción a los que aplicamos la palabra experiencia. Experimentamos vicisitudes, especialmente” [Traducción propia].

¹⁵ “Acción mutua entre dos cosas, independientemente de cualquier tercero o mediador, y en particular, independientemente de cualquier ley de acción” [Traducción propia].

¹⁶ “En la unidad sintética de Kant la idea de *terceridad* es predominante” [Traducción propia].

is obviously a triadic relation. The second is that a triadic relation is inexpressible by means of dyadic relations alone” (Peirce, 2000, p. 91)¹⁷.

Aunque los hechos físicos parezcan hablar de relaciones diádicas –como en la mera percepción sujeto-objeto–, se necesita un *tercero* para completar toda relación. Un ejemplo de Peirce: parecería que para experimentar la mano derecha y la mano izquierda como diferenciadas simplemente se necesitan esos dos datos, izquierda y derecha, pero también se requiere un marcador (un tercero) que los ponga en relación diferenciándolos, en este caso la cabeza al norte o al zenit: “three things, east, west, and up, are required to define the difference between right and left” (Peirce, 2000, p. 92)¹⁸; la *différance* también es una terceridad, para establecer la dualidad se requiere un tercero, para establecer dualidad entre identidad y diferencia se necesita de un otro –*différance*.

Ante esto, se tiene la tentación de *seguir* y proponer una cuartidad, quintidad, y así indefinidamente, pero, en palabras de Peirce, “analysis will show that every relation which is tetradic, pentadic, or any greater number of correlates is nothing but a compound of triadic relations” (Peirce, 2000, p. 93)¹⁹, más allá de *primeridad*, *segundidad* y *terceridad* no hay nada más a ser encontrado en el *fanerón*. En la experiencia, estas tres instancias difícilmente se muestran como instancias aisladas y sin interacción, “immediate feeling is the consciousness of the first; the polar sense is the consciousness of the second; and synthetical consciousness is the consciousness of a third or medium” (Peirce, 2000, p. 97)²⁰. En la comunicación los participantes llegan a este momento sintético o *semiosis*, aunque cada uno genera una síntesis distinta, esto es, dos *interpretantes* –el signo producido en su mente por el proceso de semiosis– distintos; por ello la comunicación no es la síntesis, es el margen en medio que une y separa, es la *prótesis* puesta ante una imposibilidad: la comunicación es el relato de un imposible, el de fusionar dos síntesis en una, de reunir dos pensamientos en uno solo.

Ahora bien, el proceso de síntesis de criterios, especialmente desde el punto de vista de la lógica, puede ser por inducción o deducción, pero también por abducción, olvidada por las ciencias y filosofía clásicas. “The faculty which I call abstractive observation is one which ordinary people perfectly recognize, but for which the theories of philosophers sometimes hardly leave

¹⁷ “El primer motivo es que toda relación triádica genuina implica un significado, el cual es claramente una relación triádica. El segundo es que toda relación triádica es inexpressable a través de relaciones diádicas por sí solas” [Traducción propia].

¹⁸ “Las tres cosas, este, oeste y arriba, se requieren para definir la diferencia entre izquierda y derecha” [Traducción propia].

¹⁹ “El análisis mostrará que cualquier relación que sea tetrádica, pentádica o de cualquier otro número mayor, no es nada más que un compuesto de relaciones triádicas. [Traducción propia].

²⁰ “La sensación inmediata es la conciencia de lo primero; el sentido polar es la conciencia de lo segundo; y al conceincai sintética es la conciencia de un mediador tercero” [Traducción propia].

room” (Peirce, 2000, p. 98)²¹. Puesto que la mayor parte de los procesos de comunicación se realizan en la vida cotidiana, e implican tomar rápidas decisiones de sentido –habría que imaginar todos los cálculos y operaciones que realiza el cerebro para percibir “algo como algo”–, la comunicación estaría fuertemente caracterizada por procesos de abducción.

Puesto que no se puede acceder a la “intención” de sentido del otro y no hay certeza, pero el contexto práctico empuja a tomar decisiones, lo más operativo es construir explicaciones probables; “la abducción es básicamente una referencia a la mejor explicación disponible y Peirce aportó importantes ideas a esta teoría de la creación de explicaciones” (Morado, 2006, p. 99); Raymundo Morado considera que la abducción es un procesos *no monotónico* ya que encontrar la mejor explicación posible en un caso es un proceso no-monotónico, es decir, la mejor explicación es contextual, nunca es la misma para todos los casos –de la misma manera que cada caso o juego construye reglas distintas.

En ese proceso de abducción “we can reach conclusions as to what *would be* true of signs in all cases” (Peirce, 2000, p. 90)²², por lo que este razonamiento se muestra de manera subjuntiva. La no-monotonidad obliga a abandonar una implicación estricta como elemento implicacional de la abducción o a cambiar los requisitos, cuando Morado analiza cuales serían estos cambios de requisitos, afirma: “decir que una hipótesis abductiva explica cierto hecho enigmático tal vez involucra un condicional subjuntivo” (Morado, 2006, p. 110) –en el juego subjuntivo de la comunicación siempre se llega a hipótesis abductivas sobre la experiencia indicativa de Alter.

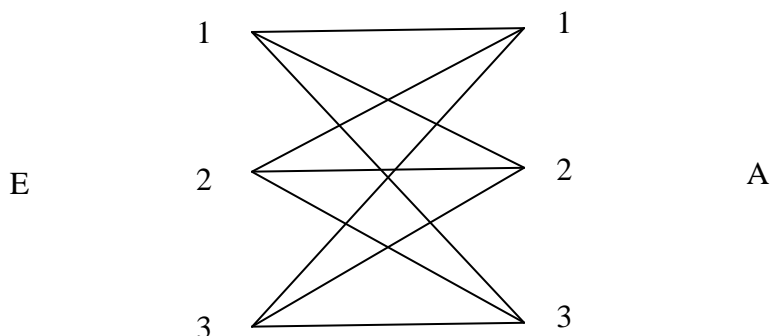
El *mismo* representamen –la marca, el sonido producido por *el Libro X* cuando Ego lo solicita a Alter– produce en cada comunicante una síntesis distinta, es decir, un *interpretante* distinto. Con respecto a la relación representamen-objeto-interpretante, Peirce afirma: “it must have a second triadic relation in which the Representamen, or rather the relation thereof to its Objects, shall be its own (the Third's) Object, and must be capable of determining a Third to this relation. All this must equally be true of the Third's Thirds and so on endlessly” (Peirce, 2000, p. 100)²³. Este proceso de *semiosis ilimitada* –que se da en una diseminación–, de segunda relación triádica, sucede en la comunicación donde la propia síntesis o experiencia indicativa de Ego será objeto de referencia, al menos de forma implícita, para Alter, al tiempo que cada uno procura

²¹ “La facultad que llamo observación abstractiva puede ser, en la vida ordinaria, reconocida por cualquier persona, pero difícilmente es considerada en las teorías de los filósofos” [Traducción propia].

²² “Podemos llegar a conclusiones con respecto a lo que sería *cierto*, de acuerdo con los mismos signos en todos los casos” [Traducción propia].

²³ “Debe haber una segunda relación triádica en la que el Representamen, o más bien, la relación entre él y sus objetos sea ella misma su propio Objeto (del Tercero) y sea capaz de determinar un Tercero para esta relación. Todo esto debe ser igualmente cierto del Tercero del Tercero y así sucesivamente” [Traducción propia].

pre-cursar la semiosis del otro; son dos relaciones triádicas puestas en juego, como se muestra en el siguiente esquema:



Más adelante se complementará y explicará de forma más detallada este esquema, mientras tanto basta decir que los criterios que son sintetizados para llegar a una semiosis, tanto por parte de Ego (E) como de Alter (A) se agrupan en tres categorías, las cuales a su vez se dividen en tres según se relacionen con cada una de las tres categorías del otro comunicante. Por ejemplo, la línea que va de 1 a 1 es la *primeridad* que va a la *primeridad* del otro, es decir, los posibles para un Alter que Ego considera como posibles; la línea que va de 2 a 1 alude a los posibles de Alter que Ego considera como actualizados, reales o efectivamente seleccionados y así sucesivamente –las tres líneas que salen de 1 serán designadas como α , β , γ , las que salen de 2 α' , β' , γ' , y las que salen de 3 α'' , β'' , γ'' , más adelante también se explicarán más detenidamente estas 9 notaciones. Todo este proceso se multiplica al menos por dos, por cada una de las experiencias subjuntivas que realizan Ego y Alter, es decir, la experiencia de sentido que tienen sobre lo que *pueda ser* la experiencia indicativa del otro.

La compleja serie de operaciones que se realizan en esta selección de sentido o síntesis de criterios lleva a preguntarse si las experiencias indicativas y subjuntivas se experimentan de manera *digital* o *analógica* –en el primer caso seríamos conscientes de cada uno de los datos o criterios sintetizados, como si cada uno fuera un *bit* de información, en el segundo caso experimentaríamos la selección resultante como una unidad integral, con diferencias cualitativas pero sin acceso a las diferenciaciones *cuantitativas*. El sentido común lleva a concluir que se trata de un proceso *analógico*.

En su estudio sobre Wittgenstein, Kenny estudia un ejemplo de Richard Gregory, para quien el aprendizaje perceptual no requiere del aprendizaje de las matemáticas, como constata la experiencia común: un niño puede construir una casa de ladrillos de juguete, inclusive sin saber matemáticas –aunque sin duda los ladrillos obedecerán a leyes matemáticas–; pero Kenny

recuerda que no podemos saber, no tenemos acceso directo al funcionamiento del cerebro, “no es plausible que un niño que construye con ladrillos de juguete deba saber matemáticas avanzadas; pero, de esto, no se sigue nada en absoluto acerca de qué información está contenida en el cerebro del niño” (Kenny, 1990, p. 199), se cae en la *falacia del homúnculo* cuando se el atribuyen al cerebro predicados que se atribuyen a la persona: es *probable* que el cerebro funcione de manera *digital*, que procese cada *quantum de información*, pero la experiencia que tenemos de ese proceso es *analógica* –una de las razones que da Luhmann para decir que el hombre no es un sistema es que no tiene acceso autorreferencial directo a sí mismo, para saber que tiene una herida en la rodilla se lo debe indicar una señal de dolor o verla (señal visual), de esa manera, tampoco tenemos acceso directo al funcionamiento de nuestro cerebro.

Mauricio Beuchot recuerda que Peirce se interesó por el concepto de *analogía*, como una alternativa entre lo equivocidad y la univocidad, “el término análogo está en medio de ambos, pues significa a sus significados de manera en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia, como el término 'ente' o 'ser', que significa de una manera a la substancia y de otra a los accidentes, a los hombres, los animales, las plantas” (Beuchot, 2006, pp. 59-60). En los juegos de comunicación, donde los sentidos atribuidos por Ego y Alter a un mismo signo o marca nunca son ni enteramente iguales ni enteramente diferentes, opera predominantemente la analogía.

De la clasificación de signos que ofrece Peirce, la analogía recae en el *icono*, “la analogía o iconicidad es, por fuerza de la abducción y de la imaginación, poder captar, así sea sólo de alguna manera, el todo en el fragmento” (Beuchot, 2006, p. 68). La comunicación se movería en esta abducción y analogía, pues al no tiene todos los datos (criterios) para proceder de manera inequívoca o “digital” con respecto a la experiencia indicativa del otro, siempre echa mano de un *recurso a la elipsis*. Para Carlos Garzón la abducción se puede entender como un complejo de inducciones; independientemente de ello, lo cierto es que “si se pretende dar razón del surgimiento de hipótesis como un proceso se deben examinar las cogniciones previas” (Garzón, 2006, p. 195), lo cual está relacionado con el “conocimiento previo” en Schütz, y tiene como horizonte de posibilidades el *Lebenswelt* en que se encuentra el repertorio de todas las vivencias anteriores, es como la placenta que alimenta la semiosis.

El “ver en torno” del *Lebenswelt* se mueve en una totalidad de referencias. En la síntesis de criterios en comunicación hay una variedad de referencias posibles (*primeridad*) de los “entes a la mano”, entre los que se encuentran los instrumentos de comunicación (*segundidad*) y la elección de referentes se da según condicionamientos previos (*terceridad*). Para Peirce el inicio es primero, el final segundo y el medio tercero; en este sentido la comunicación es una

terceridad, es el “en medio”, un “entre” que junta y separa, síntesis-diéresis. Ahora bien, “las relaciones triádicas son divisibles por tricotomías en tres maneras, según que el Primero, el Segundo o el Tercer correlatos, respectivamente, sean una mera posibilidad, un existente real o una ley” (Peirce en Zecchetto, p. 52). Así se pueden entender los referentes en comunicación: algo posible (ideas valores), existente real (objetos materiales, físicos) o leyes (autorreferencia a las *reglas* del juego subjuntivo mismo); así también las tres categorías interactúan entre sí.

No sólo el objeto de referencia, también Ego y Alter participan de una *primeridad*, una *segundidad* y una *terceridad*. Cuando se estudió el *estado de resuelto* con Heidegger se mostró que tiene una indeterminación existencial que sólo se determina en la resolución –de Ego y Alter, cada uno por su cuenta, una apuesta de sentido que realizan en su experiencia indicativa–; el *estado de resuelto* estaría en el plano de la *terceridad*, el *poder ser* en la *primeridad* y el *estado de yecto* en la *segundidad*.

La parte de diéresis que hay en la síntesis de las tres categorías a partir de las cuales se realiza la síntesis de criterios o *semiosis* sería de tres modos que señala Peirce: primero, podemos imaginar cualidades de manera independiente, como pensar el rojo sin imaginar el azul, esta separación se llama *disociación*; segundo, concepciones que no se pueden separar en la imaginación, aunque sí se puede suponer una sin la otra, como podemos suponer incoloro el espacio, aunque no podamos disociar espacio y color, esta separación es *precisión*; tercero, aunque no se puede suponer uno sin el otro, a menudo se puede distinguir: no podemos suponer un “más alto” sin uno “más bajo”, esta separación se llama *distinción*. En la síntesis-diéresis o selección de criterios se construye sentido, la *semiosis* en Peirce, nada tiene sentido por sí mismo, sino que éste surge “de la estructura relacional heterogénea que involucra tanto a la relación de las entidades entre sí como a su relación con el referente en una síntesis: una integración ontológica simultánea y diferencial” (Mier, 2006, p. 84); los modos ontológicos de la *semiosis* –*primeridad*, *segundidad* y *terceridad*– tienen un carácter relacional y diferencial.

De esta manera, inclusive la percepción es más una actividad derivativa que una pasividad, en la que ciertos “juicios perceptivos” se recomponen. El proceso de *semiosis* surge en la conjugación de “la relación dinámica entre el efecto desencadenante de las afecciones, la disrupción implacable, exigente de la experiencia como momento de la *segundidad* de la *semiosis*; la fuerza relacional del signo interpretante como *terceridad* y las determinaciones y modelaciones de los hábitos y los procesos de inferencia que hacen posible plenamente la condición compleja del conocimiento” (Mier, 2006, p. 95); la *semiosis* se muestra como expresión de una “invención conjetural”; para Raymundo Mier, la incorporación de lo potencial y probable en la *semiosis* es una renovación absoluta de Peirce.

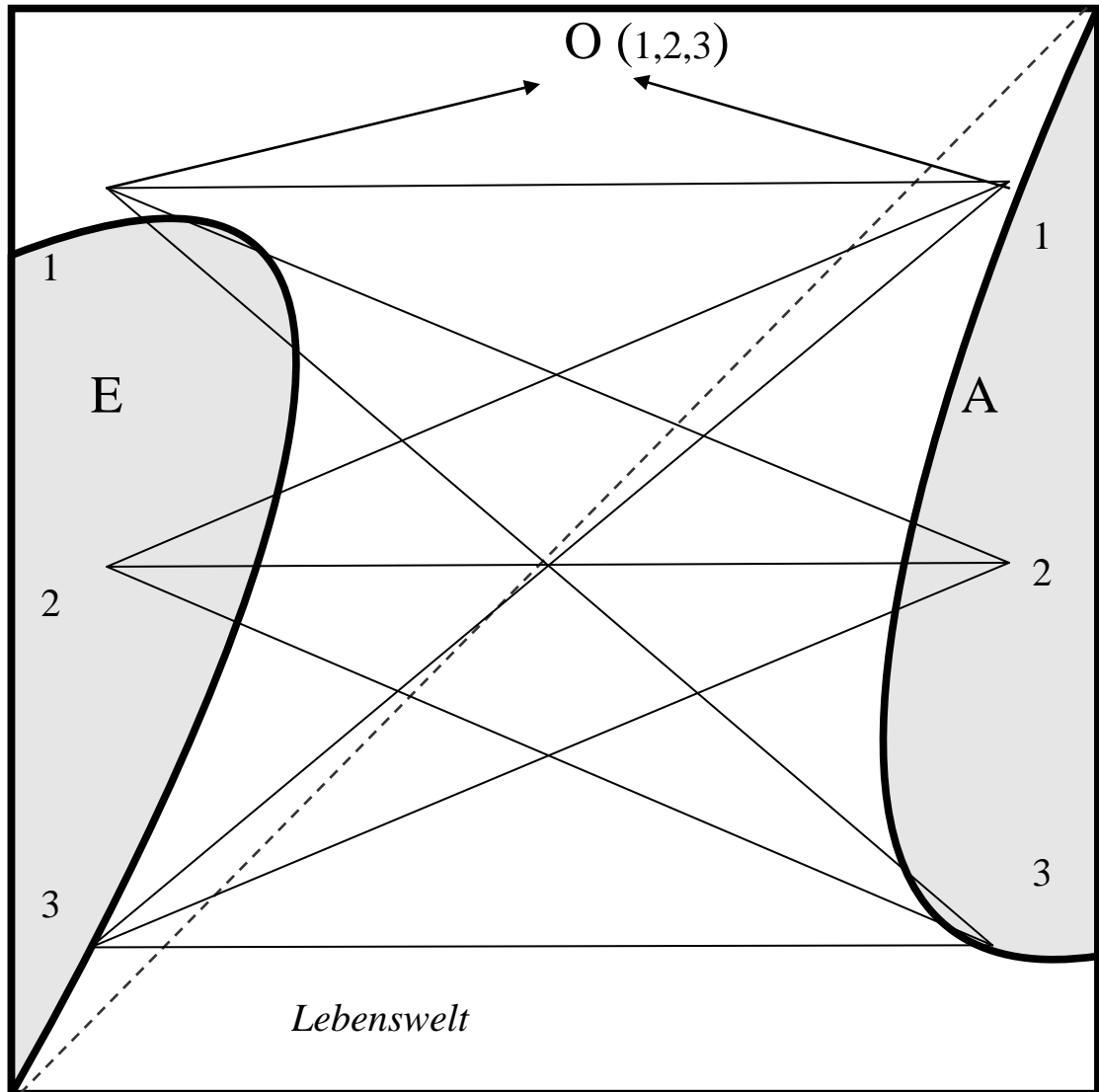
En el proceso de *semiosis* –estado de resuelto, experiencia indicativa, síntesis individual– se asigna sentido a través de tres operaciones: deducción, inducción y abducción, siendo la abducción más frecuente en la comunicación humana cotidiana, debido a la cantidad de variables en juego y el poco tiempo disponible para elegir –condiciones de complejidad de acuerdo con Luhmann–, para asignar sentido a una propuesta de sentido hecha por otro. La deducción tendría que ver con las reglas más estrictas del juego –como puede ser la lógica, una de varias posibles formas de jugar–, por ejemplo, Alter asume que cuando Ego le pide el Libro X, se refiere a *un* libro, no a dos *al mismo tiempo*; se basa en premisas generales, previamente estructuradas, tendientes a lo necesario y lo probable. Las estructuras de comunicación, las reglas del juego más constantes, se sustentan en lo probable reglamentado, casi necesario, que es *terceridad* –aunque lo *necesario* se puede cuestionar, se trataría más bien de “tasas de frecuencia”.

La inducción “saca conclusiones aunque no se hayan verificado todos los casos” (Zecchetto, p. 74). Este proceso aporta a la comunicación su carácter de “en cada caso”, remite a las particularidades del caso, que en gran medida está mediado por lo fenoménico de la situación, se trata de una *segundidad*. Cuando Ego pide “pásame una pelota roja” no se requiere haber visto todas las pelotas rojas que existen para saber a qué se refiere Ego en ese caso, “se acepta como suficiente haber observado una cantidad razonable de fenómenos para extraer una ley” (Zecchetto, p. 74). En este caso Alter ha observado fenómenos-pelota y fenómenos-rojo, observa la situación de Ego (en tanto que fenómeno perceptible para Alter, tal vez jugando un juego de pelota, Alter sintetiza todos esos criterios, y otros según su *Lebenswelt*) y construye la (*ilusión de*) *indicación compartida*, es decir, un *juego subjuntivo* –y en lo subjuntivo se proyecta ya, de nuevo, la *primeridad*.

Por su parte, en la abducción es hipotético el enlace entre premisas y conclusiones –criterios de síntesis y la apuesta de sentido–, estaría guiada por la posibilidad, *primeridad*, “se basa en la regla de conjeturas dentro de una gama de posibilidades adivinatorias, pero no totalmente arbitrarias, sino en referencia a intuiciones razonables” (Zecchetto, p. 75). Zecchetto recuerda que todos los actos abductivos son creativos, y es la forma más común entre el hombre para indagar su entorno.

Así, la comunicación estudiaría tanto la producción de dos *auto-síntesis* (una de Ego y una de Alter) como la producción de una *prótesis*, que no es una nueva síntesis (dialéctica) sino un *tout autre* inaprehensible. Puesto que, como ya se mencionó, el proceso de *semiosis* está descrito por Peirce en términos individuales (experiencia indicativa, percepción), y dado que en la comunicación la *semiosis* se bifurca por los actores que participan, será necesaria una ampliación conceptual del proceso de *semiosis* para que dé cuenta de la *prótesis* y no sólo de la *síntesis*; de

manera que un esquema de la comunicación –aunque podría ser más adecuada la palabra *mapa*– que incorpore la experiencia subjetiva, sería de la siguiente manera, lo cual constituye el bosquejo de un modelo/mapa diferencial de comunicación :



Al seguir el mapa se observa que el proceso de síntesis de criterios en cada actor se divide en tres, los cuales a su vez se dividen en otros tres procesos, con lo que se observa lo siguiente:

1. Abducción/creatividad (líneas que van y vienen de 1):

- α Posibilidad de lo posible para el otro
- β Posibilidad de lo real para otro
- γ Posibilidad de lo probable para el otro

2. Inducción/inteligencia (líneas que van y vienen de 2):

- α' Real de lo posible para el otro
- β' Real de lo real para el otro
- γ' Real de lo probable para el otro

3. Deducción/esquematismo (líneas que van y vienen de 3):
 α " Probabilidad de lo posible para el otro
 β " Probabilidad de lo real para el otro
 γ " Probabilidad de lo probable para el otro

(Por cierto, en los organismos menos complejos parecería predominar la *segundidad* e inducción, y conforme los entes vivos son más complejos aumentan las reglamentaciones y los posibles, quizás en ese orden, es decir, *terceridad* y *primeridad*; la apertura de la –conciencia de– *primeridad* parece ser un logro de los organismos más complejos).

Todo lo anterior en cada actor y con relación a un objeto de referencia dado, el cual puede pertenecer, a su vez, a la *primeridad*, *segundidad* o *terceridad* –es decir, puede ser un objeto posible-imaginario, real-tangible o normativo-intelectual– y es puesto en juego por un signo o conjunto de signos. La recta asíntota –la línea punteada que cruza como diagonal el mapa– alude a la (*ilusión de*) *indicación compartida* donde se realiza el *juego subjuntivo*, la cual tiende a coincidir con las síntesis propias –las curvas que delimitan la *experiencia indicativa*– de Ego o Alter, es decir, aunque sin duda guardan una relación, la coincidencia entre la prótesis y las síntesis particulares tiende a cero o infinito, pero nunca entran en contacto, la prótesis no llega a ser secante o tangente de las síntesis. Siguiendo esta *metáfora matemática*, si todos y cada uno de los posibles criterios de sentís se pudieran cuantificar y codificar en *bits* de información – simples indicaciones de sí y no, cero y uno–, las síntesis de cada comunicante tendería en *casos óptimos* a considerar los mismos criterios, pero siempre habría un margen de diferencia, un *residuo*. La teoría tradicional creía que ambas curvas se interceptaban, generando un área común o bien, que la asíntota se convertía en secante o tangente para ambas curvas.

La asíntota pone de relieve que no llegan a coincidir las semiosis de cada participante, “el espectro de variación de la semiosis se revela en los destinos referenciales de sus procesos, modos múltiples de la significación que están referidos a la particular participación de las modalidades ontológicas –*primeridad*, *segundidad*, y *terceridad*– y sus determinaciones” (Mier, 2006, p. 96). Sin el *juego subjuntivo* –expresado en el modelo diferencial por la asíntota– todo quedaría en una *experiencia indicativa*, subjetiva, como observar a otro y sintetizar los mismos criterios sin atestación, caso en el que sería absurdo hablar de comunicación y se trataría de un caso más de cognición o percepción; pero el que ambas síntesis no puedan ser reunidas en una *meta-síntesis* no implica que no exista una relación entre ellas –de nuevo, ni el ingenuo paradigma de la transferencia o comunión perfecta, ni una recaída nihilista en la incomunicación solipsista. Dicha relación –*incognoscible*, pero *pensable* y *practicable* debido a las huellas fenoménicas que deja– está expresada por la prótesis; sin (*ilusión de*) *indicación compartida* no

hay comunicación, sólo significación en tanto que proceso individual –error de Palo Alto).

Es posible observar que las tríadas analizadas se vinculan con los *éxtasis temporales* estudiados por Heidegger: La *primeridad* estaría en el plano del posible-proyecto-advenir a sí; la *segundidad* estaría en el plano del existente o real-yecto-ser cabe; y la *terceridad* estaría en la necesidad/probabilidad-sido-retro de la historicidad. *Ser relativamente a la muerte* abre el *poder ser* de la *primeridad*; *ser relativamente al inicio* abre el *sido* de la *terceridad*, nadie es testigo de su muerte o nacimiento, nadie recuerda el nacimiento ni vivirá su muerte, sólo son atestiguados por los otros en la experiencia que se tiene como *segundidad*, abierta por el cotidiano *estado de yecto*. En la comunicación, es en la historicidad donde se da la posibilidad de que haya estructuras, no hay estructura sin historicidad, *terceridad* –los entes vivos menos complejos también tienen *terceridad*, en la medida que un *sido*, como los instintos y la genética, que prefigura su proceder actual, en este sentido se entienden los instintos como una deriva histórico-evolutiva. Además de la apertura temporal, la comunicación es una triple relación *ek-stática*: Ego consigo mismo como para-sí; Ego y Alter con el objeto, el *esto* como presentación ausente; y Ego con Alter, como otro para-sí y un para-otro.

Peirce señala que “la mayor parte de lo que se hace realmente consiste en la Segundidad, o mejor, que la segundidad es el carácter predominante de lo que *ha sido* hecho. El presente inmediato, si pudiéramos captarlo, no tendría otro carácter que su primeridad” (Peirce, 1987, p. 169). Esta cita parecería contradecir lo anterior y haría parecer forzada la vinculación con los *ék-stasis temporales*, porque aquí se menciona que el mero presente sería *primeridad* –cuando en Heidegger el “poder ser” se refiere a una pro-yección “futura”–; pero no hay que confundir los *éxtasis* con el simple presente, pasado y futuro –la *concepción vulgar del tiempo*–, como insistía Heidegger, además hay que entender que se trata no de categorías puras y sin contacto entre sí, sino de *modos* que llegan a ser difusos en su mutua interacción, o para usar una expresión que empleó el mismo Peirce, *tonalidades*.

La tradición metafísica en comunicación ha concebido el fenómeno comunicativo como dualidad o dia-léctica, en un primado de la *segundidad*; nociones como las de transferencia o representación no pueden ser *terceridades* porque se han concebido como una relación diádica en la que “A da B a C. Esto no consiste en que A arroje a B y éste golpee accidentalmente a C [...] Si eso fuera todo, no sería una genuina relación triádica, sino tan sólo una relación diádica seguida por otra” (Peirce, 1987, p. 170); de esta manera se había comprendido siempre el fenómeno de la comunicación: como una relación diádica seguida por otra –la síntesis de Ego, y luego la de Alter.

En la ausencia de comunión pura, de meta-síntesis, la comunicación “nos coloca no del

lado del receptor (o del 'emisor'), sino en la frontera, en el pasaje de la frontera entre dos [...] En ese 'tercer' elemento (que puede ser un cuarto, un quinto, etc. [aquí la posibilidad de la semiosis ilimitada]) es donde puede suceder la experiencia *inédita* del otro como *tout autre*” (García, p. 123). La asíntota tendiente a infinito estaría en la *infinición* que separa a Ego y Alter; para Levinas, el infinito no es tema sino tematizante –la asíntota o *prótesis comunicativa* no es cognoscible, pero presuponerla, construir la (*ilusión de*) *indicación compartida* posibilita los intercambios, el diálogo, la construcción de conocimiento, el cual es, en perspectivas como las de Peirce o Foucault, una construcción histórica y colectiva–, para que el objeto devenga objeto de referencia es necesario tematizarlo y la tematización sólo es posible a partir de la idea de infinito, es decir, del otro en tanto que *tout autre*. La comunicación es ese margen asíntótico que está al borde de no ser nada.

CONCLUSIONES

Dos musas condujeron esta investigación: el asombro y la duda, *thaumata* y *dubitatio*. Asombro ante el acontecimiento mismo de algo tan improbable, endeble y frágil como la comunicación; duda frente a las convenciones y prejuicios más arraigados que se tienen sobre la misma. Las conclusiones obtenidas a lo largo del texto son precisamente algunos de los caminos abiertos por tal asombro y duda, sin embargo, no son conclusiones en el sentido clásico del axioma, el dogma o el golpe de autoridad; en lugar de llegar a nuevas certezas, nuevos preceptos tentativamente incuestionables, esta investigación constantemente se topó de frente con la condición evanescente de la comunicación; en lugar de hallar y describir algo así como su *esencia*, se encontró con que la comunicación es un fenómeno marginal surgido en un vacío, una falta, un grieta. *Au-sencia* más que una *e-sencia*. Pero, como se señaló en el texto, no basta la simple *inversión*, no basta afirmar el vacío o la falta ahí donde imperaba la sustancia, lo lleno, la presencia.

El asombro que inaugura el primer capítulo fue: ¿por qué es la comunicación y no más bien el mutismo, el silencio, el pleno aislamiento?, ¿cómo es posible la comunicación? Se puso de relieve que tales interrogantes están relacionadas, en sus profundidades, con cuestiones ónticas y ontológicas; preguntar por la posibilidad de la comunicación es preguntar cómo es la estructura de los entes que comunican, cómo tienen que ser para comunicar, y además, cómo tiene que ser el ser en general para que sea posible la existencia de la comunicación. Se podría pensar que tales cuestiones sólo corresponden a filósofos ociosos, que nada tiene que ver con la ocupación de un comunicólogo, sin embargo, en el primer capítulo se mostró que a toda comprensión teórica –de cualquier campo de conocimiento, incluida desde luego la comunicación– subyace una interpretación previa del ser y lo ente, por más que dicha interpretación sea velada, tácita o inconsciente. La última parte del primer capítulo rastreó esas interpretaciones previas sobre el ser y lo ente, las cuales sirven como cimientos a los diversos edificios teóricos que se han construido sobre la comunicación. Una de las principales conclusiones es que las diversas teorías que han existido sobre la comunicación se han basado, en mayor o menor medida, en la metafísica de la presencia.

El segundo capítulo también surgió de un asombro: el hombre es un ente que comunica, y ello es así porque sus estructuras ontológicas así lo posibilitan, pero observamos que otros entes vivos también tienen la posibilidad de comunicar, de manera que la comunicación es una posibilidad abierta en muchos entes caracterizados por estar vivos. Lo anterior hace surgir algunas preguntas: ¿cuál es la estructura ontológica de la vida?, si el hombre comparte con otros

seres vivos la posibilidad óptica de comunicar, ¿no será que también comparte al menos algunas estructuras ontológicas con otros seres vivos? Esto lleva a poner en suspenso algunas viejas consideraciones según las cuales hay un abismo infranqueable entre el hombre y otros seres vivos; el mismo Heidegger se resiste en más de una ocasión a analizar ontológicamente el fenómeno de la vida, pues parece partir de la premisa (cuestionada en este texto) de que el hombre ocupa un puesto más alto, con respecto a los otros seres vivos, en la jerarquía de lo ente. Siguiendo las pistas de Derrida, esta investigación buscó desmontar las jerarquías. El segundo capítulo concluye como una invitación a pensar la comunicación a partir de la vida, la vida a partir del ser, pero también el ser a partir de la vida y la comunicación.

A lo largo del texto se puso de relieve la improbabilidad de la comunicación, su precaria existencia. El tercer y último capítulo constituyó el relato de otra improbabilidad que raya en lo imposible: un conocimiento de la comunicación. Con un gesto que pretende ser heredero de la crítica kantiana, se mostró que buena parte de lo que hasta ahora se ha tenido por conocimiento sobre la comunicación es en realidad una construcción metafísica, ello por el motivo de que versa sobre algo de lo cual no es posible tener conocimiento alguno: las representaciones de otro sujeto, y más aún, la coincidencia o divergencia entre las representaciones de dos sujetos distintos. Con Levinas y Derrida se mostró que el otro, en tanto que otro, me es inaprensible, no es objeto de un conocimiento posible; con Wittgenstein se subrayó la imposibilidad de acceder a los pensamientos de otra persona.

Semejante labor de cuestionamiento y demolición lleva a cierto estado de estupefacción: ¿entonces qué es la comunicación?, ¿es imposible entonces un conocimiento sobre la comunicación? El tercer capítulo concluye con la propuesta de un *modelo asintótico de la comunicación*, el cual consiste en otro esquema de lectura para la comunicación: si ésta no es el encuentro de dos esencias o dos representaciones, si no es la síntesis de dos elementos heterogéneos, tal vez se puede entender como la *tendencia* a dicho encuentro, el cual nunca termina por completarse, de manera semejante a la asíntota que tiende *infinitesimalmente* a cortar a otra línea, pero nunca acaba de hacerlo. Si aún se pretende generar un posible conocimiento sobre la comunicación, éste no puede consistir en aprehender algo incognoscible –la supuesta coincidencia o divergencia entre dos representaciones, la síntesis de dos esencias–, sino en rastrear las marcas que deja el movimiento asintótico de la comunicación, un conocimiento que también se acerca asintóticamente al fenómeno de la comunicación.

Finalmente cabe reflexionar: ¿Por qué Heidegger? ¿Por qué Derrida? ¿Por qué la ontología? ¿Acaso toda esta labor de desconstrucción y demolición no es más que un mero gusto por destruir lo que con tanto esfuerzo se pudo levantar? Para intentar hacer frente a estas

preguntas, tal vez sea conveniente cambiar la redacción a primera persona, pues hay una experiencia y una intuición personal de por medio: comencé a intentar leer a Heidegger y Derrida en los primeros semestres de la carrera de comunicación, si son autores que nunca terminan por ser comprendidos del todo, al leerlos por primera vez sus textos resultan un laberinto, un enigma, sus conceptos y gramática parecen ser acertijos planteados por la esfinge; sin embargo, en esas primeras lecturas, a pesar de la escasa comprensión, experimenté una especie de intuición: cuando se lee a pensadores como Heidegger y Derrida se tiene la impresión de que comienza a moverse el suelo de certezas sobre el que uno tiene plantados los pies, como si algo comenzara a agitarse desde el subsuelo y abriera grietas en la superficie; aunque en ese primer momento no se comprendan cabalmente sus conceptos, se tiene la impresión de que *algo grande está sucediendo*, y sobre todo, que puede tener importantes implicaciones prácticas. Heidegger siempre evitó adentrarse en reflexiones éticas y políticas, por considerarlas secundarias con respecto al problema del ser; pero fue mérito de Derrida –discípulo de Levinas, uno de los más feroces críticos de Heidegger– el vincular la reflexión ontológica hecha por Heidegger con sus efectos prácticos, es decir, rastrear las consecuencias ético-políticas de la metafísica de la presencia y de su cuestionamiento emprendido por Heidegger. Tal vez la principal pretensión de este trabajo fue inscribirse en tal camino: pensar la comunicación desde la ontología no consiste simplemente en una especulación metafísica ociosa, sino que tiene la mira puesta en los efectos prácticos y políticos derivados de la comprensión que se tenga sobre el ser y lo ente.

REFERENCIAS

- Beuchot, M. (2006). *Peirce y el concepto de analogía*. En Sandoval, E. (Coord), *Semiótica, lógica y conocimiento: Homenaje a Charles Sanders Peirce*. México: UACM.
- Castoriadis, C. (1988). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Elizondo, J. (2006). *La semiótica y el pragmatismo en el pensamiento peirciano*. En Sandoval, E. (Coord), *Semiótica, lógica y conocimiento: Homenaje a Charles Sanders Peirce*. México: UACM.
- (2008). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- (2003). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Gadamer, H. (2001). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- Galindo, J. (Coord.). (2008). *Comunicación, ciencia e historia. Fuentes científicas históricas hacia una Comunicología Posible*. Madrid: McGraw Hill.
- García, F. (2008). *Comunicación y desconstrucción. El concepto de comunicación a partir de la obra de Jacques Derrida*. México: UIA.
- Garzón, C. (2006). *Evolución e inducción. Una justificación de la abducción en el método científico*. En Sandoval, E. (Coord), *Semiótica, lógica y conocimiento: Homenaje a Charles Sanders Peirce*. México: UACM.
- González, J. Amozurrutia, A. y Mass, M. (2007). *Cibercultur@ e iniciación en la investigación*. México: UNAM.
- Gurméndez, C. (1989). *El secreto de la alienación y la desalienación humana*. Barcelona: Anthropos.
- Habermas, J. (2002). *Teoría de la acción comunicativa, I*. México: Taurus.
- Heidegger, M. (1970). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus.
- (1971). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- (2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- (2004). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder.
- (2008). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Istmo.
- (2009). *Crítica de la razón pura*. México: FCE.
- Karam, T. (2006). *La semiótica de Ch. S. Peirce en las teorías de comunicación social*. En Sandoval, E. (Coord), *Semiótica, lógica y conocimiento: Homenaje a Charles Sanders Peirce*. México: UACM.
- (2008). *Un cuarto modelo de enseñanza en las ciencias de la comunicación*. Revista Mexicana de Comunicación en línea, Número 110, mayo. Disponible en: <http://www.mexicanadecomunicacion.com.mx/ensenanza.htm>
- Kenny, A. (1990). *El legado de Wittgenstein*. México: Siglo XXI.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Cátedra.
- Luhmann, N. (1996). *Introducción a la Teoría de Sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrete*. México: UIA.
- (1997). *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*. México: UIA.
- (1998). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. México: UIA.
- Liotard, J. (1988). *La diferencia*. Barcelona: Gedisa.
- Marafioti, R. (2004). *Charles S. Peirce: El éxtasis de los signos*. Buenos Aires: Biblos.
- Marx, K. (1968). *Manuscritos económico-filosóficos de 1944*. México: Grijalbo.

- Martín, M. (1991). *Teoría de la comunicación I. Epistemología y análisis de la referencia*. México: UNAM-ENEP Acatlán.
- (2007). *Teoría de la comunicación. La comunicación, la vida y la sociedad*. Madrid: McGraw-Hill.
- Maturana, H. y Varela, F. (2004). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. México: Planeta.
- Mier, R. (2006). *Charles S. Peirce: la semiosis y la transfiguración dinámica de la lógica*. En Sandoval, E. (Coord), *Semiótica, lógica y conocimiento: Homenaje a Charles Sanders Peirce*. México: UACM.
- Morado, R. (2006). *Relaciones no-monotónicas en teorías sobre la abducción*. En Sandoval, E. (Coord), *Semiótica, lógica y conocimiento: Homenaje a Charles Sanders Peirce*. México: UACM.
- Morin, E. (2005). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Barcelona: Kairós.
- Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Peirce, Ch. (1987). *Obra lógico semiótica*. Madrid: Taurus.
- (2000). *The philosophy of Peirce: slected writings edited by Justus Buchler*. Londres: Routledge.
- Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- Sartre, J. (1966). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- (1984). *El ser y la nada*. México: Alianza.
- Schütz, A. (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sloterdijk, P. (2008). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Szilasi, W. (1956). *¿Qué es la ciencia?* México: FCE.
- Thompson, J. (2006). *Ideología y cultura moderna*. México: UAM.
- Vattimo, G. (1997). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Wellmer, A. (2001). *Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración*. En Bernstein, R. (Coord.), *Habermas y la modernidad*, Madrid: Cátedra.
- Wittgenstein, L. (1968). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.
- Zecchetto, V. (coord.) (2002). *Seis semiólogos en busca del lector*. Buenos Aires: La crujía.