



La comunicación viva. Reflexiones desde y para las ciencias sociales

Vivian Romeu

Direcció

José Luis Terrón, Universitat Autònoma de Barcelona

Comité académico

Carmen Echazarreta, Universitat de Girona

Mònika Jiménez, Universitat Pompeu Fabra

Jordi Farré, Universitat Rovira i Virgili

Gustavo Cardoso, OberCom

Rita Espanha, OberCom

Nelson Zagalo, Universidade do Minho

José Carlos Lozano, Texas A&M International University

Tanius Karam, Universidad Autónoma Ciudad de México

Laura Regil, Universidad Pedagógica Nacional

Angel Badillo, Universidad de Salamanca

Marta Martín, Universidad de Alicante

Vivian Romeu (2019): *La comunicación viva. Reflexiones desde y para las ciencias sociales*. InCom-UAB Publicacions, 19. Bellaterra: Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona.
ISBN: 978-84-120344-5-5

Institut de la Comunicació (InCom-UAB)

Universitat Autònoma de Barcelona
Campus UAB - Edifici N, planta 1. Despatx N-1003
E- 08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès)
Barcelona. Espanya
<http://incom.uab.cat>



ISBN: 978-84-120344-5-5

SUMARI

Introducción	4
I. Ciencia y pensamiento científico: el pensar epistémico-metodológico en las ciencias sociales	8
1.1. Contrastación científica ¿y objetividad?	10
1.2. La lógica del descubrimiento en el pensamiento científico	20
II. La epistemología crítica de Hugo Zemelman y el concepto de realidad social	30
2.1. La problemática de la realidad social	32
2.2. Comprensión en lugar de descripción-explicación	35
2.3. La comprensión de la realidad social como historia del presente	38
2.4. La realidad social como expresión y concreción de un horizonte de significación	42
2.5. El uso de la teoría en la aprehensión del dinamismo de la realidad social	46
III. La comunicación como acción social	54
3.1. Lo cultural, lo histórico y lo psicológico en la configuración de lo social	55
3.2. La construcción de la subjetividad	59
3.3. El papel de lo subjetivo en el devenir de la historia en la realidad social del presente	62
3.4. El papel de la experiencia y sus significados en la comunicación humana	67
3.5. La comunicación como instancia de lo dado-dándose en la realidad del presente	70
3.6. La comunicación como ámbito de análisis de lo social	75
Conclusiones	81
Bibliografía	93

INTRODUCCIÓN

Aunque el título de este libro puede parecer efectista, el calificativo de viva dado a la comunicación busca realizar un paralelismo con el concepto de metáfora viva de Paul Ricoeur, anunciando así una concepción vitalista y dialéctica de la comunicación que se desprende del carácter dinámico del fenómeno comunicativo en la arena social. Este carácter dinámico comprende a su vez una apuesta por entender a la comunicación como un comportamiento, concretamente como un comportamiento que tiene lugar en el orden del *decir*, entendiendo al *decir* en términos amplios, no restringido a lo lingüístico. Desde esta concepción amplia, creemos, se factura una apuesta conceptual sobre la comunicación que puede ser reconstruida desde la articulación entre biología y cultura, pertinente en este abordaje en tanto lo comunicativo se halla implicado en ella.

El punto de encuentro propuesto para entender dicha articulación se fragua desde los desarrollos de la fenomenología, la psicología cognitiva y las neurociencias básicamente, sendos lugares desde donde la comunicación ha sido poco explorada. En ese sentido, la propuesta que aquí se hace resulta novedosa y abierta al debate, en tanto coloca a la comunicación en una lógica analítica-conceptual diferente a como se ha venido tratando hasta el momento.

¿Por qué hacer un acercamiento conceptual de este tipo? ¿Qué falla en los acercamientos tradicionales o por qué resultan cuestionables?

En primer lugar, es bastante conocida la dificultad que existe al interior del campo de estudios de la comunicación para definir lo comunicativo: diálogo, intercambio de información, mecanismo de socialización, interacción, transmisión, interpretación, recepción, etc., son algunas de las definiciones que más se reproducen, pero todas ellas resultan insuficientes para definir al fenómeno comunicativo en su amplitud y complejidad. Esta insuficiencia obedece, entre otras cosas, a la poca sinonimia que existe entre dichas definiciones, dando a la luz conceptos fragmentados e incluso contradictorios.

En segunda instancia, y derivado de lo anterior, la poca claridad conceptual en torno a lo comunicativo redundante a su vez en la ausencia de una perspectiva de análisis propia de la comunicación como campo de estudios, indefiniendo la construcción misma de su objeto, así como su abordaje empírico. De ello resulta ilustrativo la multiplicidad de temas y problemas de investigación que pueblan hoy en día el escenario de estudio, reflexión e investigación sobre la comunicación; aunque aún queda claro que los medios de comunicación –los viejos y los nuevos– siguen configurando el núcleo duro de estos esfuerzos. Con ello se refuerza la incorrecta idea de que los medios de comunicación son el objeto de estudio por excelencia de la comunicación, cuando en realidad –a nuestro juicio– se trata más bien de un tópico de análisis entre otros. Reducir el estudio de la comunicación al estudio de los medios reproduce así la indefinición conceptual antes señalada.

Como tercer factor podemos señalar que la falta de rigor conceptual y analítico sobre el fenómeno comunicativo cancela el abordaje de problemáticas disímiles que tienen en la comunicación una arista explicativa, impidiendo así –u obstaculizando– la posibilidad de diseñar y llevar a cabo, al menos, investigaciones multidisciplinares. Ya no es posible seguir

pensando que la complejidad de la vida puede ser explicada desde la acotada mirada de una disciplina; y la investigación sobre la comunicación, al interior del campo de estudios sobre la comunicación, es bastante endógena. Baste repasar las revistas especializadas sobre comunicación para dar cuenta de la homogeneidad temática, teórica y conceptual y muchas sobre todo metodológica que termina por abonar a la idea de que los fenómenos comunicativos sólo se explican comunicativamente. Es como si quisiéramos explicar lo social sólo sociológicamente, evadiendo –por sólo poner un ejemplo bastante extendido- lo histórico; o bien si se pretende estudiar lo físico, sólo desde el punto de vista de la física, sin tener en cuenta lo químico o lo matemático.

Tautologías como las descritas son impensables hoy en términos científicos; o al menos desde la concepción de ciencia, y concretamente de ciencia social, que sostenemos en este libro. Para nosotros, la ciencia es un mecanismo para el ensanchamiento sistemático y verificable de la información construida sobre la realidad; es un mecanismo que alinea la probabilidad con la verosimilitud; es decir: la probabilidad de ocurrencia de un evento con la verosimilitud de su explicación. Pero ¿cómo abonar a dicha explicación? Esa es la pregunta de fondo.

En la lógica disciplinar, si la comunicación se explica desde la comunicación, así como lo social y lo físico se explican desde la sociología y la física respectivamente, el conocimiento producido, aun siendo pertinente, alimenta el saber endógeno, limitando las posibilidades de expansión de la ciencia y el pensamiento científico. Es necesario cruzar el Rubicón.

Hasta ahora, el campo de estudios sobre la comunicación se encuentra mayormente imposibilitado de hacerlo, siendo –paradójicamente- un campo multidisciplinar por su propia naturaleza. Comprender lo anterior invita a repensar sobre esta imposibilidad que –a nuestro modo de ver- ancla su razón de ser en dos factores claramente definidos: 1) la indefinición conceptual de los fenómenos comunicativos, aspecto que ha sido ampliamente abordado en sus múltiples y negativas consecuencias¹, y 2) la herencia con la que carga el campo en términos de investigación científica, a nivel epistemológico y metodológico.

En el primer caso, la indefinición conceptual ha impedido la construcción de un aparato categorial propio de nuestro campo de estudios, de manera que ello hace más difícil participar

¹ Ejemplo de ello son los trabajos de Peters (1986), Institutional Sources of Intellectual Poverty in Communication Research. *Communication Research*, 13 (4), 527-559; el de Shepherd, John y Striphas (2006), Introduction: taking a stand on theory, en *Communication as... Perspectives on theory*, Ousand Oaks: Sage; o el de Swanson (1993), Fragmentation, the Field, and the Future, en *Journal of Communication*, 43(4). Tenemos también el trabajo de Sanders (1989), The Breadth of Communication Research and the Parameters of Communication Theory, en King, S. (Ed.), *Human Communication as a Field of Study*: (pp. 221-231). New York: State University of New York Press, y el de Donsbach (2006), The Identity of Communication Research, en *Journal of Communication*, 56(3), 437-448, e incluso el de Craig, R. (1999), Communication Theory as a Field, en *Communication Theory*, 9(2), 116-161. También se encuentran en esta tesitura los trabajos de Anderson, (1996), *Communication theory. Epistemological foundations*, New York: Guilford Press; el de Berelson (1959), The state of Communication Research, en *Public Opinion Quarterly*, (23), 1-6; el de Berger, Rolof y Roskos-Ewoldsen (2010), What is communication science?, en *Handbook of Communication Science*: (pp. 3-20), Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington: Sage Publications, así como el de Bryant y Miron (2004), Theory and Research in Mass Communication. *Journal of Communication*, 54(4), 662-704; y los de Chaffee (1991), *Communication Concepts 1: Explication*. Newbury Park, CA: Sage, y Chaffee (2009), Thinking about theory, en Stacks, D. W. & Salwen, M. B. (Eds.), *An integrated approach to communication theory and research*: (pp. 13-29). New York: Routledge.

en investigaciones inter y/o multidisciplinares pues no se cuenta con una perspectiva analítica clara, propiamente comunicativa, que permita ofrecer una arista de comprensión desde la comunicación en torno a lo estudiado. Esto limita las posibilidades mismas del estudio de la comunicación, así como la capacidad del campo para proveer explicaciones vinculantes a las problemáticas sociales y culturales que configuran, a nuestro entender, el ámbito natural de reflexión e indagación de los científicos sociales, incluidos los comunicólogos.

Referente a la herencia en torno a las maneras de hacer investigación, deudora de la ciencia social, el problema se configura alrededor de la noción de realidad social. Este es un problema bastante generalizado que se debe principalmente en una primera instancia a la ausencia de perspectiva histórica, circunscribiendo la indagación científica a la indagación-explicación del presente, en tanto la realidad social del presente se concibe como un hecho consumado. Como se puede colegir, ello focaliza la atención en la rama sin tener en cuenta el bosque, y más grave aún: focaliza la atención en la rama sin tener en cuenta las posibilidades y condiciones de su propia emergencia.

De ambas problemáticas hablaremos en este libro, intentando ofrecer desde su reunión una alternativa para salir del hoyo en que estamos metidos. Así, en términos amplios, el propósito de este texto es contribuir al debate epistémico-metodológico sobre la manera en que el estudio de lo comunicativo puede aportar luz a la comprensión de la realidad social, en el entendido de que lo comunicativo constituye la acción social.

La tesis, ciertamente, no es nueva. El llamado Colegio Invisible o Escuela de Palo Alto, y desde antes el trabajo que desde inicios del siglo XX sostuvieron sociólogos como Charles Horton Cooley al respecto, constituyen buenos ejemplos de que esta idea tiene tradición. Sin embargo, aunque se coincide con la conclusión, a la luz de las fuentes teóricas de las que partimos, nosotros discrepamos de los argumentos de Cooley y aquellos ofrecidos por los representantes de Palo Alto, e incluso por la sociología sistémica de Luhmann, quien ha tratado el tema de manera más precisa; por lo que la tesis en cuestión deberá ser reformulada.

Pero a nuestro modo de ver, esto se engarza en una reflexión más amplia sobre la ciencia en lo general, y la ciencia social en lo particular, así como sobre la lógica del pensamiento científico. Por lo tanto, se hace necesario incorporar desde el argumento una reflexión en torno a la reorientación científico-política de la ciencia y la investigación social en la contemporaneidad, lo que parece además imperativo ante las posiciones cada vez más antidemocráticas y anticivilizatorias que vemos emerger y ganar terreno en las sociedades actuales.

Teniendo en cuenta lo antes dicho, este libro se organiza en tres capítulos. En el primero se busca posicionar una concepción de ciencia, y en particular de ciencia social, desde la lógica del descubrimiento y no desde la reproducción del conocimiento científico que es la creemos anida mayormente hoy en la investigación social. A partir de ello se privilegia una reflexión en torno a lo que Zemelman (1987; 1997; 2009) llama un pensar epistémico-metodológico como pensar científico propiamente dicho que intenta derivar algunas reflexiones puntuales sobre el quehacer investigativo en las ciencias sociales, sobre todo al nivel del planteamiento de la investigación.

En un segundo capítulo y estrechamente vinculado con lo anterior abonamos una conceptualización sobre la realidad social desde los postulados de la epistemología crítica

zemaniana, donde el papel mediador de los significados cobra una relevancia cabal en tanto combustible que permite comprender la acción humana individual y social. A partir de recuperar el rol que tienen los significados en la propuesta epistemológica y metodológica de Hugo Zelman, se podrá ir tejiendo epistemológicamente la manera en que lo comunicativo participa en la constitución de la acción social.

Finalmente, en el capítulo tercero y último, buscamos desgajar algunas reflexiones que logren contribuir a afirmar a lo comunicativo como acción social, intentando demostrar metodológicamente cómo a través de la comunicación se configura la realidad social históricamente objetivada.

I.

CIENCIA Y PENSAMIENTO CIENTÍFICO: EL PENSAR EPISTÉMICO- METODOLÓGICO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

La lógica evolutiva de la civilización humana ha fraguado buena parte de su éxito sobre el pensamiento científico, y lo ha hecho indagando en el estatuto mismo de la realidad; primero preguntándose por lo evidente y luego trascendiéndolo, pues sólo así es posible adentrarse en las profundidades inobservables de las cosas en un movimiento mental cada vez más alejado de lo intuitivo, cada vez más abstracto y complejo, en tanto imprescindible para construir el conocimiento necesario para enfrentar los desafíos cada vez más complejos de nuestra vida.

Así, de forma general, el pensamiento científico ha servido a la especie humana para organizar y asegurar su supervivencia, lo que equivale a demostrar su utilidad para anticiparse a lo desconocido, ganando terreno a la incertidumbre estructural que nos rodea.

Pero el pensamiento científico al ser un pensamiento complejo, nada trivial, contraintuitivo y abstracto, precisa de imaginación; aunque diríamos más bien: sobre todo de imaginación. Y es que la imaginación trasciende lo fáctico, permitiendo indagar en lo desconocido. El pensamiento resultante de un pensar imaginativo es siempre –y por fortuna- un pensamiento especulativo, es decir, un pensamiento que hace de la pregunta su razón de ser.

De acuerdo con lo anterior es posible afirmar que el pensamiento especulativo no busca en ningún caso explicar, sino saber, conocer, comprender. Es el pensamiento científico en su estado puro, en su esencia; de ahí que las respuestas obtenidas por medio de la ciencia lleven siempre la impronta de la provisionalidad, que es una manera también de afirmar la inconsecuencia de las respuestas últimas, del saber dado de una vez y por todas. Si a ello añadimos que la realidad toda, la física y la social, se configura dinámicamente haciendo difícil su aprehensión, preguntarse científicamente por ella apela a la necesidad de un continuo preguntar, así como a la necesidad –también- de alimentar una inconformidad constitutiva con sus respuestas, siempre al menos potencialmente incompletas, parciales. Eso es la ciencia; afirmar lo contrario nos haría caer en la trampa ideológica del dogma.

Sin embargo, no hay que olvidar que el pensamiento científico es un producto histórico de nuestra humanidad, y como tal está constreñido por los factores que en su interrelación configuran el umbral histórico en el que se concreta, lo que explica entre otras cosas sus alcances diferenciados, incluso desiguales.

No obstante ello, el pensamiento científico también es producto de la actividad mental y cerebral de los seres humanos, quienes tenemos un cerebro sofisticado y desarrollado de una manera superlativa, en comparación con otros animales. En ello ha jugado el modo en que nuestra circuitería neural se ha conformado evolutivamente dando por resultado nuestra

enorme capacidad de memoria, la memoria extendida que los científicos sociales llaman cultura, nuestra capacidad de construir y usar un lenguaje articulado –concretamente el verbal, fundamental en el desarrollo del pensamiento mismo-, y de manera preponderante nuestra capacidad de anticipación al futuro que es quizá, de todas, la que se vincula cabalmente con el pensamiento científico.

Esto nos ha ganado no sólo nuestra supervivencia a lo largo de los pocos millones de años que marcan nuestra existencia homínida, sino también el sometimiento de otras especies de animales y plantas en nuestro beneficio: para curarnos o ayudarnos en la labranza de la tierra, por ejemplo, e incluso para alimentarnos. De la misma manera, hemos ejercido un dominio sobre la naturaleza en un grado bastante alto, pudiendo predecir los ciclos naturales y usándolos a nuestro favor, creando tecnologías que además de hacernos la vida más fácil y llevadera, nos han posicionado en un umbral de desarrollo y manipulación de la naturaleza inalcanzable para otros animales, asegurando así nuestro nada deseable estatus de depredador natural.

Ello ha sido posible porque en la base de todo este desarrollo –muchas veces mal entendido y mal llevado a la práctica-, se halla justamente la ciencia como síntesis de nuestro pensar más funcional a largo plazo. De esa manera, el pensamiento científico, fundamental en la supervivencia de los seres humanos y en el dominio que se ejerce desde ella, adquiere sentido como tal. Un mundo sin ciencia, sin pensamiento científico, nos retorna al estado del “mono desnudo” de Desmond Morris (2015).

Pero la ciencia ha permitido también nuestro desarrollo civilizatorio, incluso en términos éticos, porque al preguntarse por la realidad también se ha preguntado por nosotros mismos como seres humanos y por la manera de vivir mejor. Y es que la ciencia tiene impacto en todos, los que la hacemos y los que no. Y no debe permitirse sólo la construcción del conocimiento por el conocimiento, sino que en tanto actividad humana de impacto social debe estar regida también por la ética, lo que involucra tanto el uso del conocimiento como su construcción.

Permitiéndonos ir más allá de lo que tenemos delante de nuestros ojos, superando el *factum* de la experiencia y, junto al lenguaje articulado, favoreciendo la transformación de nosotros mismos, y por tanto la de la sociedad y la cultura también, es indudable el gran papel que ha tenido la ciencia en nuestra civilización. Ello sin contar con la gran apuesta que sobre ella hacemos los seres humanos para mantener en pie nuestro desarrollo como seres vivos y conservar la posibilidad de sobrevivir a las condiciones siempre cambiantes del ambiente natural, social y cultural en el que nos desenvolvemos. Desde este lugar cimero, la ciencia adquiere un atributo ideal que afirma su papel preponderante en el cúmulo de conocimientos que construimos sobre la realidad.

Partiendo de ello, no es ocioso señalar que el pensamiento científico debe promover siempre un pensamiento vigilante, observante de la confiabilidad y validez del conocimiento producido: esa es su principal diferencia con otros tipos de conocimiento no científicos. En ese sentido, todo pensamiento científico debe procurar insertarse en una lógica de lo verdadero (Peirce, 1987) –que no de la verdad, inexistente por naturaleza propia- para dar cuenta de su validez. Dicha validez se finca legítimamente en una operación contrastativa que, por lo general, se entiende de forma incorrecta en las ciencias sociales pues parte de una concepción también incorrecta de realidad social.

Aunque este tema será el foco del capítulo siguiente, introducimos en el apartado que sigue algunas nociones relativas a la objetividad en tanto vinculadas a la noción de contrastación científica y al concepto de realidad social que desarrollaremos en el capítulo segundo.

1.1. Contrastación científica y ¿objetividad?

Desde los primeros humanos, el carácter meramente pragmático del conocimiento respondió a los imperativos y desafíos de la vida natural, permitiendo construir instrumentos y trazar el camino para el desarrollo tecnológico. Lo primero fue tratar de entender la naturaleza e intentar dominarla y manipularla en beneficio propio. Posteriormente, ya en la época de las primeras civilizaciones, el conocimiento científico comenzó a abonar al pensar filosófico. Tecnología y filosofía pasaron así a engrosar las filas del pensar sobre la vida y el papel del ser humano en ella. Aún no podía hablarse de ciencia, pero ciertamente sí de preocupaciones e inquietudes, al menos, protocientíficas.

Desde estas inquietudes protocientíficas, la especulación filosófica se enfrascó en la búsqueda de la verdad de las cosas, una búsqueda ciertamente imposible, pero que con el tiempo permitió desarrollar desde la ciencia un potencial de predicción y control que muchos años después terminó por configurar el ideal de objetividad de la misma. Aunque se trató de un ideal que a los científicos sociales nos trae desde entonces de cabeza, no es menos cierto que contribuyó sin dudas con el desarrollo y consolidación de ciertas certezas, de cierto conocimiento “cierto”.

Pero en aquellos primeros momentos del desarrollo del pensamiento científico, lo cierto configuró una lógica de la verdad (distinta a la lógica de lo verdadero propuesta por Peirce), basada en lo evidente y verificable. Dicha lógica hacía eco en la regularidad de los eventos observados, específicamente de aquellos vinculados con los fenómenos naturales, que casi con seguridad fueron los primeros en recibir este tipo de tratamiento por las urgencias de la vida diaria. Así, la regularidad se impuso como criterio de verdad e incluso también de normalidad, lo que asentó la idea de orden –concretamente de orden natural- cuyas reglas o leyes pasaron a constituir a partir de entonces una fuente valiosísima de indagación y conocimiento de donde fincar el conocimiento científico, sobre todo desde las ciencias naturales.

Lo que ocurría regular y semejantemente, se asumía entonces como cierto y a partir de ello como existente o real. Pero al ser precisamente esta búsqueda de la verdad-regularidad-semejanza lo que constituyó la base de los primeros desarrollos científicos en un intento por hacer corresponder el pensamiento con la realidad sobre la cual se pensaba, lo asumido como cierto pasó a entenderse como lo objetivo. Así, la objetividad como síntesis simbólica de lo cierto se ancló en el pensamiento científico amplificando una concepción de la realidad como algo dado, sin entender que esta concepción estaba –está- vinculada esencialmente a nuestra aprehensión perceptiva inmediata y básicamente interesada, e incluso también volitiva.

La física, e incluso la filosofía, han demostrado con creces cómo eso de la objetividad es un mal mito. La realidad otrora referida a lo que vemos y gobernada por leyes que se pensaba

lo probaban, es más bien algo construido perceptualmente; y esto con independencia de sus propias reglas de funcionamiento.

Pero lo anterior no implica afirmar que la realidad no existe. Por el contrario, tal y como lo defiende Latour (1996) la realidad existe y con ella precisamente interactuamos, pero lo hacemos de múltiples formas y percibiendo de ella lo que podemos en tanto el ser humano percibe un pedazo de la realidad y no la realidad toda. Esto lo sabemos hoy: sabemos por ejemplo que un amplio trozo de esa realidad existente no la percibimos; de hecho, no sabemos cómo es, qué características tiene, cuál es su papel en nuestras vidas y cómo influye en ellas. La llamada materia negra es “negra” justamente por opaca, por inaccesible a nuestro propio sistema receptor (Roveli, 2015).

Así las cosas, el concepto de objetividad –como tantos otros que usamos para pensar y nombrar al mundo- en tanto apela a la existencia de un objeto más allá de nuestras percepciones, hace recaer en dicho objeto la posibilidad del conocimiento. Sin embargo, esto pierde sentido si se piensa que el conocimiento nunca depende del objeto, sino del sujeto que conoce en relación con él; por lo que –en principio- el conocimiento no puede ser más que subjetivo.

Sin embargo, aunque esta conclusión afirmativa puede hacernos caer también en el solipsismo cartesiano, y con ello en el dualismo mente-cuerpo que tanto daño le ha hecho a la ciencia contemporánea, debemos señalar que nada está más alejado de nuestras intenciones y convicciones. Descartes pensaba incorrectamente que nuestra existencia era consciente o no lo era en absoluto: su *pienso luego existo* así lo revela, sumiendo al animal humano en un horizonte de racionalidad lógica, consciente, que hoy si bien sabemos que nos constituye, sabemos también que no lo hace totalmente. No todo es consciente en el ser humano, y el pensar –en tanto función cognitiva- no escapa a ello; ni siquiera el pensar sobre nosotros mismos.

La otra cara de esta moneda es el idealismo subjetivo berkeleyano que a través de su famoso planteamiento en torno a que la existencia del árbol que se cae sólo es posible en tanto si es percibido, cifraba en la percepción, aunque no necesariamente consciente, la existencia de la realidad. Claramente Berkeley estaba errado: el árbol existe y existe caído más allá de si lo oímos caer o no. Hacer descansar la existencia de la realidad a partir de la percepción de la misma por los individuos es una tontería. Un sordo que además sea ciego no oiría ni vería nunca el árbol caerse, lo que no se implica en la realidad del hecho como tal.

A pesar de sus diferencias, tanto Descartes como Berkeley hacían de la percepción (íntelectiva en el caso del primero, sensorial en el caso del segundo) la vía para construir la realidad, lo que demuestra –y con ello aquí coincidimos- que la realidad se construye vía la percepción. Sin embargo, en ningún caso asumir lo anterior implica suponer que la realidad no existe; más bien en todo caso, tal y como aquí asumimos, que el acceso a la realidad está mediado siempre por nuestra percepción. Los sentidos sirven para percibir y es probablemente el único mecanismo directo que poseemos los seres vivos para ello, pero la existencia de la realidad –suponiendo que existe, tal cual aquí se asume- no depende enteramente de ellos. Afirmer lo contrario es casi como aseverar que la realidad de la guerra en Siria es inexistente sólo porque desde México es imposible percibirla.

La diatriba anterior se etiqueta al interior del debate entre objetivismo y subjetivismo; hoy en día términos obsoletos e inoperantes para entender la cognición y el proceso de construcción de conocimiento, específicamente de conocimiento científico. Así, junto al falso dilema entre objetivismo y subjetivismo, se alinean también las cada vez más complejas distinciones entre sus pares troncales: racionalismo y empirismo, materialismo e idealismo, mismos que han sido cuestionados más de una vez a lo largo de las cuatro últimas centurias.

En función de lo anterior, nos parece entonces que asumir la existencia de una realidad que no conocemos del todo es lo más que podemos hacer por el momento. Hay, no obstante, un conocimiento acumulado sobre ella, que es un conocimiento histórico, deudor de su tiempo, pero que configura –al más puro estilo eliasiano (Elías, 1990)- el conocimiento científico y no científico disponible hasta ahora, develando así su naturaleza social, es decir, su imbricación en el sistema de percepciones colectivas desde el cual emerge.

En ese sentido, nos parece que es preciso entender que no sólo no sabemos todo, ya que no conocemos la realidad toda y ciertamente, sino que más bien comenzamos a intuir que ambos esfuerzos son imposibles. Eso es lo que llamamos el problema onto-epistemológico de la realidad, que es el problema del conocer hoy en día y que impacta innegablemente en el conocimiento científico.

El problema onto-epistemológico de la realidad alcanza sobre todo a la ciencia y es, a nuestro modo de ver, un problema irresoluble. Y lo es porque el ser que piensa la realidad –sea científico o no- lo hace indefectiblemente desde su subjetividad como ser. En ese sentido, teniendo en cuenta lo que señalan Weber y Varela (2002) sobre el conocer (conocemos aquello que podemos conocer perceptualmente), conocer es un acto de percepción y sólo podemos percibir lo que nuestro aparato receptor nos permita desde sus alcances y limitaciones orgánicas o biológicas, psicológicas e intelectivas, estas últimas activadas desde la condición articulada del ser como ser biológico, histórico y cultural. La dialéctica que en ello nos sume aparece así en un movimiento relacional que ya Kant (2003) había avizorado desde el siglo XVIII: el conocimiento como fruto de la relación sujeto-objeto; solo que el pensador de Königsberg no alcanzó a dimensionar toda la complejidad histórico-biológica que en ello se anida.

Ante este panorama, no vale la pena –nos parece- seguir jugando a la objetividad como algo posible, sino más bien en todo caso, tal y como lo hacemos desde estas páginas, como algo deseable. Debemos asumir una postura más humilde respecto a nuestras limitaciones para aprehender, entender y explicar la realidad, rescatando así a la objetividad como un ideal, lo que sitúa la caracterización de la ciencia en el nivel del sistema de los valores civilizatorios que rigen el sentido social de la ciencia en cuestión.

Sin embargo, afirmar la objetividad como un valor de la ciencia no significa desconocer la realidad mítica y simbólica del mismo. Muchas veces la objetividad se confunde con la rigidez teórica y metodológica, asumiendo que lo que ya funcionó una vez funcionará siempre. La idea a favor de la objetividad como ideal no debe convocar ni alentar la concentración de teorías, métodos o técnicas de investigación como privilegiados. La ciencia es, ante todo, imaginativa. Como ya se comentó, imaginar, ir más allá de lo evidente, opera una lógica del descubrimiento que contribuye con el desarrollo del pensamiento anticipatorio, probablemente uno de nuestros más caros atributos.

Pero imaginar no es lo mismo que firmar un cheque en blanco a favor de la ocurrencia, el relativismo y el subjetivismo. La pluralidad en el pensamiento científico, si bien imprescindible, debe estar justificada, pertinente. Sólo así es posible hablar de alternativas para pensar científicamente un mismo fenómeno y *suspender* ese sentido mal entendido de la objetividad.

La objetividad como ideal científico apela a la observancia de lo real, de lo existente, pero no debemos olvidar que se trata de una realidad existente en tanto posible históricamente; por ello no puede ser algo dado o determinado *a priori*, mucho menos de una vez y por todas. En ese sentido, la objetividad como ideal de la ciencia si bien debe procurar la contrastación, ello no significa ni sugiere que pueda hacerse de la contrastación empírica parte ineludible de la misma. En la ciencia, como en la vida, la contrastación empírica es otro de los mitos que habría que desestructurar. No hay tal. A nuestro modo de ver constituye un error asumir o suponer que existe algo como la contrastación empírica. ¿Contrastación de qué? ¿de la percepción sobre el hecho, que es a su vez, algo construido perceptualmente? Esa es una vieja y obsoleta herencia de la investigación experimental clásica y de la ciencia aplicada que busca confirmar regularidades. En el caso de la ciencia social, las regularidades en todo caso hay que entenderlas, junto a las discontinuidades, como parte de un proceso histórico de mayor envergadura, o sea, como parte de un devenir. Desde lo social, no hay lógica posible de la regularidad más allá de ello.

Por tal motivo, la pretensión de objetividad de la ciencia a través de la construcción de conocimientos sistemáticamente contrastables, no puede apelar en las ciencias sociales a su verificabilidad empírica. En todo caso, lo empírico, lo que asumimos como hecho, como real o existente, fincará su contrastabilidad, su objetividad, en la manera en que lo reconstruimos conceptualmente para estudiarlo. Así, el ideal de objetividad de la ciencia social (de la ciencia toda, diríamos) se articula desde la correspondencia lógica entre su proposición o argumento y los fenómenos de la realidad social que estudia. Ello garantiza un adecuado y riguroso proceso de conceptualización, en tanto ahí, en el nombre que le damos a las cosas, se halla, según Zemelman (1997), un problema esencialmente epistemológico y científico. Nosotros coincidimos, pero dejaremos el desarrollo de este tema para el capítulo siguiente.

En ese sentido, si bien el ideal de la objetividad de la ciencia se mantuvo fincado durante mucho tiempo en la observancia y registro de las regularidades y semejanzas del mundo natural, dicho ideal debe ser repensado seriamente hoy a la luz de los nuevos desarrollos en el campo de la física cuántica, la filosofía de la ciencia, la ciencia cognitiva y la neurobiología, pues las regularidades y semejanzas no “están” precisamente en el mundo, sino en nuestra mente, es decir, en la relación cognitiva que establecemos vía la percepción con ese mundo que se nos revela perceptualmente y del cual sólo podemos construir información, pues captarla –como equivocadamente se cree que sucede– es ya configurarla perceptualmente, y de alguna forma también significativamente, o sea, en términos de conocimiento.

Es así que aunque la observancia sistemática de las regularidades del mundo natural permitió a Galileo, en pleno corazón de la Europa renacentista, inaugurar el largo camino del pensamiento científico hasta nuestros días, lo cierto es que el experimentalismo como ideal de la ciencia nace en disputa con –y como reacción a– las “verdades” de las narrativas creacionistas impulsadas por la Iglesia, de las que finalmente –después de una larga lucha– logra separarse, secularizarse, alrededor del siglo XVIII.

Sin embargo, con el experimentalismo se inicia el declive del pensamiento especulativo en la ciencia, concretando una separación, a nuestro juicio bastante nociva para el desarrollo de la ciencia misma: la separación entre ciencia y filosofía que a pesar de sus honrosas excepciones, lamentablemente pervive hasta hoy. Aun en las ciencias sociales, donde parecería natural acusar una reunión entre ambas, esta separación sigue vigente. A nuestro modo de ver, ello resulta un factor de importancia en la propia tradición histórica de las ciencias sociales, lo que puede explicar –gracias a nuestra postura antiexperimentalista- por qué los científicos sociales somos considerados menos científicos que los que estudian la naturaleza o las matemáticas. Si a eso sumamos la triple marginación que denunciara Fuentes Navarro (2011) respecto al campo de estudios sobre la comunicación, parece necesario poner un alto en el despeñadero.

No es menos cierto que con el surgimiento de las ciencias sociales, el método de la experimentación hizo crisis. No podía ser de otra manera. Hay que reconocer que desde las ciencias sociales se intenta dar respuesta a una realidad muy diferente de la que estudian los científicos naturales. La ciencia social, en ese sentido, no puede asumir sin más el ideal científico de la objetividad y la contrastación empírica propuestas por y heredadas de las ciencias naturales. La realidad que estudia la ciencia social es altamente cambiante e impredecible, en tanto implicada en ella la voluntad humana.

Desde esta perspectiva, queda bastante claro que a diferencia de la realidad natural la realidad social parece no tener leyes, sino más bien una lógica intrínseca que se relaciona, en tanto así opera y se constituye, con el devenir humano. Aquí, por supuesto, no sólo tiene que ver el contexto histórico, en tanto se configura como una variable constitutiva de la realidad que se estudia, sino también, y creemos que de manera preponderante, la voluntad humana, el libre albedrío. La realidad social se organiza y construye desde la subjetividad de los sujetos/actores que son quienes participan de dicha construcción y organización, además –claro- que de su regulación y control. Esto, lo desarrollaremos más adelante en el tercer capítulo.

Pero retomando entonces nuestro planteamiento anterior hemos de decir que estos rasgos característicos de la realidad social que se han apuntado antes y que hoy en lo general aceptamos los científicos sociales, no fueron evidentes en los inicios de las ciencias sociales. Como hemos comentado, las primeras exploraciones científicas en ciencias sociales llevaban la huella de la ciencia o investigación científica en las ciencias naturales. En términos epistemológicos ello significó concebir la realidad social prácticamente de la misma manera que la realidad natural: dada de antemano y con sus propias leyes de funcionamiento; y desde el punto de vista metodológico implicó que el lugar del experimentalismo fuera ocupado por el cuantitativismo, desarrollado posteriormente gracias al desarrollo de las matemáticas y la estadística.

Al calor del cuantitativismo de antaño, pero extensible aun a la actualidad, el dato estadístico se constituyó en la medida de lo objetivo, pero se trató de lo objetivo en tanto probable: un desplazamiento importante para la epistemología científica que sustituyó la narrativa de la regularidad y la semejanza por la de la probabilidad, es decir, por la frecuencia probable de la ocurrencia de un fenómeno. Esto no es menor. La conclusión natural puede enunciarse como sigue: si hay leyes en lo social, al menos es posible postular que no todas se cumplen siempre ni de la misma manera.

Y ahí empieza el dolor de cabeza para los científicos sociales. Se fractura la monolítica idea de que la ciencia social debe enfocarse al descubrimiento de esas leyes y sus excepciones, y el positivismo heredado del objetivismo de las ciencias naturales, sobre todo en la sociología, aunado a la constatación de que la estadística no lograba explicar por completo el comportamiento social, deja un vacío que con los años va sustituyendo a lo cuantitativo por lo cualitativo, de raigambre hermenéutica. Ello, como es sabido, contribuyó también – indebidamente, en nuestra opinión – con la separación entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, por una parte, y la división además al interior de estas últimas, donde convivieron conflictivamente ambos enfoques.

Lo bueno de todo esto es que, en las ciencias sociales, eso de la “verdad objetiva” fue quedando atrás. Pero lo malo es que las aproximaciones cualitativas dieron por resultado un abanico de explicaciones que muchas veces fue imposible articular. La relación de un fenómeno social con su contexto alteraba las explicaciones mismas, por lo que la verdad se vio sometida a un emplazamiento a juicio que fortaleció la impronta hermenéutica como clave para la comprensión de lo social.

De ello, no obstante, pudo sacarse una importante lección: al contexto no podía obviársele si se quería explicar el comportamiento social humano, pero al sujeto que configuraba e interpretaba este contexto podía ignorársele todavía menos. Esta última conclusión, sin embargo, no ha sido entendida cabalmente hoy en día a nuestro entender; aunque quizá, de alguna manera, la sociología pragmática de Thévennot (2016) y, antes, la llamada sociología comprensiva o fenomenológica de Schütz (1993) pueden ser considerados antecedentes directos.

Para las ciencias sociales, no obstante, fueron los pensamientos de Max Weber y Emile Durkheim, y también del “olvidado” y mal comprendido (incluso por muchos sociólogos), Georg Simmel, quienes junto a Norbert Elías, en nuestra opinión, sentaron las bases para una nueva epistemología de lo social, estrechamente vinculada a los procesos históricos y también psicológicos, aunque con sus patentes diferencias. Pero la psicología tomó su propio camino y al amparo del psicoanálisis freudiano, convocó a la cultura como un nuevo monolito explicativo de lo social e incluso de lo humano mismo, soslayando con ello el análisis histórico. El meollo disciplinar de la ciencia terminó por divorciar a las ciencias sociales entre sí y ahondó aún más la separación entre las ciencias naturales y las sociales, consideradas a su vez éstas últimas como “débiles” justamente por el abandono –en buena medida y con razón– de las pretensiones objetivistas.

Con la teoría psicoanalítica, de la mano de Sigmund Freud y Jacques Lacan, se planteó una nueva herejía para la objetividad en tanto la diversidad de las reacciones humanas ante un mismo suceso, acabó por cercenar la idea de una verdad única y trascendente. Jugó a favor de ello la visibilidad que adquirió la multiplicidad de formas de hacer, sentir y pensar de los seres humanos que de la mano de la antropología simbólica de Geertz hizo evidente la necesidad de comprender la realidad en lugar de explicarla.

El monismo positivista de la ciencia natural y el monismo subjetivista de la ciencia social fraguaron así su total separación, separación que nos pesa más a los científicos sociales, puesto que para dar cuenta de lo social es necesario saber cómo opera el ser humano en toda su complejidad biológica, psicológica, social, histórica, lingüística y cultural, pues sin él no

hay sociedad. Y fue el monismo subjetivista el que desde el último cuarto del siglo XX impuso una nueva forma de pensar la investigación científica de la realidad social.

Desde la impronta hermenéutica y constructivista de esta aproximación subjetivista, la imposibilidad de aprehender la realidad social se hizo patente en toda su extensión. Quedó claro, y para muchos, que el acceso directo a la realidad era imposible, abdicando de cierta manera de ese papel de la ciencia como instancia institucional de predicción y control legado del positivismo de la ciencia natural, y postulando simultáneamente las limitaciones de la percepción humana para acceder a ella y por tanto para construir conocimiento “objetivo”.

Así, el postpositivismo, como también es conocido una parte del monismo subjetivista del que hemos hablado, aunque no puede resumirse como síntesis de los enfoques positivistas y hermenéuticos en las ciencias sociales, resulta a todas luces una postura metodológica que los hace dialogar ya que, si bien el postpositivismo no cree en la existencia de una realidad “objetiva”, como el positivismo no cuestionó las certezas asociadas al método científico positivista. Ese, a nuestro juicio, constituyó un error; probablemente un error histórico, pero error al fin, pues al no cuestionar el método científico, dejó sin cuestionar las formas hegemónicas de contrastación científica, e incluso podría decirse que en su rechazo al hipotético-deductivo (método de investigación del positivismo) abdicó de ellas en más de un sentido.

A nuestro modo de ver, la ciencia social hoy en día se halla atorada justo ahí, a medio camino entre el rechazo positivista, la celebración hermenéutica y el ideal de objetividad vía la contrastación empírica. El resultado es la confusión y el desorden en el plano epistemológico y metodológico de la investigación, la reproducción del saber existente más que su construcción, y la insistencia –a pesar de su imposibilidad- en explicar la realidad y su funcionamiento, en lugar de comprenderla. Todo ello apunta a que no está muy claro para la ciencia social cuál es su papel en la construcción de conocimiento científico: qué hacer, cómo, por qué y para qué.

Y es que, aunque con el postpositivismo ha quedado asentado que todo conocimiento sobre la realidad es necesariamente un conocimiento predicativo –lo que guarda un correlato respecto a esa realidad existente, pero inaccesible si no es a través del discurso- su omisión en torno al método científico y por supuesto respecto del ideal de contrastación científica, ha dejado en vilo la certeza en torno a la ontología de la realidad social. Ello, que configura en esencia el problema en torno a la conceptualización de la realidad social que advertimos desde el inicio, es lo que constituye de manera puntual el foco de nuestra crítica al postpositivismo, y de forma más general es lo que en este texto intentamos abordar.

Sin embargo, no todo tiene saldo negativo. El legado postpositivista dejó en claro que las certezas científicas se convierten en el fruto de mediaciones aproximativas y no en verdades objetivas, dando por resultado un conocimiento siempre probable, movable, inexacto, refutable, y en ese sentido, como señalara Popper (1967), falsable necesariamente. El conocimiento todo, incluido el científico, es así entendido como un modelo mental provisional para entender la realidad que nos circunda, y en función de lo anterior, constituye así visto una herramienta de la supervivencia humana.

En ese sentido, el conocimiento científico funge hoy más bien como un andamiaje institucional que en aras de servir funcionalmente a la sociedad, genera formas distintas y

alternativas de interlocución con la realidad desde una perspectiva *sui generis* como la nombrara Maturana (2015). Dicha perspectiva busca sistematizar nuestras percepciones sobre la realidad para intentar comprenderla y, desde ahí, también, intentar comprendernos a nosotros mismos de la manera más certera posible que conocemos y que nos ha funcionado como motor de civilización (salvo los innumbrables horrores a su vera cometidos): la reducción de la incertidumbre por medio de un esquema mental de tipo lógico, basado en argumentos que evidencien la correspondencia entre el argumento científico y la realidad percibida.

A nuestro juicio, y en aras de ese ideal de objetividad, la ciencia debe continuar ejerciendo su papel en los procesos de reducción de la incertidumbre, a pesar de las limitaciones que lo humano impone a la generación del conocimiento científico mismo. Los esfuerzos desde la filosofía de la ciencia con Bruno Latour (1996) y la biología del conocer de Humberto Maturana (2015) van dando cuenta de una convergencia en ese sentido, y a ello se suman las investigaciones recientes en el campo de las neurociencias, la neurobiología y la psicología cognitiva que van abonando cada vez más desde el estudio del cerebro y sus funciones biológicas, psicológicas y cognitivas a la idea de que la realidad, aun existiendo, es inaprehensible del todo para los seres humanos, por lo que la visión integralmente objetiva que tenemos de ella es un mero mito.

Aunque lamentablemente todo este conocimiento se encuentra aún disperso, gracias en buena medida al enorme peso otorgado a la cultura por parte de los científicos sociales de raigambre hermenéutica-constructivista, así como al objetivismo ingenuo de los científicos naturales, aquí se considera que actualmente está dado el camino para su posible reunión. El hecho de que la realidad sea una construcción cognitiva humana implica pensar dicha construcción desde los procesos de conocimiento que tienen lugar en el individuo, pues es el individuo quien piensa y conoce; y quien construye por medio de este conocimiento esquemas para modelar e interpretar la realidad, reduciendo así la incertidumbre a la que nos aboca la ausencia real, la imposibilidad casi, de conocer plenamente la realidad toda, y soportar dicho conocimiento sobre una base fiable. A esto lo hemos llamado antes el problema onto-epistemológico, y el desarrollo mismo de la ciencia lo ha confirmado ofreciendo un fundamento de fondo a su favor: lo que entendemos por realidad no es más que lo que podemos pensar sobre ella desde nuestros propios lugares naturales, geográficos, biográficos, socio-históricos y simbólicos, y desde ahí también –sin duda alguna– pensamos, imaginando, lo desconocido.

Como se puede apreciar, si bien pensar rigurosamente la realidad es tarea imperativa de todo científico, la vieja lente de la objetividad vinculada a la no menos vieja idea de la contrastación empírica ya resulta obsoleta. Desde el empirismo lógico preconizado por el objetivismo tanto como desde el constructivismo social de matiz hermenéutico-interpretativa propia del subjetivismo, se hace necesario superar, no obstante, este divorcio entre enfoques o modelos del pensar y el conocer de la ciencia. Ciertamente, la realidad toda es inaccesible más allá de nuestro sistema perceptivo –lenguaje y razón incluidas–, pero también, ciertamente, es cognoscible –a pesar de ello– a partir de él.

Además de esta declaración de principios, lo anterior significa tener en cuenta la mediación biológica en nuestro acceso cognoscitivo –aun el científico– a la realidad. Así se matizan nuestras afirmaciones o proposiciones científicas y no científicas acotándolas en su

pretensión de verdad. Insistimos: no se trata, por supuesto, de negar la realidad, sino más bien de evidenciar que eso que así nombramos, e incluso caracterizamos, explicamos y/o comprendemos, no es otra cosa que lo que percibimos de ella, de manera que nos tenemos que conformar con este conocimiento inexacto, más bien aproximativo, lo que nos lleva a admitir que no sólo nuestros sentidos sensoriales fallan a la hora de aprehender esa realidad, sino que también nuestra razón lo hace.

Desde esta premisa, la pregunta sobre la ontología de la realidad y en concreto de la realidad social, como ya hemos venido demostrando, no debe ser evadible para la ciencia social contemporánea, so pena de entramparse en un hoyo sin salida. En ese sentido, dicha pregunta tiene que ser comprendida a la luz de la ontología de la percepción, que es lo que Maturana (2015) denomina como biología del conocer. Así, quiénes somos y desde dónde observamos, se vuelven *a priori* imperativos de todo acto de conocimiento, incluyendo el científico. Se trata de asumir plenamente el papel de nuestra subjetividad en la construcción del conocimiento; un papel que refrenda, además, complejizando el abordaje científico, la natural diversidad que nos caracteriza como seres humanos sentientes y pensantes.

De esta manera, los científicos, como otros sujetos sociales, no sólo estamos “sujetados” por la historia social, la cultura y el lenguaje como señalara acertadamente Foucault (1997), sino también por nuestra condición biológica y psicológica que es desde donde inscribimos nuestro yo, donde se implica insoslayablemente nuestra cognición. La subjetividad, que linda así con la individualidad entre la frontera de la piel y el pensar propios, constituye una relación de la experiencia propia que afecta el sentido mismo que el sujeto le da a, y desde el que piensa la realidad, aunque se implican en ello también las condiciones histórico-concretas en las cuales ocurre la experiencia y la construcción de conocimiento que se deriva necesariamente de ella.

A propósito de ello, Maturana (2015) sostiene que la realidad pertenece al ámbito de las explicaciones sobre el vivir y el convivir humanos que es, a su juicio, donde surge. Al ser el observador (léase, el científico) un sistema viviente, el autor plantea que hay que asumir con ello que las habilidades cognitivas de éste se alteran si se altera su biología, conformando así diversos dominios de realidad que no son más que dominios de cognición o racionalidad, donde también están imbricadas las emociones, aunque éstas –para el biólogo chileno– influyen en el estado de las premisas operacionales del dominio cognitivo donde ocurre la praxis del vivir que son las condiciones aceptadas *a priori* por un observador en tanto respaldan y conforman sus argumentos explicativos.

Así entendido, para este autor –y nosotros con él–, a partir de la praxis del vivir (en función de la emocionalidad vinculada al cuerpo) y la explicación de ese vivir (vinculada a la racionalidad vía el lenguaje) emergen los dominios de realidad, que no son más que dominios cognitivos con los que construimos –y eventualmente explicamos–, respectivamente, nuestras percepciones.

Es debido a lo anterior que para Maturana hay dos caminos explicativos de la realidad: uno que es aquel donde la objetividad se entiende desde una realidad constitutiva gracias a la comprensión de nuestro papel como observadores en su constitución, en función de nuestras múltiples y variadas praxis del vivir (a esto le llama la objetividad con paréntesis, tal cual aquí asumimos el ideal de la ciencia, y como lo veremos posteriormente el sentido mismo de la realidad social); y otra que entiende la realidad como trascendental, o sea, como algo dado

sin nuestra intervención (que es lo que denomina como objetividad sin paréntesis). Bajo esta última premisa, según el autor, tiene lugar por antonomasia, aunque de forma errónea, la actividad científica. No podemos estar más que de acuerdo con Maturana a este respecto.

Desde el planteamiento de Maturana, entonces, la ciencia es un asunto argumentativo. Nosotros coincidimos. Entendiendo a la argumentación como el mecanismo generativo que produce a la ciencia como una consecuencia de su operar, parece claro que el dominio de explicaciones y afirmaciones que surge de/en la praxis de los científicos a través del criterio de validación o contrastación de explicaciones presentadas previamente por medio de una operación cognitiva de dominios fenoménicos intersectados (razón y emoción-percepción del observador científico), no puede ser más que aproximativa y siempre atravesada por el sujeto que la ejerce.

Maturana (2015) afirma incluso –con lo que nosotros también coincidimos- que el científico usa en su explicación una orientación emocional para explicar el uso de un criterio de validación desde su propio sistema explicativo. Sin embargo, el candidato al Nobel de Medicina y Fisiología da cuenta que esto no es consciente para la mayoría de los científicos ya que éstos, en su opinión, tratan de entender un dominio de praxis y no un dominio de reflexiones –que es lo que constituye la ciencia-, de tal manera que la proposición científica se convierte para este autor en un mecanismo generativo que produce una consecuencia de su operación en un dominio diferente (el de la reflexión) de aquel en el que el fenómeno en cuestión ocurre (la percepción y la emoción, que es el dominio de la praxis).

Desde la propuesta de Maturana sobre la praxis científica parece claro que las explicaciones científicas no explican el mundo como si fuera algo independiente del observador. Más bien, las explicaciones científicas explican la experiencia del observador desde el mundo que éste vive, lo que plantea la necesidad de aceptar la separación operacional de la experiencia y la explicación de la experiencia misma desde la explicación de la biología del conocer, tal y como bien señala Maturana (2015).

Con ello se hace evidente el hecho de que el observador científico se imbrica en la experiencia del observar como una condición inicial constitutiva *a priori*. Esto, además, supone entender a las explicaciones científicas como experiencias de segundo orden, es decir, como reflexiones mediadas por el lenguaje que las hace inteligibles socialmente. De no tener claro esto, la ciencia cae –tal cual es la opinión del autor y la nuestra- en una especie de espejismo que es lo que constituye para él lo que llama la objetividad sin paréntesis, desde donde –creemos- se sostiene mayormente la ciencia hoy en día, esto es: el científico asume la realidad como algo que es y no como una proposición explicativa, lo que en términos de Maturana – y en los nuestros también- constituye un error garrafal.

Lo anterior, como veremos más adelante, factura un quehacer científico que asume a la realidad, y en nuestro caso a la realidad social, como un hecho objetivo, es decir, dado con independencia de la voluntad o intervención ya no del científico, sino de cualquier sujeto humano. El resultado de tal asunción provoca el abandono de la natural lógica del descubrimiento de la ciencia, pues ¿qué habría que descubrir si se estudia una realidad que ya está dada, consumada, donde no hay ni puede haber cosas nuevas en tanto tal?

Afortunadamente, a lo largo de la historia de la civilización humana hay ejemplos emblemáticos de cómo ha operado esta lógica del descubrimiento en la ciencia como

mecanismo para su desarrollo. Echémosle una breve mirada para ilustrar su pertinencia y proponer desde ahí una concepción de ciencia acorde con lo que aquí se ha venido señalando. Esto es lo que haremos en el apartado siguiente. Veamos.

1.2. La lógica del descubrimiento en el pensamiento científico

La lógica del descubrimiento, como su nombre señala, es una lógica de la sorpresa, de lo imprevisto, y apela al conocimiento de lo antes desconocido. Se le conoce desde tiempos antiguos como *eureka*, una voz griega atribuida a Arquímedes que más allá de los divertidos relatos que aderezan la historia de su origen, supone el paso de la oscuridad a la clarividencia, o sea, del no saber al saber. Y es que pasar del no saber al saber implica precisamente enfrentarse a la sorpresa de descubrir lo que antes no estaba, lo que de repente se “nos aparece”. A la manera de un *insight* cognitivo, como una especie de revelación, el *eureka* griego se ha hecho equivaler en más de un sentido al ideal del descubrimiento científico. Pero no es precisamente eso lo que pasa en la praxis científica.

Más que conocer o saber, en términos científicos, la lógica del descubrimiento constituye una apuesta por des-cubrir, es decir, por quitar lo que cubre o está cubierto. En ese sentido, descubrir es sinónimo de des-correr, de de-velar, lo que sugiere a su vez que descubrir no apela exactamente a conocer lo desconocido ya que lo desconocido –efectivamente- no existe; lo que desconocemos es imposible de conocer justo porque no sabemos de su existencia y por lo tanto nos es imposible preguntar a propósito de ello. En ese sentido, una lógica del descubrimiento no apela a la lógica del conocer lo que antes no se conocía, sino que más bien apela a conocer de otra manera. La lógica del descubrimiento, así entendida, apela a un saber otro, alternativo, siempre en el borde de lo imaginado. Pero ¿se puede imaginar lo conocido? ¿qué se puede imaginar de lo conocido? ¿cómo? He aquí, en estas simples cuestiones, el meollo de todo problema científico.

La imaginación, pensemos, es un atributo de la mente humana; de hecho, este atributo, en tanto propiedad, la caracteriza. Los seres humanos somos seres imaginativos. Neurobiológicamente, ello está asociado al crecimiento y desarrollo del neocórtex, lo que a su vez se relaciona con la capacidad de anticipación que ya se ha mencionado (Fuster, 2018; Manes, 2017; Mora, 2005). En ese sentido, imaginar es una tarea cognitiva vinculada a la reducción y/o eliminación de la incertidumbre. Imaginar, por tanto, es una manera de conocer.

¿Qué y cómo conocemos a través de imaginar? La respuesta a esta pregunta no es sencilla, pero trataremos de sintetizarla. Imaginando conocemos lo posible, pues trascendemos la evidencia que es el hecho, y como lo posible es lo que permite afirmarse en su posibilidad de ser, lo imaginado siempre guarda un estatuto dialéctico: ser y no ser, simultáneamente. Dicho estatuto implica intrínsecamente a lo incierto –no en tanto irreal, sino más bien en tanto inseguro cognitivamente- así como también a lo probable.

Como lo que puede ser y no ser no es un hecho (al menos mientras no se concrete como tal), imaginar constituye un mecanismo de creación de lo nuevo en su posibilidad; o lo que

es lo mismo: un mecanismo para la apertura alternativa del contacto con lo otro, lo diferente, lo impensado hasta el momento. En ese sentido, la imaginación –como sugiere Ferraris (1999)- es un mecanismo cognitivo que permite construir lo nuevo.

Pero lo nuevo no es lo desconocido, sino más bien el umbral de su posibilidad. Lo nuevo no aparece por generación espontánea; lo nuevo refiere a una nueva síntesis, de manera que lo nuevo es siempre ya conocimiento. En ese sentido, imaginar lo nuevo es una forma de pensarlo, una forma que implica un modo de acercamiento, una perspectiva o enfoque. Así, lo que hace inteligible a lo nuevo no es su supuesta aparición o el develamiento repentino de lo oculto a la manera del eureka griego, sino más bien lo que hace inteligible lo nuevo es la manera diferente de enfrentarse a pensar lo posible, vía la imaginación.

Como bien planteara Bruner (1996) no hay nada propiamente desconocido que podamos llamar como tal. Lo realmente desconocido es impensable y por lo tanto inimaginable también. Si es posible pensarlo, aunque sea de forma equivocada, es de alguna manera conocido en tanto tiene referentes desde donde ser pensado, aun si el conocimiento facturado es impreciso e insuficiente.

Así las cosas, desconocer no equivale a no saber. Desconocer es una falla de la cognición, es una acción más que un hecho, pero se trata de una acción *inactiva*, es decir, de una acción que ha suspendido su potencial de acción cognitiva. Desde esta perspectiva, el desconocimiento más bien se corresponde con un saber disperso, difuso, rudimentario, pero incapaz de gestar nuevas síntesis, es decir, conocimientos nuevos. De esa manera, si la cognición resulta imposibilitada para construir conocimiento nuevo habría que voltear a ver más bien a la cognición misma. Poner el foco en la imposibilidad de construir conocimiento nuevo es enfatizar la relevancia y capacidad de la cognición para reproducirse y autoreproducirse. Esto, neurobiológicamente es un sinsentido, a menos que tengamos una patología mental, por lo tanto, la única explicación que hemos encontrado para entender cómo la cognición apela a la reproducción de lo ya sabido es la inconsciencia de que esto está ocurriendo; inconsciencia que nos impide transformar estos vicios cognitivos.

Nos pasa en la vida diaria. Nos hundimos cómodamente en un esquema mental que nos explica el mundo y nos sirve para funcionar en él, al menos mientras ese mundo siga siendo el mismo para nosotros. Sólo intuimos que algo anda mal cuando el mundo se transforma, cuando la realidad supera nuestros esquemas mentales, nuestros referentes, cuando nos es evidente la disparidad, e incluso la contradicción. Ahí, en esos momentos, caemos en cuenta que necesitamos pensar de otra manera, que el problema está en los modelos cognitivos que usamos para aprehender la realidad, y con suerte nos damos a la tarea de cambiarlos, so pena de no entender y afectar nuestra gestión de vida.

En la ciencia, y en la ciencia social en particular, nos parece que esto no ha quedado totalmente claro. La reproducción cognitiva impide, o cuando menos obstaculiza, la construcción de conocimiento nuevo, abortando así la lógica del descubrimiento que es la esencia de la praxis científica. Dicha lógica, como se puede apreciar, apela no a la reproducción del saber sino a la posibilidad de hacer emerger un conocimiento alternativo que es lo que podemos condensar aquí bajo el nombre de conocimiento nuevo; y dicha posibilidad, como se ha venido exponiendo, se gesta y configura desde la transformación/actualización de los modelos mentales vía la imaginación que es, volvamos

a decirlo, la forma de lidiar cognitivamente con lo posible, o sea, con lo que hay más allá de lo fáctico, incluso con su desaparición.

Desde esta conclusión, la lógica del descubrimiento en la ciencia reviste un carácter normativo ya que una ciencia que cancele o no promueva dicha lógica está condenada a repetirse, a convertirse en dogma, en ideología. Desde este lugar, lamentablemente, la ciencia pasa a tener explicaciones para todo, anulando con ello la posibilidad de la pregunta pues si todo está explicado no habría nada que preguntar.

A partir de lo anterior queda claro que la lógica del descubrimiento es en esencia una lógica especulativa, es decir, una lógica de la indagación constante. Pero no se trata de indagar por indagar, de preguntar por preguntar. La indagación científica tiene que ser sistemática y para ello es necesario saber cuándo, cómo y qué preguntar. La razón de esto es simple: se pregunta porque se busca descubrir algo nuevo, y como lo nuevo no existe sin hacer referencia a lo viejo, lo nuevo por pensar, por descubrir, por conocer –necesariamente- debe serlo en función de lo pensado, descubierto y conocido previamente. En suma: el conocimiento todo, incluido el científico, no tiene lugar *ex nihilo* porque siempre un saber se apoya en otro.

Desde la praxis científica, que es la que aquí nos convoca, como muestra de lo anterior está el caso de Einstein, que a la pregunta de cómo se le había ocurrido desarrollar una teoría como la de la relatividad –que, por cierto, cambió de forma radical no sólo el panorama científico de la física, sino el de la ciencia misma en general durante el siglo XX-, respondió que eso había sido posible porque se había subido en hombros de gigantes, aludiendo con ello a la obra de Newton, su predecesor, y a la de Galileo –firme defensor de las ideas copernicanas- en la que se fincó éste.

Y sí, ciertamente, Einstein tenía razón. Si Galileo no se hubiera preguntado más allá de lo evidente (el día da paso hacia la noche y ésta al día; las estrellas pasan y se mueven por encima de nosotros, etc.), no hubiera podido plantear la teoría heliocéntrica de la Tierra que cuestionaba la idea –considerada como verdad y favorecedora de la narrativa religiosa, fraguada lenta, pero implacablemente durante el Medioevo-, de que la Tierra era el centro del universo y que el Sol giraba alrededor de ella, y no al revés como predijo y demostró el científico toscano.

Galileo, sin embargo, no fue solamente un gran físico y astrónomo, sino que también fue un gran científico. Como ya comentamos, inauguró en el siglo XVI el método experimental como parteaguas del método científico y en franca oposición a las supuestas verdades indemostrables de la religión. Entendió perfectamente, más allá de la labor política de su pensamiento, que si lo dicho no podía ser demostrable (postura objetivista), el conocimiento se volvía dogma. El dogma entonces se constituía como un conjunto de certezas –creencias más bien, diríamos hoy en día- que al no tener o no decir cómo podían ser contrastadas en la realidad (aún pasaría mucho tiempo para cuestionar el concepto mismo de realidad), el pensamiento científico quedaba abortado.

Y es que, como ya hemos dicho, el pensamiento científico tiene razón de ser en la medida en que sirve para reducir la complejidad y la incertidumbre de la realidad, o sea, para hacerla asequible a nuestras limitaciones humanas, pero ello –como se podrá colegir- no implica para nada casarse con un modelo cognitivo; más bien todo lo contrario. En ese sentido, hay que destronar la idea, por fortuna cada vez menos reproducida, de que la ciencia sirve para

predecir haciendo inteligibles las regularidades para controlarlas y eventualmente manipularlas pues desde la prístina intención científica de Galileo, la apelación a la contrastación empírica resulta más bien una solución histórica apropiada para desafiar al dogma religioso, por una parte, y a la lógica de lo evidente, por la otra. Por eso Galileo utilizó un telescopio de la época para probar que la Tierra giraba alrededor del Sol. Su método experimental e inductivo –basado en la observación del universo- le ganó adversarios poderosos en la Iglesia Católica que le propusieron asumir sus ideas como hipótesis y no como resultados demostrables empíricamente; pero Galileo, fiel a sus creencias, se negó.

El caso de Newton es también notable. Soportado en las ideas de Galileo acerca de la gravedad, este físico y matemático genial se dedicó a desarrollar teóricamente un conjunto de leyes que probaban que la Tierra giraba a gran velocidad configurando un centro de gravedad que mantenía su estabilidad en el conjunto del universo. El científico inglés también desafió la lógica de la evidencia, pues preguntarse por cómo era posible que la Tierra girara y nosotros y las cosas que construimos y fabricamos sobre ella no, implicaba pensar que nosotros girábamos también a pesar de no ser perceptible dicho movimiento. Sus hallazgos al respecto son conocidos como la ley de la gravitación universal a través de la cual se pudo probar buena parte de los fenómenos físicos observables en el planeta Tierra, inaugurando una disciplina dentro de la Física denominada Mecánica Clásica.

Justo sobre estos hombros se subió Einstein, quien completó la ley universal de la gravedad, expandiendo la pregunta en torno a los fenómenos no observables. Y aunque el nobel de Einstein no fue otorgado por su teoría de la relatividad, sino más bien por sus descubrimientos sobre el efecto fotoeléctrico, lo cierto es que Einstein ha pasado a la historia como el físico que logró demostrar teóricamente (y luego, aunque por mediación de otros científicos, empíricamente también) que el espacio-tiempo era curvo, que la Tierra se alejaba del Sol como parte natural del continuo ensanchamiento del universo y que en algún momento esto provocaría el efecto contrario, o sea, el de su contracción.

Sus descubrimientos en torno a la teoría de la relatividad general, acercaron la idea de que la gravedad newtoniana no se cumplía en todos los casos. En su lugar se preguntó si la ley de la gravedad propuesta por Newton era funcional en las condiciones del universo más allá de la Tierra. En resumen, cuestionó la gravedad como una fuerza a distancia, tal cual la entendió Newton, y la entendió más bien como consecuencia de la curvatura del espacio-tiempo. La base para el desarrollo de esta teoría por el físico alemán fue el pensamiento deductivo, específicamente a través de las matemáticas, pero sin la pregunta en torno a si la gravedad newtoniana funcionaba igual fuera de la gravitación terrestre, los hallazgos de Einstein no hubieran sido posibles.

Lo mismo ha pasado con otras ciencias. Aquí no vamos a comentarlas todas. Basten dos ejemplos más del pensar epistémico-metodológico para ejemplificar lo que intentamos evidenciar. Tomemos a la psicología y en especial el trabajo de James, Freud, Lacan y Jung, y veamos cómo desde estos encadenamientos científicos, se ha podido dar a la luz un conocimiento científico en torno a la conciencia humana que no resulta hoy en día pensar como plausible sin la valentía por la pregunta misma que intentaron responder estos ilustres pensadores, y sin la manera en que cada una de sus obras sirvió de acicate para emprender uno de los programas científicos más ambiciosos de la época moderna: el estudio de la psique humana.

Lo primero que a nuestro parecer hay que decir de ello guarda relación con lo aventurado y valiente de esta empresa ya que por medio de ella se intentó –y con éxito- posicionar un objeto de estudio fatalmente inaprehensible, sobre todo para los desarrollos científicos y médicos de la época, e indudablemente la figura de Sigmund Freud tiene en esto un peso central. Su concepto de inconsciente, uno de los conceptos más revolucionarios de la ciencia moderna, centró la atención en aquella parte inasible del ser humano cuya cabal importancia había pasado prácticamente de largo para los científicos hasta ese momento: la mente. Freud se inspiró, no obstante, en las vanguardistas ideas de otro grande, William James, quien pugnó toda su vida en cuerpo y alma por hacer visible el papel de las emociones, la consciencia y lo que aún no se llamaba inconsciente en el actuar y el pensar humano.

La obra de James, inscrita en el pragmatismo, coqueteaba así con las posturas de los empiristas ingleses, pero se distanciaba de ellos precisamente al reconocer la existencia de la realidad, adelantándose con ello a negar los postulados del constructivismo al que el enfoque empirista posteriormente derivó. Sin duda, aunque tanto Freud como James destinaron su vida intelectual a causas científicas distintas, la revolución de James –que fue no sólo científica, sino ética y política también- hizo eco en los hallazgos freudianos, los cuales a su vez sirvieron de base para el desarrollo del psicoanálisis de la mano de Lacan y la psicología analítica de Jung. Ambos autores, como casi siempre pasa con los grandes genios, bebieron con avidez de la teoría del inconsciente de Freud, y ambos también terminaron creando sus propias posturas al respecto, y separándose del sustrato sexual que Freud impregnó a gran parte de sus aportaciones.

Jacques Lacan, en nuestra opinión, ofreció un programa bastante más acabado del psicoanálisis apoyándose para ello en el estructuralismo lingüístico saussureano que le permitió afrontar la definición de su concepto de forclusión. El famoso psicoanalista, partiendo de la idea freudiana del inconsciente, pero desestimando la metáfora del sótano oscuro del médico vienés, legó al conocimiento científico un modelo para el análisis de la subjetividad humana que hoy en día es sumamente extendido y aceptado. Su idea del sujeto barrado a través de la cual recuperó el inconsciente freudiano es buen ejemplo de ello.

Jung, por su parte, se distanció mucho más de Freud, y legó a la psicología una teoría muy poco usada psicológicamente, pero realmente vanguardista, sobre los arquetipos sociales. Esta teoría colocó a la psicología a las puertas de un análisis biológico e histórico de la psique humana, en especial en lo que respecta al inconsciente, a partir de formular su tesis sobre la existencia de una herencia mental biológica vinculada al pensamiento humano. Carl Jung, en ese sentido, fue más jamesiano que freudiano y de la mano de Spinoza y Darwin –de quien también se nutrió James- fue quizá el primero en dar a la luz una teoría del comportamiento psicológico del ser humano a través de su complejo concepto de arquetipo.

En la filosofía, la herencia de un pensamiento epistémico-metodológico tiene quizá su punto más alto en la obra de dos genios: Aristóteles y Charles Sanders Peirce, separados por varios cientos de años el uno del otro. Inspirado en la formidable tarea científica del pensador estagirita, Peirce dio a la luz –aunque lamentablemente de forma dispersa- una obra sumamente relevante: su teoría de los signos, que en realidad es una teoría epistemológica. Le preocupó específicamente el conocimiento científico, y lo mismo que Aristóteles ensayó una teoría substancialista, paradójicamente con fuerte tintes platónicos.

Las aportaciones de estos dos grandes filósofos hicieron una contribución notable al campo científico de su época, aunque Peirce no logró gozar –tal y como sí le sucedió a Aristóteles– de la fama y el éxito que hoy en día se les reconoce gracias a sus aportaciones. Sin embargo, la herencia del pensamiento aristotélico a la que pretendía emular primó en su propio pensamiento al intentar responder a la pregunta sobre el conocimiento del mundo, pregunta que Aristóteles también se trazó como meta a ser respondida a lo largo de todo su esquema filosófico.

Esta breve introducción ha omitido deliberadamente la genealogía del saber científico a través de la selección de estas tres áreas con las que hemos intentado ilustrar lo que nos interesa colocar aquí como pensar epistémico-metodológico en tanto ejemplo de la lógica del descubrimiento, esencia del pensar científico. También, por supuesto, hemos soslayado y simplificado aspectos importantes que contribuyen a la comprensión de cada una de las aportaciones científicas de estos autores en toda su extensión y relevancia. La razón de ello es que hemos preferido poner el acento en la importancia del conocimiento precedente y el cuestionamiento de lo evidente como pilares del pensamiento especulativo propio de toda investigación científica a través de ejemplos conocidos y –al menos hasta el momento– incuestionables de la ciencia, en términos de su desarrollo, consolidación y avance, de manera que ello puede fungir como muestra fehaciente y palpable de cómo funciona el ideal de la actividad científica desde la evidencia de un pensar epistémico-metodológico que cuestionando lo evidente, lo dado, avanza justamente gracias a ello.

En ese sentido, nos parece contundente cómo el pensamiento científico se desarrolla y consolida en la medida en que es factible construir un cuestionamiento sobre lo posible; o lo que es lo mismo: en la medida en que es factible imaginar y preguntar más allá de lo evidente. Así, el papel de la *frontera* en la generación de conocimiento científico se revela en toda su pertinencia e importancia, en tanto la *frontera* es esa instancia de articulación necesaria entre lo viejo y lo nuevo. A la manera de un umbral entre lo conocido y lo desconocido donde a nuestro modo de ver –y en correspondencia con los alcances y recursos de cualquier investigación– todo investigador científico debe situarse, aflora la teleología científica.

En términos de investigación científica, el umbral entre lo conocido y lo desconocido devela en primer lugar la instancia entre el saber científico acumulado y el nuevo saber por descubrir o inaugurar. Esto es: se constituye en la bisagra entre lo cierto y lo incierto, entre lo ya dicho y lo por decir, entre lo observado y lo inobservable, que es al final una manera de entender la lógica entre lo dado y lo dándose, tal y como veremos en el siguiente capítulo.

Pero dicho umbral, no obstante, hay que construirlo a partir de la reconstrucción genealógica de lo dicho y conocido para poder formular una pregunta pertinente que guíe el planteamiento de una investigación en aras de alcanzar el saber sobre lo aún desconocido. Esto, como se podrá suponer, requiere de un acercamiento creativo, nada recetario ni regido por fórmulas teóricas previamente ensayadas, lo que revela la complejidad de la tarea misma y la necesidad de aplomo, honestidad y compromiso por parte del investigador social con su imaginación y el saber derivado de estos ensayos mentales. La responsabilidad del científico se juega en ello.

Ciertamente, se trata de una tarea ardua, de difícil empresa, porque hay que encontrar el punto exacto desde el cual las nuevas investigaciones se sostienen. Generalmente, este punto exacto no es un punto, sino una franja. Hay que encontrar sus bordes porque en ellos

normalmente anida la contradicción, que es el problema científico a resolver. Sobra decir que este problema científico emerge como disputa con el saber anterior, aunque disputa no significa, al menos no necesariamente, guerra de sombrerazos. La disputa que todo problema científico plantea apela más bien a la evidencia de falta de claridad, a la insuficiencia y/o obsolescencia de una explicación, en suma: a la necesidad de volver a preguntar para construir nuevas respuestas. Por eso es imprescindible saber qué se ha dicho antes. No hay problema de investigación que pueda formularse sin tener en cuenta sus antecedentes como problema, o sea, sin saber o poder demostrar que es un problema científico.

Aunque sabemos que toda actividad de investigación renuncia de alguna manera a ciertos presupuestos o puntos de partida, pues en dicha renuncia se contiene el recorte concreto que todo investigador realiza en aras de dar cuenta de sus objetivos y preguntas, dicho recorte no puede enmascarar la evasión de lo que Zemelman (1987; 1997; 2009) llama el problema del problema y que hemos descrito someramente en el párrafo anterior. Demostrar la problematicidad de un problema de investigación no sólo contribuye positivamente a la identificación del mismo como problema científico (algo que, por lo general, se evade en la investigación social, concretamente en la investigación de la comunicación), sino que facilita el diseño de la investigación en tanto permite responder al porqué del problema, además del para qué de su resolución vía la investigación.

Esto se realiza a través de la búsqueda y posterior reflexión sobre el tema de la investigación; se trata de operaciones que adquieren sentido al interior de lo que es conocido como elaboración del estado del arte o estado de la cuestión. Sin embargo, en aras de describir de forma más clara el papel del estado del arte en el planteamiento de un problema de investigación, asumimos la propuesta de González (2005) quien le cambia el nombre al estado del arte, definiéndolo como el estado del conocimiento acumulado. Nosotros coincidimos.

La idea de un conocimiento acumulado encaja bien con la tesis que hemos venido sosteniendo sobre el papel de la *frontera* en el planteamiento de un problema de investigación, a la manera de una línea divisoria entre lo viejo (el conocimiento acumulado) y lo nuevo (el conocimiento por construir). Como se ha dicho, esa línea divisoria configura el ámbito de la contradicción en tanto ámbito del problema; de manera que el problema del problema resulta insoluble sin este acercamiento.

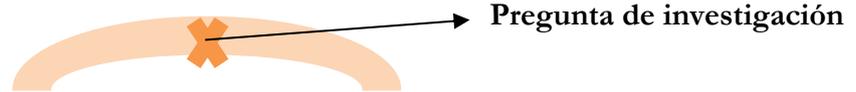
El pensar epistémico-metodológico, a través de la lógica del descubrimiento que apela al pensar científico en tanto especulativo, se imbrica de manera inevitable con lo anterior. De ello depende la relevancia de las preguntas de investigación y, por supuesto, la relevancia también de sus respuestas. Así, un problema de investigación que no se formule desde la *frontera* corre el riesgo de hacerlo a través de preguntas que ya han sido respondidas, con el peligro adicional de ignorar si las respuestas dadas con anterioridad sirven o no todavía para comprender la realidad que se estudia. Es posible que fenómenos sociales que nos parezcan nuevos hayan sido materia de preocupación años antes por otros investigadores, incluso cientos de años atrás. Es posible también que un fenómeno viejo no haya sido tratado nunca o de manera adecuada aun en años recientes. Hay de todo en la viña del señor y la ciencia no escapa a esta diversidad.

La ciencia es como una escalera que se sube. Cada investigación científica coopera con su construcción siempre necesariamente inacabada, ya que contribuye a crearla, corregirla o bien

perfeccionarla. Por eso, sólo cuando nuestras investigaciones resultan pertinentes al cuerpo de conocimientos de los que emerge, bebe o se nutre contribuimos con ello; de lo contrario, abonamos a la doxa, al dogma, a la construcción arbitraria de verdades que no lo son en absoluto porque cada unidad de espacio-tiempo nos enfrenta a nuevos retos.

De lo anterior se advierte, como ya hemos sostenido antes, que, de no abocarse al descubrimiento, la práctica de la investigación científica pierde su sentido: de un lado de la bisagra, lo ya hecho –inscribiéndonos en ello-; del otro lado, lo desconocido, lo que nuestra investigación deberá dar a conocer. En el medio de ambos la pregunta de investigación, el problema del problema. Sólo así es posible configurar la certeza de que estamos en la *frontera*, ese umbral o franja divisoria del conocimiento, tal y como lo mostramos en el siguiente esquema.

Lo desconocido: lo que queremos saber



Lo conocido: conocimiento acumulado

Hasta aquí, como se ha podido ver, el desarrollo del planteamiento del problema, metido a medio camino entre lo conocido y lo desconocido, en realidad describe el proceso de construcción de un problema científico. Así, en la articulación entre lo conocido y lo desconocido, anida la lógica de lo dándose en lo dado, situando al problema de investigación como ese dándose, como ese teniendo lugar que hay que develar en su posibilidad de emergencia histórica a partir de lo dado, o sea, del conocimiento acumulado al respecto.

Teniendo en cuenta lo anterior, parece plausible pensar que la pregunta de investigación, que es en esencia la síntesis del problema de investigación, se enmarca en el meollo de su planteamiento. Para usar un término de Zemelman, cuyo pensamiento tendremos oportunidad de explorar más adelante, esta es la manera que tenemos los científicos de *colocarnos* frente al mundo, es decir, de situarnos en el presente, siempre a medio camino entre la memoria del pasado y la proyección del futuro. En ese sentido, situarnos en el presente demanda, además, otros esfuerzos; esta vez de índole epistemológica. ¿Qué es colocarnos frente al mundo en términos científicos? ¿Cómo impacta, epistemológicamente hablando, situarnos en el presente?

Como ya se ha comentado, situarnos frente al mundo de forma científica demanda, para decirlo con Maturana (2015), una elección a favor de la objetividad con paréntesis, es decir, demanda una actitud consciente de que la ciencia y sus productos operan en un dominio de reflexiones, lo que de alguna manera enfrenta a los científicos al problema onto-epistemológico del que hemos hablado con anterioridad. Sin embargo, no basta con ello, no

basta con estar conscientes de esto. Se hace necesario actuar en su favor y reconocer los límites de nuestra aprehensión de la realidad —así sea científica—, reconociendo a su vez los límites de nuestra propia finitud biológica, histórica, pero también —y, sobre todo— lingüística.

Y es que el problema del lenguaje en la construcción de conocimiento —científico o no— no es para nada menor. A través del lenguaje nombramos la realidad que estudiamos, la definimos y muchas veces también la conceptualizamos. Por ello hay que entender que el lenguaje trasciende la esfera del nombre para configurar más bien la existencia de la realidad así nombrada. De esta manera, el lenguaje constituye el ámbito por excelencia donde se inscribe el dominio de reflexiones que constituye la ciencia, entre otros productos humanos.

Por lo tanto, nombrar la realidad a estudiar constituye uno de los retos fundamentales del quehacer científico, y por ello hemos advertido con anterioridad la necesidad de plantear el ideal de contrastación de la ciencia desde la correspondencia entre el argumento o proposición científica y la realidad percibida. Esta correspondencia, como se podrá colegir, pasa —al menos en una primera instancia, ineludible— por la descripción del fenómeno que se pretende estudiar que es, en efecto, una descripción de lo que llamamos realidad.

Un acercamiento deficiente o insuficiente al estado del conocimiento acumulado puede impedirnos realizar esta tarea a cabalidad, pues con gran probabilidad podemos dejar de lado, —omitiéndolas por desconocimiento— genealogías teóricas, tradiciones científicas, referentes históricos y antecedentes en general que sin duda pueden contribuir a una correcta definición del fenómeno que se estudia. Sin embargo, esto no implica que la definición de un fenómeno tenga que darse necesariamente a través de nombres ya dados; más bien lo que postulamos es lo contrario, pero para acertar, para intentar contrastar de manera correspondiente o afirmativa lo dicho con el hecho percibido, se hace necesario repasar los diferentes “nombres” que ha recibido este fenómeno a lo largo y ancho de su estudio.

Es así que tenemos que remitirnos al pasado desde el presente. No hay colocación frente al mundo, frente al futuro posible, sin tener en cuenta esta historicidad. La colocación frente al mundo exige así no sólo consciencia del lugar que pisamos, sino también consciencia del nombre o conjunto de reflexiones con las que definimos la realidad que se estudia, en tanto es ello lo que garantiza una correspondencia o aproximación lingüístico-argumentativa adecuada entre “dicho” y “hecho”.

Así, una adecuada descripción del fenómeno a estudiar garantiza una formulación también adecuada de la contradicción o problema de investigación que en él anida, lo que resulta de extrema importancia para la investigación toda vez que ello permite construir la perspectiva de análisis que debe permear toda investigación. Y es que plantear una investigación implica diseñarla: desde su formulación como problema hasta la perspectiva o enfoque de análisis para su resolución.

En consecuencia, con lo dicho, hemos de afirmar que la perspectiva de análisis en una investigación emerge implicada en la construcción misma del problema de investigación, formando parte de su formulación como problema del problema. En ese sentido, la perspectiva de análisis constituye la lente o foco, el ángulo analítico, desde donde se pretende estudiar el fenómeno que se investiga, y se halla en estrecha relación con la construcción de la pregunta de investigación y el problema que mediante ella se sintetiza.

Esta lente consta de dos dimensiones: la de las categorías que sirven para definir el fenómeno; y la de sus relaciones. Se trata de una articulación lógica, lingüística por más señas, que si bien construye el enfoque desde el cual pretendemos investigar esa realidad, no hay que olvidar que se trata sólo de una alternativa posible, entre otras.

En las aproximaciones tradicionales a la ciencia, esta perspectiva o enfoque de análisis es inexactamente conocido como marco teórico, precedido a su vez –muchas veces– por una hipótesis. Nosotros no concordamos con eso; en primer lugar, porque el sentido tradicional de la hipótesis, proveniente de las ciencias naturales, es inoperante en las ciencias sociales, de lo que se desprende a su vez la inoperancia también de los marcos teóricos que, tal y como se construyen mayormente en la ciencia social, resultan tan reductivos y encasillantes como la hipótesis misma.

García (2000; 2006) solía hablar del marco teórico como aquello que constreñía el saber heurístico de la ciencia y sus múltiples posibilidades, prefiriendo nombrarlo como plataforma para las aproximaciones conceptuales y epistemológicas para describir el problema de investigación. Nosotros, inspirados en esta concepción, así lo entendemos también, y de la mano de Zemelman (2009) acusamos el uso crítico de la teoría en la construcción de perspectivas y/o enfoques de análisis *ab doc*, y no *a priori* –como mayormente se hace hasta el momento–, al fenómeno que se estudia.

En el entendido de que la realidad social es una red en devenir, en articulación; una red que conecta sujetos, significaciones, circunstancias y acciones para nada determinadas de antemano, aun y cuando así lo parezca, su abordaje científico no puede menos que desconstruir en cada caso y cada circunstancia el tejido que las une. Evocando esta imagen dinámica, imprevista y compleja de la realidad social, es posible afirmar que no puede haber, por tanto, nada más adecuado para entender esta constelación histórica de acciones en sus diferentes grados y niveles de articulación que a través de perspectivas teórico-analíticas construidas *ad hoc*.

Esa es la única manera de garantizar la flexibilidad necesaria para su abordaje como realidad potencialmente inédita, siempre en movimiento, en perenne configuración y reconfiguración. Un cuerpo teórico dado de antemano, construido antes para dar cuenta de otra realidad, por más que resulte semejante a la realidad del presente, puede ser inoperante para aprehender lo inédito de su configuración siempre *siendo*. Es en ese sentido que el marco teórico, tal y como se comprende mayormente en las ciencias sociales, no permite al investigador colocarse frente al mundo a través de la pregunta, sino más bien apropiarse de él sin cuestionamiento, lo que subvierte efectivamente la lógica del descubrimiento a la que toda investigación científica debe apelar, si no abonar, al menos como meta.

En el siguiente capítulo, en aras de referir con más detalle lo que a propósito de la crítica de los marcos teóricos Zemelman llama el uso crítico de la teoría, nos abocamos a profundizar en la necesidad de sustituir conceptualmente en la investigación científica los marcos teóricos por enfoques o perspectivas de análisis que implican la reunión por una parte del cómo conocer la realidad (lo epistemológico) y del cómo abordarla empíricamente (lo metodológico), por la otra. Ello, como se podrá advertir, supone una reconceptualización de la realidad social. Por ahí empezamos.

II.

LA EPISTEMOLOGÍA CRÍTICA DE HUGO ZEMELMAN Y EL CONCEPTO DE REALIDAD SOCIAL

Como hemos referido con anterioridad, la construcción de una perspectiva de análisis desde donde observar la realidad social está implicada siempre en la construcción del problema de investigación ya que todo problema de investigación es epistemológico y metodológico por derecho propio. En ese sentido, la propia descripción de la realidad social como un *dándose*, es decir, como una realidad en continuo movimiento, configuración y reconfiguración, orienta la construcción *ad hoc* de una perspectiva de análisis que necesariamente, en tanto parte de esa realidad social en movimiento, aprehende su dinamismo.

Ello, como se podrá notar, requiere de entender la multidimensional de todo fenómeno social y a partir de esa comprensión, a la perspectiva de análisis como una alternativa posible, entre otras. De esa manera, parece claro que echar mano *a priori* de las teorías y conceptos existentes precisa de un pasaje de reflexión crítica de las mismas, reflexión que está de más decir se articula desde la misma problematización, dándole pertinencia y alcance. Es ello lo que garantiza un correcto abordaje epistémico-metodológico sobre el fenómeno en cuestión desde la observancia de la realidad ontológicamente posible desde sus aristas históricamente constitutivas.

No tener en cuenta lo anterior invita a la reproducción del saber más que a su construcción, evadiendo el potencial heurístico de la tarea investigativa. Este potencial ciertamente ha venido siendo minado contemporáneamente, primero debido a lo que hemos apuntado antes en términos del divorcio o separación del acompañamiento del pensamiento filosófico respecto de la ciencia social que ha traído como consecuencia el socavamiento del pensamiento especulativo (Zemelman, 2004; 2009; Wallerstein, 1996), lo que a su vez ha traído aparejado un distanciamiento en torno a la historicidad del objeto de estudio que se construye, erróneamente a nuestro entender, al margen de ello.

A ello se suma la fractura en la función social de la ciencia (De La Garza, 2001; 2018) y la imposibilidad de dar respuestas pertinentes a los problemas siempre cambiantes del presente. Pero dicha fractura hunde también sus razones en las consecuencias sociales y culturales del neoliberalismo económico y político que caracteriza a las sociedades contemporáneas. En el caso de la ciencia social, y en particular al interior del campo de estudios sobre la comunicación, ello ha sedimentado la herencia hermenéutica del pensamiento postmoderno afianzando lo que Zemelman (2004) llama el fenómeno de la “tecnología intelectual”, un término heredado de Husserl que hace referencia al proceso de desplazamiento del pensar como pensar científico, hacia el saber y concretamente hacia el saber-hacer, más instrumental.

Es esto justamente lo que le ha permitido a Zemelman elaborar una crítica seria en torno al quehacer científico de las ciencias sociales y humanas, que, a nuestro juicio, tal y como lo analizaremos en el tercer capítulo, tiene una relevancia plena en cuanto al tratamiento

analítico de la comunicación, la sociedad y la cultura. La crítica zemelmaniana, articulada en muchas de sus aristas con la crítica que hiciera Wallerstein (1996) a las ciencias sociales, queda así expuesta a la necesaria reflexión en torno a la investigación social en la contemporaneidad.

Si bien el conjunto de las variables neoliberales y postmodernas ha conllevado a una transformación –necesaria a nuestro entender- de la forma en que venía pensándose y haciéndose la investigación científica en las ciencias sociales y humanas, ello también ha posibilitado el debilitamiento de la noción de futuro que, vinculada modernamente al ideal de progreso, con razón cuestionaron fuertemente los postmodernos, destronándola. Del vacío heredado de este cuestionamiento ha emergido un centramiento ensimismado no sólo en el individuo, sino también en el presente de la realidad que habita, mismo que se manifiesta a través de la reivindicación del aquí y el ahora, vinculada de forma muy estrecha a la reivindicación del sujeto individual y el consecuente desplazamiento de la razón a la sensibilidad que ello ha traído aparejado, fraguando así lo que Follari (2000) nombra como un “talante postmoderno” que ha logrado coronar más de un ámbito de la realidad, y de manera concreta a la ciencia social.

Aunado a la herencia positivista, el impacto de este pensamiento-talante en la investigación social ha sido consistente en términos del endogenismo que la caracteriza. Y así, sin su vocación utópica (debido a la pérdida del referente de progreso), la ciencia social ha soslayado el interés especulativo, centrándose casi por completo en la investigación aplicada. Esto último, que no es negativo en sí mismo, ha permitido no obstante visibilizar la presencia de la herencia del positivismo moderno que el propio pensamiento postmoderno cuestionó y desde el cual las ciencias sociales se han alimentado al amparo de las posturas hermenéuticas y constructivistas que emergieron gracias a él, lo que resulta a todas luces una contradicción; de hecho, una contradicción no resuelta cuyos ecos resuenan afanosamente en la investigación social hoy en día.

Como lo veremos más adelante, desde el campo de las ciencias sociales, el positivismo se niega con fruición, pero, paradójicamente, desde la práctica científica también se delatan sus aún conexiones, ciertamente en muchas ocasiones confusas, con este paradigma científico que hemos heredado de las ciencias naturales y que tantos dolores de cabeza nos ha traído a los científicos sociales.

En este capítulo haremos énfasis en los postulados de la epistemología crítica zemelmaniana, específicamente en su noción de realidad social, y aunado a ello en su concepción del método dialéctico como método por excelencia de la investigación social. Ello permitirá posicionar una reflexión sobre la pertinencia de entender la realidad social como un *dándose*, como una realidad en perpetua configuración y reconfiguración, signada por el movimiento intrínseco de la vida social en su propio devenir histórico, cotidiano, pues a partir de ello es posible advertir lo que se trunca desde la concepción positivista (método hipotético-deductivo) y subjetivista (método hermenéutico) en la investigación social.

2.1. La problemática de la realidad social

Como hemos intentando apuntar en el capítulo anterior, la ausencia de una perspectiva histórica en la ciencia social ha obstaculizado el diseño adecuado de sus investigaciones científicas, pues lo que anida históricamente en la realidad social al ser inaccesible de manera directa, requiere una aproximación epistémico-metodológica que ni el hipotético-deductivo ni el constructivismo hermenéutico, por separado, han sido capaces de ofrecer. En ello, como se ha venido comentando, ha jugado un papel preponderante la concepción estática de la realidad social que la epistemología crítica niega, desplazando en su lugar el centro de atención de la realidad a la acción social, base de su movimiento.

Sin embargo, aun el estudio de la acción social, aspecto intrínsecamente dinámico de la realidad, ha sido encasillado preponderantemente desde una perspectiva estructural, dominante en la ciencia social. Los recientes esfuerzos de la sociología pragmatista permiten dar cuenta de la disputa interna al interior del debate, pero aún este sigue estando entrampado en él, y el también falso dilema entre holismo e individualismo metodológico no contribuye con ello.

Teniendo en cuenta lo anterior, lo que la epistemología crítica pretende recuperar como foco de atención de la investigación social es el estudio de la dimensión invisible de la acción social. Por eso, insistimos, la pregunta a plantear no se circunscribe solamente al qué y al cómo de la constitución de la realidad, sino preponderantemente al por qué.

Aunque este énfasis en el porqué viene a cubrir otra de las aristas de esta epistemología que aquí mayormente soslayaremos: su aspecto político; en términos epistemológicos y metodológicos, la pregunta sobre el porqué satisface de entrada el problema metodológico que se plantea la epistemología crítica respecto de la realidad social, a saber: la aprehensión de su dinamismo desde su concreción. Veamos con algo de más detalle qué significa esto.

Zemelman plantea que la realidad social que observamos los científicos sociales es una realidad consumada, es decir, cristalizada en términos de forma y contenido. En ese sentido, la realidad social se configura a la percepción como una fotografía, como una instantánea, donde no hay nada antes ni después de lo observado. La apuesta no es incorrecta en sí misma: es todo lo que “hay”, es todo lo que vemos, en tanto responde a nuestra aprehensión perceptiva natural. Pero sabemos que no todo lo que hay es lo que existe, ni todo lo que existe es lo que se ve; incluso, sabemos más: sabemos que no todo lo que se ve, necesariamente existe.

Por eso, como consecuencia de lo anterior, la aprehensión perceptiva natural ha sido superada como método científico en la ciencia, incluso en la ciencia natural; de manera que el conocimiento científico –especialmente el que produce la ciencia social- tiene el imperativo de ir más allá de lo que se ve, so pena de repetir, describiendo, lo que hay en el plano de nuestra visión, sin lograr colocarse frente al mundo, sino más bien sólo apropiándose de él.

En ese sentido, un discurso de la ciencia como apropiación reproduce necesariamente metodologías basadas en la percepción natural, cuyas consecuencias epistémico-metodológicas inmediatas serían: 1) agotar en lo observado el objeto de estudio de la investigación (aunque no se sea consciente de ello, lo anterior implica asumir a su vez que no

hay un más allá de lo observado), de lo que se deriva la siguiente consecuencia lógica 2) asumir que la realidad es consumada o no lo es.

Esto último es, a nuestro juicio, lo que hace posible estudiar la realidad social como un hecho dado o determinado de antemano, preguntándonos por él en tanto configuración percibida de forma natural en el presente. La impronta estructuralista de esta manera de abordar metodológicamente el estudio de la realidad es evidente, lo que permite construir preguntas que no buscan ir más allá de lo observado: el qué (el hecho) y el cómo (sus relaciones constitutivas), soslayando el porqué, que se asienta en la dimensión de la historia, del devenir, el proceso y el movimiento.

Por eso es que, desde el punto de vista de la epistemología crítica, responder al porqué de la realidad social es dar cuenta de la historia de su constitución. Dicho de otra manera: es referir a las condicionantes objetivas (estructurales, institucionales) y subjetivas e intersubjetivas que configuran la acción social desde la relación de la experiencia sujeto-sujeto, pues sólo ello permite generar un abordaje comprensivo a la realidad del presente. En ese sentido, la pregunta sobre el porqué de la constitución de la realidad social amplifica el énfasis en la acción social contextualizada, aprehensible sólo comprensivamente. De esa manera, la comprensión se vincula a la pregunta sobre el porqué en tanto posibilita una aprehensión más holística del fenómeno en aras de poder dar cuenta qué ha detonado esa configuración de la realidad social y no otra.

Así, asumir entonces una dimensión procesual de la realidad social la convierte automáticamente en una entidad azarosa, difusa, pero –sobre todo- abierta a la contingencia de la historia, a cómo van sucediendo las cosas, tanto en el plano de las condiciones objetivas, normalmente menos movibles o desplazables, que, en el plano de las condiciones subjetivas e intersubjetivas, más cambiantes, más inciertas, más experienciales.

Las conjunciones de estas condiciones dan por resultado la realidad social que vemos y estudiamos, pero es importante pensar que epistemológicamente esa realidad social es una, entre otras de las cristalizaciones posibles –aunque no concretadas- contenidas en el proceso de su constitución. Así, entender el porqué de una cristalización, implica entender el conjunto de condiciones que la hicieron posible, lo que –como se puede ver- explica a la realidad social desde una postura comprensiva, es decir, desde una perspectiva histórica (y enfatizamos nosotros, también experiencial, fenomenológica) insoslayable en tanto implicada en su propia constitución.

El argumento que subyace a esta afirmación es que la realidad social no se construye a través de algo parecido a unas “leyes de lo social”, semejante a las leyes de la naturaleza. Las leyes en lo social no son posibles porque lo social está hecho de/por individuos humanos: individuos que significan el mundo en función de un sinfín de factores que van desde lo biológico y lo psicológico hasta lo sociocultural e histórico; individuos que construyen dichas significaciones a lo largo y ancho de sus experiencias de vida, en particular al interior de sus experiencias con el otro, es decir, sus experiencias sociales; e individuos que, además de todo lo anterior, tienen voluntad y capacidad de optar tanto en la acción como en el pensamiento.

Si hubiera algo parecido a unas “leyes de lo social”, habría que buscarlas en todo caso en las supuestas leyes de lo humano. No hay tal. En ese sentido, es la acción de los individuos entre sí la que configura la naturaleza de las relaciones que entre ellos se establecen, siempre en el

marco de las condicionantes psicológicas y socio-históricas concretas desde las que estas relaciones tienen lugar y desde las cuales se actualizan. La realidad social no existe sin la actividad social que esencialmente es, como dijera Simmel (2014), una actividad de individuos.

La realidad social cambia y lo hace constantemente; constantemente somos testigos de las resistencias al orden establecido, de las fintas y los vericuetos de la acción, de la transformación de los modos de pensar y de actuar, etc. Es esto, a grandes rasgos, lo que describe la esencia del dinamismo de la realidad social, de manera que esta se constituye en un perpetuo movimiento, un *dándose* que se activa precisamente gracias a la insoslayable acción humana –potencialmente imprevisible por naturaleza- que la constituye.

Pero este *dándose* de la realidad social, como veremos más adelante, no puede caracterizarse como un movimiento aleatorio sin más. El movimiento de la realidad social se acota a ciertas circunstancias haciéndolo más o menos predecible, pero nunca predecible del todo. Por eso en términos de la epistemología crítica, la realidad social es un *dándose* en lo dado, es decir, un movimiento acotado por circunstancias socio-históricas que, en tanto vinculadas a la cultura, que es el ámbito de los valores, los significados, las tradiciones, las creencias de una comunidad o sociedad, configuran un horizonte de significación desde donde dicha realidad adquiere sentido para quienes la viven o experimentan.

Es ese horizonte de significación con sus desniveles, continuidades y discontinuidades lo que se expresa en la acción social, actualizándose a través del establecimiento de relaciones sociales efímeras o consolidadas, en tránsito, en gestación, reproducidas y reproductoras, alternativas y transformadoras. Visto de esta manera, no es posible referir *a priori* un estado de cosas fijo al estado de las relaciones sociales, pues potencialmente todo puede cambiar: de hecho, desde su propio movimiento intrínseco la posibilidad del cambio está dada precisamente porque nada está fijado de antemano. Así visto, entonces, el horizonte de significación no es un panorama inamovible; por su propia naturaleza constitutiva, es un horizonte esencialmente dinámico pues convoca en su interior la pugna social por su cristalización.

En este dinamismo del horizonte de significación jugamos un papel preponderante los seres humanos que somos los que significamos, pero la significación humana no se restringe a lo sociocultural e histórico, sino que pasa también por lo biológico, lo psicológico, y por supuesto por lo lingüístico y lo simbólico. Todo ello configura los ámbitos de constitución del sujeto humano que es de donde emergen las acciones humanas que configuran la acción social.

Lo predecible e impredecible de nuestros actos y pensamientos impacta así en la configuración de lo histórico-social concreto en el presente a través de nuestras acciones, en tanto éste se nutre justo de ellas. Así, nuestras acciones, en toda su complejidad constitutiva, son las que configuran ese orden de realidad determinado que llamamos realidad social y al que nos abocamos a estudiar científicamente, planteándonos a los científicos sociales un problema epistemológico y metodológico serio que hay que resolver.

Sobre esto pone el acento la epistemología crítica cuando niega el carácter estático de la realidad social que acompaña al discurso de la apropiación de la ciencia; por ello al plantearse

a la realidad social como algo imprevisible, azaroso, incierto y de alguna manera inédito, nuevo (debido al movimiento perenne, y gracias a él la posibilidad siempre latente de la transformación y la creación a ella asociada), la epistemología crítica pone el dedo en la llaga: es necesario un cambio de fondo en la manera de entender la realidad social (desafío epistemológico) lo que impacta a su vez en cómo aprehender dicha realidad para su estudio (desafío metodológico).

Esta necesidad viene a desafiar las formas tradicionales de hacer investigación en la ciencia social. Y a nosotros nos parece sumamente atendible. Si asumimos que, como todo producto humano, la ciencia, el pensar científico y sus resultados, es históricamente situada, será fácil reconocer que el conocimiento científico obedece a ciertas coordenadas espacio-temporales que atraviesan lo social en un continuum histórico en términos de acontecimientos y conocimientos acumulados propiamente dichos del que no puede zafarse, pues halla en ellos su propia condición de posibilidad. Y como este continuum histórico cambia necesariamente, hay que asumir que las condiciones de posibilidad de la ciencia también lo hacen. En estas condiciones de posibilidad de la emergencia de la ciencia intervenimos los científicos, hombres y mujeres de cada tiempo, con nuestros alcances y limitaciones personales e históricos que nos hacen elegir un camino para el desarrollo de la actividad científica en lugar de otro.

La propuesta epistemológica sobre la realidad social que nos lega la epistemología crítica nos coloca hoy a los científicos sociales ante un punto de quiebre en torno a la investigación social, pues si asumimos –tal cual aquí lo hacemos– que la realidad social es dinámica, la reflexión metodológica acerca de cómo dar cuenta de dicho dinamismo en nuestras investigaciones nos hace pensar necesariamente en la manera de aproximarnos a ella. Al respecto, la apuesta de la epistemología crítica, como ya hemos advertido, se halla en la comprensión. En el apartado que sigue, desarrollamos un poco más esto.

2.2. Comprensión en lugar de descripción-explicación

Como bien se ha advertido, sin una concepción dinámica de la realidad social el ejercicio de comprensión que se propone desde la epistemología crítica para la ciencia social no es posible. Y no lo es porque asumir la realidad social como algo dado de antemano, a través de estructuras que organizan y regulan dicha realidad –tal y como hemos referido antes– no convoca a la comprensión de su propia constitución, sino más bien a la descripción de la misma.

En la tradición de la investigación social, además, la descripción carga con la impronta positivista del recuento, la clasificación y, asociada a ello, la explicación, lo que hace de las teorías existentes el marco previo de enfoque. Esto es así porque se asume a la teoría como explicación previa de la realidad social, que se reafirma o se niega a través de la información recabada en campo. En síntesis: desde un enfoque metodológico centrado en la descripción de la realidad social, no sólo se asume a dicha realidad como algo estático (que no varía en su configuración) y suficiente (que puede ser descriptible por sí misma), sino que también,

justo por ello, el abordaje metodológico a la misma procede de la manera en que la teoría – al mejor estilo experimentalista- se antepone como explicación a la propia realidad que intenta explicar².

Sin embargo, más allá de las nocivas consecuencias de anteponer la teoría a la realidad social que se estudia, lo que ello revela es la incorrecta concepción de la realidad social como algo consumado, concepción que anula la necesidad de saber por qué lo que es, es lo que ha sido. Si la realidad social está ya dada y nada puede cambiar eso, el estudio de lo que está dado abona básicamente a su descripción, explicando dicha relación en función de ello. Pero si tal cual aquí asumimos, la realidad social no está dada de antemano, sino que se concibe como una cristalización de su dándose, el estudio de la misma deberá preguntarse por la propia concreción de su posibilidad. Ello precisa de un acercamiento distinto a la descripción: requiere, pues, de comprensión.

Así, pensar en qué ha hecho posible una realidad social parte de entenderla en su diferencia con otras realidades sociales co-presentes o bien pretéritas ya que en su concreción cada realidad social es única, tal y como se postula desde la epistemología crítica. La univocidad de toda realidad social, su identidad propia, está conferida históricamente por los factores, quiebres y detonantes que la construyen, a manera de una coyuntura, haciendo de ella la realidad que es.

De esta manera se puede advertir con facilidad que cada realidad social tiene una historia propia. No quiere decir esto que no comparta con otras algunos aspectos de su constitución, sino más bien que hay coyunturas (conjunción de factores) que la hacen ser única, ser lo que es, en tanto es ello lo que configura la posibilidad histórica de su concreción como realidad. Por ello, una realidad social que no se entienda como única cancela de facto la posibilidad de entenderse en su propia constitución; de ahí que el criterio de univocidad de toda realidad esté dado precisamente por su dinamismo intrínseco, por su historicidad. Si la realidad social no estuviera *dándose*, no tendría posibilidad alguna de ser única; sólo podría ser una y la misma.

Pero ser una y la misma realidad social en todo tiempo y lugar es un sinsentido que no resiste siquiera la prueba de la observación. La realidad social está en constante cambio, en constante movimiento, aun y cuando sus diferencias no sean siempre visibles a simple vista. En ese sentido, se ha de admitir su movimiento intrínseco como el movimiento de la Tierra alrededor del Sol. No lo vemos, pero ahí está, y sería absurdo negar su existencia.

Así, la identidad de cada realidad social se halla estrechamente asociada a las propiedades de su movimiento, siempre eventualmente contingente, imprevisto, azaroso y potencialmente nuevo, inédito. Con ello se factura la emergencia de sus posibilidades de ser, mismas que se concretan o no en la realidad histórica, a medias o completamente, en función de disímiles factores intervinientes que son los que configuran las capacidades y posibilidades de movilidad y oscilación que su propio ritmo le imprime.

² He aquí una contradicción notable que ha dado a la luz una buena cantidad de confusiones en torno a la investigación social y en particular en lo que respecta a la investigación de la comunicación. Ejemplo de ello, por sólo citar uno de los más frecuentes, es la terca negación de la existencia de variables, sobre todo cuando se trata de investigaciones cualitativas.

Como estas capacidades y posibilidades de movilidad y oscilación se encuentran también condicionadas socio-históricamente, es previsible entender que estas actúan acotando (o potenciando) el movimiento mismo que se concreta como una posibilidad entre otras en lo real históricamente posible. En ese sentido, cuando observamos la realidad social, observamos un fragmento de esa concreción; de ahí que indagar en ella implique, comprensivamente hablando, indagar también en la coyuntura que la hizo posible.

Así, investigar la realidad social entendiéndola como una realidad históricamente cristalizada, concreta, permite suponer que dicha cristalización ha sido la posible en función de las condiciones objetivas y subjetivas de la incidencia de lo histórico en la realidad del presente. Así vista, la realidad social no puede ser algo dado de antemano o de una vez y por todas, sino algo que se concreta –por diferentes razones– en lo que percibimos como tal.

Ello, que a su vez interpone la idea de la percepción como un dominio de realidad que se configura intrínsecamente en su entrelazamiento con la cognición, denota que el problema epistemológico que supone todo acercamiento científico a la realidad social, se halla a su vez constituido por el problema onto-epistemológico del que hablamos con anterioridad en el primer capítulo, donde deja de tener sentido la descripción como método científico. Describir, en ningún caso, nos acerca de mejor manera a la realidad social y a los fenómenos que de ella estudiamos. Yerra a nuestro juicio la sociología pragmatista de Lemieux (2017) cuando hace de la descripción el método sociológico por excelencia.

De acuerdo con los planteamientos zemelmanianos al respecto, la tarea de la ciencia social no puede ser la descripción que a su vez trae asociado ese carácter explicativo de tufo positivista con el que no concordamos. La descripción-explicación debe ceder paso a la comprensión, y en particular a la comprensión histórica, entendiendo a la historia desde la posibilidad concreta del presente, siempre con miras al futuro desconocido.

Desde esta perspectiva, la acción social que es en su base lo que rige el funcionamiento de la realidad social, no puede ser comprendida desde el presente sin las necesarias referencias que se constituyen desde la memoria histórica y que se concretan en el presente como posibilidad histórica de significación, de conjunto con las motivaciones subjetivas e intersubjetivas de los sujetos que hacen posible que dichas posibilidades históricas de significación hallen o no pertinencia para concretarse.

Así, la realidad social del presente supone necesariamente para su estudio hurgar en sus articulaciones con el pasado (memoria histórica) y con el futuro (expectativas contenidas en las motivaciones subjetivas e intersubjetivas) desde la experiencia de los sujetos históricos que actúan e interactúan, configurándola, en tanto son esos mismos sujetos los que le imprimen el carácter dinámico que la caracteriza en el presente. Así, el presente de cualquier realidad social no puede explicarse fuera de esta insoslayable interrelación, lo que demanda un acercamiento metodológico comprensivo –dialéctico, incluso– más que descriptivo, tal y como bien sugiere la epistemología crítica.

Dicho acercamiento metodológico, en los términos en los que aquí lo hemos descrito, soslaya por inoperante para la ciencia social el acercamiento descriptivo que toma forma a través del hipotético-deductivo en el paradigma positivista, tanto como pierde pertinencia desde el paradigma constructivista-hermenéutico. En consecuencia, ello demanda una inversión en los modos de hacer y pensar la investigación de la realidad social.

En el apartado que sigue, apuntamos algunas reflexiones vinculantes al respecto desde la reflexión en torno a la articulación entre historia, comprensión y realidad social.

2.3. La comprensión de la realidad social como historia del presente

Interesada en el porqué (pensamiento especulativo, basado en lo inobservable) y no en el qué o el cómo (pensamiento descriptivo, basado en lo observable) de la cristalización de la realidad social, la epistemología crítica busca poner el acento en la lógica del descubrimiento científico que, como ya se ha señalado, factura un discurso de la ciencia centrado en la colocación del científico ante la realidad social y no en la apropiación de ésta. Ello, por supuesto, implica al discurso de la apropiación como discurso de la descripción-explicación, vinculado al qué y al cómo de la constitución de la realidad, y al discurso de la colocación como discurso del descubrimiento, vinculado al porqué.

En ese sentido, como ya se dijo antes, lo anterior tiene implicaciones políticas; y la obra de Zemelman se halla fuertemente imbricada en ello desde una concepción del quehacer científico en la investigación social que acentúa su papel transformador en la consecución de un mundo deseable. Es importante mencionar que esta naturaleza política de la epistemología crítica zemelmaniana encuentra su sentido en la noción de utopía de Ernest Bloch, entendida como posibilidad transformadora.

Como se puede observar, este pensamiento de Bloch apunta al entendimiento del ser humano y a la potencialidad de su acción transformadora, lo que va estrechamente ligado con la idea del discurso de la ciencia como colocación y con la lógica del descubrimiento científico, ambos aspectos implicados en la práctica de la investigación social desde una teleología científica no predictiva, sino más bien especulativa, comprensiva y transformadora políticamente. La diatriba en torno al papel de la ciencia social en la transformación social es así zanjada. Nosotros coincidimos, y a partir de ello procuramos centrar nuestra atención en las consecuencias epistemológicas y metodológicas del discurso de la ciencia como colocación ante el mundo, implicando en ello el debate sobre la ontología de la realidad social. Veamos.

La idea zemelmaniana de la realidad social como dándose en lo dado es equivalente a la de estructura-estructurándose que sugiriera Quintar (2009, p. 32). Esta idea se asienta en la convicción –por nosotros compartida– de que el ser humano se implica en la configuración de la realidad social que habita a través de su actuar, lo que a nuestro modo de ver –tal y como lo veremos en el tercer capítulo de este libro– sucede esencialmente vía la comunicación, es decir, por medio de la praxis comunicativa que se funda desde ésta. Pero como ya hemos dicho, pensar la realidad social como una estructura-estructurándose implica concebirla epistemológicamente como una realidad en movimiento, por más consumada que nos pueda parecer cuando la percibimos.

Por ello, la comprensión dinámica de la realidad se configura como alternativa epistemológica opuesta al determinismo de la explicación. Al trascender la idea del mundo como objeto (lo dado) y posicionar la idea del mundo como horizonte (lo dándose), la epistemología crítica hace patente la necesidad de construir una epistemología de la indagación y la especulación más que de la descripción-explicación.

Esto pone el acento en el meollo problemático de la ciencia social contemporánea, mismo que en opinión de Zemelman (s/f-b) demanda una solución que pasa por desterrar del discurso, el de la ciencia positivista o de herencia positivista. En sus palabras, como ya referimos con anterioridad, este discurso positivista puede nombrarse como discurso de la apropiación, en tanto coloca a la ciencia ante el futuro como previsión del presente (Zemelman, s/f-b; 2009, p. 132). Con ello se anula al futuro como potencialidad en el presente, tal y como se plantea posible desde la utopía blochiana en la que la epistemología crítica hace eco. De esta manera, sin intentar explicar la realidad social para prevenir o predecir al futuro, la tarea del científico social debe centrarse en develar esa potencialidad del presente para definir desde ella ámbitos de la acción posible, entendiendo por tal la acción transformadora (Zemelman, 2009, p. 136; De La Garza, 2001, p. 101).

Tal y como es posible apreciar, la posición de apropiación en el discurso de la ciencia concibe al futuro como un tiempo humano separado del tiempo de la vida, que es el tiempo del presente, lo que anula no sólo a la realidad del presente como algo dándose en lo dado, sino el entretejido histórico donde se recrea a partir de las experiencias subjetivas e intersubjetivas de los sujetos sociales en interacción, desde las cuales es posible concebir el presente construido como un presente construyéndose. Esa tensión en lo dado-dándose, es la instancia vital donde anida el germen de la potencialidad de su propia transformación.

En contraposición con el discurso de la apropiación de la ciencia, Zemelman (s/f-b) propone la construcción de un discurso de la colocación. Este discurso, que para él es imperativo y propio de la tarea científica de la ciencia social, impulsa una relación de conocimiento distinta frente a la realidad que es esencialmente ajena a los vestigios positivistas que aún la circundan. Fincando su crítica en la deshistorización de la realidad social por parte de las ciencias sociales contemporáneas, la epistemología crítica denuncia la falta de apertura de la ciencia social hacia lo inobservable, que es en sus términos lo posible, lo inacabado, lo indeterminado, lo incierto, lo potencial, en suma: la realidad social en su propio ritmo, en su propia configuración y devenir.

Pero lo inobservable no sólo está fuera del alcance del positivismo. Desde el discurso de la colocación en la ciencia se exige una concepción ontológica de la realidad social que es negada también por el discurso postmoderno, de raíz subjetivista, hermenéutica y constructivista en la medida en que éste hace de la realidad sólo un conjunto de percepciones. Consentir el dinamismo de la realidad social como una propiedad constitutiva de ésta sugiere la existencia misma de la realidad, no su negación. En ese sentido, aunque la diferencia entre positivismo y constructivismo se ensancha (los primeros asumen la existencia de la realidad, los segundos la cancelan), estas desemejanzas no operan en ningún caso a favor de entender el dinamismo intrínseco en toda realidad social.

La dinámica social –así, con todo el peso de la potencial transformación que implica la palabra dinámica–, está a su vez condicionada por la compleja relación entre las estructuras

sociales y las subjetividades que dan forma y contenido a dichas estructuras, por lo que necesitamos –en principio– una comprensión compleja de esa realidad que resulta imposible construir sin incorporar la perspectiva histórica de su constitución que es, en esencia, una perspectiva procesual, dinámica y dialéctica.

Por ello, en aras de asumir el reto de esta comprensión procesual de la realidad social se hace necesario rescatar el papel de la historia en la constitución de la misma; entendiendo a la historia no como el pasado, sino como lo que ocurre en el presente alimentado más bien por la experiencia contenida en la acción social cotidiana, pero siempre de cara a la coyuntura que configuran los escenarios de quiebre potencialmente posibles que permiten pensar por qué la realidad social es como es, por qué tiene esa forma y contenido que observamos y no otra.

El problema está, como se puede ver, en determinar cómo acercarnos a la “objetividad” de dicha realidad, a sabiendas que estamos implicados como sujetos perceptores en ello. La salida que ha ofrecido Zemelman a este problema es la de la comprensión, entendiendo por tal una metodología que busca captar el movimiento de la realidad, aprehendiendo con ello la articulación entre pasado, presente y futuro a la que hemos aludido con anterioridad. Así, tal y como hemos venido sosteniendo, concebir la realidad social como un hecho consumado, no sólo la estatiza, sino que la deshistoriza, enfilando su abordaje metodológico hacia la percepción natural y no hacia la indagación propiamente científica.

Y es que, si la realidad social siempre es la realidad del presente, investigarla usando nuestra percepción natural es confiar a nuestros sentidos en ese presente observado, toda su comprensión. Ello, que además evade el problema de la construcción del conocimiento científico, y también el problema mismo de la percepción de la realidad (el problema onto-epistemológico que subyace a cualquier evento cognitivo), abona a la incorrecta suposición de que la realidad es objetiva porque la percibimos en tanto fuera de nuestra propia realidad como sujetos, derivándose de ello la errónea conclusión de que la percibimos, además, objetivamente.

El saldo de tal reflexión es desastroso. Lo que percibimos de la realidad toda, aunque aquí nos interese sólo la social, no es equivalente en ningún caso a lo que la realidad es, básicamente porque nuestra percepción es falible. Pero además lo que la realidad social es, en todo caso, se implica –como ya hemos señalado– en lo que históricamente ha podido ser. De esta manera, comprender la realidad social del presente como la cristalización de ciertas –aunque no todas– posibilidades y condicionantes históricas de la acción social, sugiere una indagación en el movimiento de la realidad. La propuesta de la epistemología crítica de Zemelman va en esta dirección.

Incluso bajo el aparente manto de la matriz u orden social que a la percepción resulta como dada, la realidad social no desiste en su movimiento, un movimiento que –tal y como hemos dicho– está dado por la acción humana; de ahí la concepción utópica del sujeto histórico que se desprende de la epistemología crítica, donde los individuos juegan un papel fundamental en la transformación del orden social que contribuyen a crear.

Pero esta idea de transformación de la realidad social que la concepción del presente como potencialidad abona, se inscribe a su vez, complementándola en su complejidad, en la noción del presente como lo dado, que es –en contraposición– el lugar donde por excelencia la

potencia se anula. Así, el movimiento de la realidad social aparece en continua tensión entre la posibilidad y la no posibilidad de transformación. Nuevamente, en palabras de Bloch (2004, p. 238):

No habría posibilidad de reelaborar una cosa según el deseo si el mundo fuera cerrado, lleno de hechos fijos e, incluso, consumados. En lugar de ello hay simplemente procesos, es decir, relaciones dinámicas, en las que lo que ha llegado a ser no se ha impuesto totalmente. Lo real es proceso, y éste es la mediación muy ramificada entre presente, pasado no acabado y, sobre todo, futuro posible.

Vista así, la realidad social es irremediablemente un ente vivo, un dándose siempre a través de la intervención humana, apelando así a la potencialidad del presente —que es lo que nos revela una realidad inédita, inacabada, siempre incierta—. A propósito de lo anterior Gallegos (2009, p. 23) señala que explicar los fenómenos de la realidad social como continentes que a su vez contienen espacios de posibilidades u opciones, algunas incluso no plenamente conformadas, instala un sentido de la realidad social como coyuntura que, como dijera Zemelman (2009, p. 66), resulta instancia para la construcción de los objetos al interior de la historia. Desde esta perspectiva, de acuerdo con Zemelman (s/f-b), la historia debe ser concebida como construcción de lo posible (de lo que en su ocurrir en el presente, por razones diversas, cristaliza en formas y contenidos concretos, pero para nada determinados de antemano) y no como constatación de lo objetivo-dado.

Esta inversión categorial de la epistemología crítica hace eco en la distinción que hiciera Braudel (1979) entre historia natural e historia posible, dando cuenta así del dinamismo de la estructuración de lo histórico-concreto en tanto mecanismo de emergencia de las posibilidades contenidas en la coyuntura desde sus diferentes modalidades. Por ello es que la epistemología crítica cifra en la praxis social —que, como más adelante explicaremos, nosotros entendemos como consecuencia de la praxis comunicativa— el aspecto de la direccionalidad de dicho movimiento (Zemelman, 2009, p. 65). Por medio de la praxis social se anula la posibilidad de una realidad social como totalidad trascendente, consumada, inamovible, para fincar en su lugar —como hemos visto con anterioridad— un concepto de realidad social como totalidad concreta, coyuntural, potencial, donde coexisten todas las posibilidades no reveladas, no observadas, en el proceso de constitución de la misma.

Como ya hemos advertido, la metodología de la descripción-explicación de la realidad, herencia del positivismo de la ciencia natural, no es capaz de satisfacer estas exigencias epistemológicas. Y es que, enfocando su mirada en la realidad observable, misma que, en tanto tal, es una realidad que aparece vinculada siempre al observador y a sus cualidades de sujeto, incorpora en su explicación la máxima kantiana sujeto-objeto que en tanto supone el reconocimiento de la subjetividad en la construcción del conocimiento, acota su propia mirada a la dimensión de la experiencia observacional desde el polo existencial del sujeto mismo.

Así, como también ya hemos señalado, este acercamiento a la realidad social vía la experiencia perceptiva no es —ni puede ser— un atributo del pensamiento científico, ciertamente diferente, distintivo, de otros tipos de pensamiento. Ya se ha demostrado cómo este tipo de

acercamiento configura la aprehensión natural, básica, que deriva de toda experiencia, y desde ella la realidad no resulta –no puede resultar, de hecho- una estructura abierta, dándose en lo dado, sino más bien una cerrada, consumada, inamovible, debido a que la observación de lo observable es lo único que puede aprehender. La relación sujeto-objeto, propia de esa percepción natural, impide así captar el movimiento intrínseco de la realidad, pues nuestra percepción está acotada por sus propios límites perceptivos.

En contraposición, la construcción de una relación de conocimiento que comprenda la dimensión histórica de la experiencia (Zemelman, s/f-b) visibiliza a su vez la experiencia del dándose de la realidad social, en tanto proceso de configuración y reconfiguración constante. Por ello, desde la epistemología crítica, el análisis de la dimensión histórica de la experiencia intersubjetiva es insoslayable para la ciencia social en tanto permite vehicular una comprensión más compleja de la misma a partir de una relación de conocimiento del científico hacia la realidad viva que contribuyen a crear los sujetos mismos.

Más allá de lo observable, la experiencia histórica –inobservable *per se* de manera directa- es la que constituye el caldo de cultivo para la configuración y emergencia históricamente posible de la realidad social. En ese sentido, es posible afirmar que es la reconstrucción del horizonte histórico de comprensión de la realidad social lo que otorga a la ciencia social la capacidad para estudiar el peso de la historicidad del sujeto en la constitución de la realidad, en tanto dicha constitución es también lo que hace al sujeto constituirse históricamente como tal. Ello, como se puede notar, implica cancelar las posiciones de conocimiento sujeto-objeto que implanta desde la naturaleza humana el sentido de la comprensión de la realidad en términos de una relación de conocimiento del sujeto consigo mismo, para dimensionar una relación sujeto-sujeto que evidencie las formas y contenidos que le otorga su propia historicidad. La historicidad del sujeto, así entendida, es la que configura el presente de la realidad social desde lo que Zemelman (2009, p. 60) llama un “existir históricamente”, mismo que a diferencia del existir del sujeto desde su experiencia individual, biológica y psicológica, posibilita una comprensión dinámica y coyuntural de la realidad, en tanto atravesada necesaria e insoslayablemente por las diferentes subjetividades históricas que, en su interrelación, la constituyen.

No entender lo anterior cancela la posibilidad de indagar en lo no observable, aunque ciertamente real, existente, en la realidad del presente. Por ello, la propuesta de la epistemología crítica busca situar dicha historicidad en tanto dimensión social de la experiencia, rescatando así al sujeto y a su papel en ella, e implicando a su vez a la realidad en la propia constitución del mismo.

Dicha historicidad se halla contenida en lo que Zemelman llama las estructuras parametrales de la acción y el pensamiento. En el apartado que sigue reflexionamos sobre ellas.

2.4. La realidad social como expresión y concreción de un horizonte de significación

El movimiento de la realidad social, en su *ocurrir ocurriendo*, apunta al descubrimiento de su potencialidad, que es lo que para la epistemología crítica –a nuestro juicio de forma correcta-

constituye la vocación científica de la ciencia social. Ello, como ya se ha dicho, supone una concepción de la realidad inscrita en los vaivenes de la vida misma, de la imprevisibilidad, la incertidumbre, el azar y el caos, donde se imbrican también, y de manera preponderante e insoslayable, la voluntad y el libre albedrío de los actores sociales.

Subyacente a este movimiento de la realidad social se halla lo que hemos venido nombrando aquí como lo inobservable, que en palabras de Zemelman (2009) se concreta a través de una especie de estructuras o parámetros mentales, históricamente acotados, que orientan e incluso pueden llegar a regular el pensamiento y la acción humana. Según este epistemólogo chileno, las estructuras parametrales son superestructuras que, en sus términos (Zemelman, 2009, pp. 66-67), permiten la concreción de los procesos históricos, en tanto contenidos de la consciencia histórica intersubjetiva.

Tomando el concepto de superestructura de Marx (1989), pero a la inversa, las estructuras parametrales zemelmanianas no son propiamente esquemas conceptuales, sino más bien marcos de referencia colectivos que se concretan desde y en el orden de una realidad social en un tiempo-espacio determinado, en términos generales a través de la cultura, sus mecanismos de operación y productos, entendiendo a la cultura como organización social del sentido, tal cual lo señalara acertadamente Giménez (2007).

En ese sentido, como se puede colegir, las superestructuras o formaciones parametrales configuran –al mismo tiempo que son configuradas históricamente por– las experiencias subjetivas e intersubjetivas expresadas en la acción social. Las estructuras parametrales se conforman, así como “atmósferas” de sentido, gestando una especie de sensibilidad que mezcla tanto afectos como razones.

Es esto último lo que concreta la inversión del pensamiento marxiano desde la epistemología crítica, pues mientras para Marx la superestructura (ideología) siempre depende en última instancia de la estructura (base económica de toda sociedad objetivada en modos concretos de producción del capital), desde la epistemología crítica –con lo que coincidimos– se defiende la tesis de que el papel de estas superestructuras no es subsidiario de la estructura económica sino más bien interdependiente, en tanto las superestructuras contribuyen a la conformación, reproducción y/o transformación de las estructuras sociales en cuestión, y viceversa.

Una ejemplificación bastante clara al respecto es la que se da alrededor del tema de la equidad de género. Hoy en día, en la urbana cotidianidad de nuestra realidad social, ha comenzado a aumentar la sensibilidad social respecto de este tema. Esta sensibilidad conforma una atmósfera cultural, simbólica, que presionada por el devenir de la realidad misma ha comenzado a transformar lentamente las prácticas y roles socioculturales de hombres y mujeres. Es ello lo que Zemelman llama estructuras parametrales, que a la luz de este ejemplo es posible advertir como sensibilidad más que como ideología propiamente dicha. En ese sentido, la sensibilidad a favor de la equidad de género impacta en la constitución de la realidad social en la medida en que los sujetos, con sus acciones y pensamientos, son a su vez impactados por ella en un movimiento de afectación mutua que no excluye –hay que aclarar– la posibilidad siempre contingente de tensiones o conflictos, tal y como lo vemos hoy respecto al tema en cuestión.

La sensibilidad como atmósfera del sentir-pensar es el lugar donde la epistemología crítica pone su acento en aras de advertir un nicho de transformación social posible, es decir, una coyuntura histórica; de esta manera, las estructuras parametrales, en tanto matrices referenciales de la realidad limitan tanto como potencian el pensamiento y la acción social, pues estas son simultáneamente reflejo y desarrollo de un orden socio-histórico determinado, fraguado al calor de la lucha social que se teje —conscientemente o no— segundo a segundo en la vida cotidiana.

Las estructuras parametrales zemelmanianas pueden ser descritas desde el concepto de racionalidad sensible de Welsh (1998), un concepto que aprehende la racionalidad en términos amplios, incluyendo en ella emoción, sensorialidad, afectos. De esa manera, la racionalidad sensible se parece más a un tejido, a una trama de hilos disímiles urdida muchas veces de forma inconsciente, que opera como referencia para significar el mundo, la vida. La idea de parámetro evade así la imagen de cerco, más estructural y determinante para abonar a una noción de referencia, cuya función es más orientativa.

Así vistas, las estructuras parametrales configuran una dimensión insoslayable de lo real históricamente posible, actuando como mediadoras de la experiencia intersubjetiva. Las estructuras parametrales están insertas en el pensamiento y la acción de los actores sociales y expuestas justo por ello a su modificación. Son una especie de representaciones sociales que cuando dejan de ser significativas son necesariamente sustituidas por otras.

Sin embargo, esta sustitución es siempre gradual y desigual, lo que habla del movimiento de la realidad social, de su dinamismo intrínseco, de sus capas y niveles diversos, de los disímiles ordenamientos que en ellas se dan, básicamente debido a la asimetría entre estas estructuras que conviven, incluso contradictoriamente, en una misma unidad espacio-temporal.

Como se puede ver, lo anterior contrasta con el determinismo marxiano antes descrito donde la realidad social adquiere un tinte ontológico positivista, pero también contrasta con la revisión neomarxista de Bourdieu (1990; 1997), muy de moda en la ciencia social contemporánea, que, al asumir a la realidad social como estructura estructurante, también abona a la cancelación de su movimiento. El concepto de habitus bourdiano —a pesar de la apertura al que el propio autor lo sometió en sus últimos escritos— da cuenta en el fondo de este condicionamiento determinante, estructural, que apela a una concepción consumada de la realidad social, tal cual se hace desde el positivismo que intentó y —de cierta forma, y en alguna medida— también logró superar el sociólogo francés.

Pero la propuesta de la epistemología crítica, como ya hemos comentado, corre por otros caminos. Desde ella, el estudio de la realidad social no debe soportarse en el ideal positivista de la explicación, sino más bien desde la comprensión del dinamismo constante de la realidad social siempre *históricamente siendo*, que abona a una concepción de esta, tal y como ya hemos comentado, como estructura estructurándose.

Por ello es que entre el neomarxismo de Bourdieu y la revisión-inversión que del pensamiento marxiano se hace desde la epistemología crítica, la diferencia, como se puede ver, es sustancial. De hecho, es necesario comprender que la epistemología crítica no niega la posibilidad de un acercamiento científico como el que hace el estructural-constructivismo de Bourdieu desde su teoría de los campos sociales, sino que más bien se sitúa en un nivel diferente de discusión, más abstracto o sintético, y ciertamente más epistemológico.

La epistemología crítica permite inscribir la teoría de los campos sociales del sociólogo francés dentro de su propia concepción, como opción posible, para aquellos casos donde la captura del sujeto por el orden social resulta en última instancia el modo correcto de abordaje. En ese sentido, si bien la teoría bourdiana intenta aprehender el dinamismo de la realidad social, queda a deber en su propia explicación debido fundamentalmente a la concepción de realidad social de la que parte, a la que básicamente considera desde el punto de vista durkhemiano (Durkheimn, 2003) que la explica como una totalidad regulada por “leyes”. En ese sentido, la asunción del azar y de lo imprevisible en la teoría bourdiana es marginal, y sobre ello concretamente recae la crítica epistemológica al respecto.

Para Zemelman (s/f-b) –y nosotros con él- la realidad social, en tanto movimiento continuo, es esencialmente potencialidad; y de manera particular, potencialidad histórica, es decir, ritmo que cristaliza en un espacio-tiempo determinado gracias a la acción social, fundando sociedad, cultura e historia. Así, la manera en que ciertas condiciones estructurales de la realidad social (condiciones objetivas) resultan correspondientes o no con ciertos referentes o parámetros que se tienen de ella (condiciones subjetivas), hacen posible el tipo, forma y contenido de la acción social misma que, justo por ello, no puede estar determinada de antemano en tanto constituye el resultado o fruto de la experiencia histórico-concreta, siempre potencialmente disímil e imprevisible, de los actores sociales a lo largo y ancho de su experiencia de vida.

En ese sentido, lo que observamos siempre en la realidad social son momentos de cristalización en los que intervienen de manera específica los significados que los sujetos/actores sociales construyen sobre dicha experiencia, derivando de ello la concreción de su acción y pensamiento en un momento histórico específico, a su vez configurado a través de la tensión entre las estructuras sociales y las subjetividades que la constituyen. Estos significados, históricos e intersubjetivos, conforman las estructuras parametrales zemelmanianas.

De ello se desprende que la consumación de la realidad social como un hecho dado y observable de forma instantánea (que en ningún caso cancela su estatuto dinámico como estructura-estructurándose), depende de la manera en que se articulan desde la acción social los significados intersubjetivos construidos históricamente por medio de la experiencia social. A partir del hecho de que estos significados se activan, se negocian y actualizan al calor de la interacción social (lo que sucede siempre de forma desigual, asimétrica) es posible configurar una idea de cómo la realidad social se *mueve*, constituyéndose en su concreción paso a paso, de manera más o menos imprevisible, azarosa, potencial. Ello, creemos, contribuye a evocar la imagen de esa realidad como única, incierta e inédita que cristaliza o se concreta en lo real en tanto históricamente posible, sin anular su movimiento intrínseco.

Lo anterior, como se podrá notar, nos coloca de cara al desafío metodológico en la investigación social. ¿Cómo hacer, más allá de la comprensión, para aprehender científicamente este movimiento? A continuación, de la mano de Zemelman y en concreto lo que él llama el uso crítico de la teoría, construimos algunas alternativas.

2.5. El uso de la teoría en la aprehensión del dinamismo de la realidad social

Como se podrá notar, para dar cuenta de lo anterior, desde la epistemología crítica un nuevo paradigma científico debe ser inaugurado, y éste debe suponer también al pensamiento dialéctico, es decir, al pensamiento que se postula desde los escenarios de contradicción y síntesis en el procesamiento de la información y que es, básicamente, la instancia formal donde anida el pensamiento especulativo.

Este pensamiento, en tanto eje constitutivo del quehacer científico en la ciencia social, revela así una apuesta por la reivindicación del sujeto, que no sólo está obligado a colocarse frente al mundo y construir ámbitos de acción posibles –tal cual lo plantea De La Garza (2018) a propósito de la tarea de la ciencia- sino que permite o posibilita la constitución del sujeto –concretamente el científico- en términos de un sujeto consciente de la historia, es decir, de los procesos de su propia constitución, y en ese sentido, de su constitución como sujeto constructor de su propia realidad.

Esto que parece una verdad de Perogrullo, es justo lo que la investigación social hoy en día no está revelando. Como ya hemos señalado, el impacto del pensamiento fenomenológico y hermenéutico-constructivista durante la segunda mitad del siglo XX, en franca oposición al positivismo y el método hipotético-deductivo dominante, si bien tuvo una incidencia notable en la praxis de los científicos sociales, legó a su vez un subjetivismo que lejos de resolver la tensión que trajo aparejada el socavamiento del positivismo, pospuso el necesario debate sobre el método científico en las ciencias sociales, dejando sin tocar uno de los núcleos más problemáticos de esta herencia.

Lo paradójico de ello es que a través de este camino contribuimos todavía a acentuar una idea de realidad equivocada, incorrecta, errónea y, de cierta forma también perniciosa para la tarea de la ciencia, concretamente de la ciencia social, facilitando la reproducción del canon científicista del que postmodernamente se ha abdicado a través del legado de la hermenéutica y el constructivismo que precisamente plantea lo contrario. La herencia positivista cohabita así –aunque ciertamente no sin conflictos- con la herencia hermenéutica de los estudios del lenguaje, más cualitativos, historicistas y fenomenológicos-constructivistas.

Esto, que es una realidad patente en buena parte de la investigación social contemporánea, revela una fragmentación epistémica y metodológica en las ciencias sociales que parte prácticamente en dos a la praxis de investigación de los científicos sociales: aquella que se enfoca en el análisis de las estructuras, de raigambre positivista, y la que se centra en el análisis de la subjetividad, haciendo eco en el núcleo epistémico hermenéutico y constructivista; en esta última –mayormente- se encuentra el grueso de las investigaciones sobre la comunicación.

El resultado es, en lo general, una fractura en la explicación y comprensión de la agencia, en especial de la agencia científica de los científicos sociales como mecanismo para la transformación social, que en lo concreto revela también la confusión epistémico-metodológica que anida y afecta el quehacer científico mismo.

El problema de fondo es el de la relación entre el método científico y la relación de conocimiento que establecemos con la realidad social a partir de él. Renunciando a medias al positivismo y su herencia hipotética-deductiva, la ciencia social contemporánea –y el campo de estudios sobre la comunicación no es la excepción- se encuentra atrapada en investigaciones interesantes, pero puntuales, descriptivas en la mayoría de los casos, en tanto hacen del tema de investigación (lo observado) su propio objeto de estudio. Ello sin duda alguna, evade el núcleo mismo de la comprensión de la realidad social que se intenta estudiar, y lo hace porque una concepción de la realidad social que se sostiene en la idea de lo observado, como ya hemos visto, abona a una reducción epistémica y metodológica de la misma.

Es esto lo que se ha concretado a partir de dejar de lado el papel de la dinámica histórica en los análisis sobre la realidad social; su ausencia impacta en el diseño de las propias investigaciones científicas que al hacer del tema el objeto de estudio terminan por abonar explicaciones presentistas, pertinentes algunas –e incluso rigurosas en muchos casos-, pero ciertamente deudoras de una concepción inadecuada de realidad social que, además, impacta negativamente también en la emergencia del pensamiento especulativo, y en consecuencia en la manera en que se construyen las preguntas de investigación. Una pregunta de investigación que indague en la realidad del presente como una realidad consumada impide ampliar el abanico de indagación sobre ella.

Hoy en día, además, asistimos a una separación entre metodología y epistemología que cimbra su estatuto en el incorrecto sentido de la metodología como técnica, y en la también incorrecta asunción de la epistemología como teoría. Esta separación ha permitido organizar la investigación social alrededor de temas y no de núcleos problemáticos, desestimando un debate insoslayable y primordial en toda actividad científica social: la manera de entender la realidad social, pues justamente de este entendimiento parte la manera en que nos acercamos a ella para estudiarla: el método científico.

La ciencia social, y particularmente el campo de estudios sobre la comunicación, ha obviado mayormente esta discusión sobre el método científico, tarea que se piensa cercana a la filosofía de la ciencia y por supuesto a la epistemología. Y sí, no hay dudas de que el debate académico en torno al método científico forma parte del contenido científico del pensamiento filosófico. Lo injustificable es que como científicos sociales estemos mayormente al margen de él, centrados –como estamos- en producir datos para verificar teorías que, al menos en principio, pueden resultar desfasadas con respecto a la realidad social que estudiamos hoy, toda vez que esas teorías –en el mejor de los casos- constituyen explicaciones sobre una realidad presumiblemente diferente, en tanto pretérita. Pero como bien señalara Zemelman (s/f-a), estos desajustes no son una invención; existen debido a la propia naturaleza mutable de la realidad social.

Si tenemos en cuenta que el método científico del paradigma positivista, el hipotético-deductivo, soporta su idoneidad sobre la base de una concepción de la realidad toda, incluida la social, como realidad consumada, dada y objetiva, ajena por ello a la subjetividad de los actores sociales, parece claro que dicho método resulta inoperante para la ciencia social. Sin embargo, los científicos sociales muchas veces reproducimos el error al hacer uso sin cuestionamiento previo de las teorías previamente existentes para estudiar la realidad social.

Es así como, a grandes rasgos, se reproduce la errónea idea de que entender la realidad, o explicarla incluso, consiste en intentar verificar la teoría, popperianamente siempre falsable por definición, a través de la producción de datos que la investigación aplicada provee. Y es a ello, entre otras cosas, a lo que reacciona el paradigma de la epistemología crítica zemelmaniana constituyéndose en uno de los más grandes esfuerzos contemporáneos por pensar la tarea de la ciencia social desde posiciones epistémicas y metodológicas que dan en el corazón mismo del grave problema que enfrentamos los científicos sociales: el problema del método científico.

La epistemología crítica zemelmaniana parte del legado del pensamiento presocrático – específicamente de sus categorías de lo inacabado y lo potencial- para pensar el movimiento de la realidad social, concibiéndola así como una realidad dinámica, mutable, incierta, a pesar de sus constreñimientos estructurales, mismos que hay que entender desde Zemelman, básicamente, desde su concepción de parámetro.

Es desde ello, precisamente, que emerge la idea de incertidumbre con respecto a la realidad. Así la presencia de esta incertidumbre, que no puede explicarse sin la imagen del movimiento en la realidad social, trastoca –positivamente en nuestra opinión- la relación procesual entre pasado-presente-futuro, actualmente relegada al estatismo, para fincar una propuesta científica de orden epistémico y metodológico, que en sus bases –como ya hemos señalado antes- es también esencialmente política.

Tal y como hemos visto con anterioridad, la fuerza de este planteamiento recae en la noción de horizonte utópico de Ernest Bloch (2004) quien asume a la utopía no como lo deseable a futuro, sino más bien como la posibilidad –en tanto acción históricamente posible- de la transformación social. En ese sentido, el futuro, tanto como el pasado, no son entidades temporales ajenas al presente; más bien todo lo contrario: lo constituyen.

Esto abona a una concepción del presente, concretamente de la realidad social del presente, como lo inacabado, lo indeterminado, en tanto procesual e incierto. En ese sentido, se desmitifica el presente como algo dado, es decir, como un hecho consumado, asumiendo más bien que esté presente –el presente que constituye y conforma la realidad social observable- es en realidad una constelación, un mundo de relaciones en diversos niveles y articulaciones, conformando así un horizonte con ritmo propio, no a la manera de “leyes”, sino como un ritmo que especifica su apertura, su inconclusión.

La interacción dinámica y esencialmente imprevisible entre los actores sociales, cada uno desde sus posiciones estructurales asimétricas y sus también asimétricos y desiguales recursos para gestionar su vida social y personal, tiene su origen en la experiencia histórica de dichos actores (tengamos en cuenta que la experiencia histórica del presente está atada tanto a la memoria del pasado como a la proyección del futuro) la cual se factura de la mano de su subjetividad.

De acuerdo con lo anterior, es esta interacción social entre los diferentes actores sociales lo que hace posible la constitución de la realidad social, al mismo tiempo que la constitución misma de los sujetos en tanto sujetos sociales. Por ello, es plausible sostener que esta concepción dinámica de la realidad social constituye en sí misma un cuestionamiento también a la objetividad entendida con independencia de la acción humana.

Asumir lo verosímil de este planteamiento implica además perfilar la tarea científica no sólo en términos epistemológicos, es decir, de qué entendemos por realidad social, sino también en términos metodológicos, o sea, de cómo acceder a ella mediante la investigación científica. Por ello, más allá de denunciar el supuesto divorcio entre el observador y lo observado –tal y como plantearon acertadamente en su momento Maturana (2015) y Maturana y Varela (2009), y otros autores más desde la segunda mitad del siglo XX, y que constituyó uno de los factores que dio origen a la revolución hermenéutica en la ciencia social-, la epistemología crítica zemelmaniana posiciona el debate sobre el método científico en términos de cuestionamiento-descubrimiento.

Como ya hemos señalado, ello contrasta tanto con las premisas del positivismo, desde donde se apela a una noción del presente como lo dado en tanto observable, como desde el legado hermenéutico que asume a la realidad social como construcción narrativa. Desde ellas se cancela la impronta de la potencialidad del presente sobre la que pone el foco la epistemología crítica en aras de su posible transformación, ya que entender la realidad social como algo consumado anula ciertamente no sólo el movimiento de la misma, sino también la incertidumbre y el azar presentes en su devenir, que es la base de toda transformación. En ese sentido, cualquier acercamiento científico a la realidad social que impida u obstaculice la aprehensión de esta realidad inédita, incierta, siempre en constante configuración y reconfiguración, reproduce la incorrecta noción de realidad social como realidad consumada, estática, inamovible, y por tanto intransformable.

Desde el punto de vista metodológico, la praxis científica desde donde se estudia a la realidad social como algo dado, es decir, como descripción de un presente observable, naturaliza el papel de la teoría como escenario explicativo de la realidad asumiendo que hay teorías que ya la han explicado. Ello, como hemos señalado con anterioridad, invita a la investigación social a verificar a través de datos empíricos dichas teorías, en plena connivencia con el hipotético-deductivo. Sin embargo, si algo es intrínsecamente criticable del positivismo y el hipotético-deductivo es la práctica del apriorismo teórico, que en esencia antepone la teoría a la realidad.

Ello se explica por todo lo que hemos venido comentado. De hecho, si se piensa bien, tiene sentido anteponer la teoría a la realidad si se piensa que esa realidad no cambia, de manera que con ello se asume que el potencial explicativo de la propia teoría no sólo es vigente, sino también incuestionable. Y no es que no haya cuestionamiento teórico al interior de la investigación de la ciencia social, pero lo hay –y esa es la diferencia con la epistemología crítica- cuando la teoría ya no se confirma por medio de la investigación de campo, es decir, cuando los datos empíricos demuestran que la teoría ya no sirve para explicar la realidad. Así, al mejor estilo kuhniano (Kuhn, 1971), una teoría es sustituida por otra.

Pero, como se puede ver, la sustitución de una teoría por otra no resuelve el problema del método científico que sigue siendo un pendiente para la ciencia social hoy en día, y no lo resuelve porque no cuestiona el estatuto ontológico mismo de la realidad social, centrado en su dinamismo intrínseco. El resultado es lo que Zemelman (2009) llama un uso estándar de la teoría y que lamentable y erróneamente se ha constituido como el modo legítimo de hacer ciencia a partir de concebir codificaciones conceptuales y teóricas *a priori* para investigar una realidad social siempre cambiante, y justo por ello inédita, única.

Lo anterior se hace evidente a partir de reiterar la importancia del marco teórico, cuando en realidad dicho marco configura más bien un cerco teórico-conceptual que, como se puede

colegir, busca y encuentra en lo empírico, lo mismo que proponen dichas teorías, verificándolas y reproduciendo así el conocimiento científico. Y es que el uso estándar de la teoría abona a la construcción de marcos teóricos desde los cuales se encasilla a la realidad a estudiar, como si la teoría por sí misma pudiera *a priori* describirla. Lo que subyace a ello es una concepción inmóvil de realidad, que deja fuera todo lo que está *siendo*.

La metáfora de la fotografía, como captación de un instante, es elocuente para ilustrar el error. Así, la realidad a estudiar se adecua –arbitrariamente– a la teoría que mejor la describe, impidiendo la necesaria síntesis teórica –novedosa por derecho propio– que se factura desde la lógica del descubrimiento que se propone desde la epistemología crítica. En ese sentido, acceder a la comprensión de la realidad social desde esta noción equivocada impide ver lo que se está *dando*, lo que está *pasando* (así, en gerundio) en ella. No hacer evidente este movimiento intrínseco de la realidad social implica reducir a una instantánea toda su complejidad, pero de forma enfática, todo su devenir, su *siendo*, su *ocurriendo*.

¿Cómo aprehender entonces esta realidad esencialmente inédita en tanto dándose a través de conceptos y teorías que describieron y explicaron otras realidades, en principio –por su naturaleza inacabada– diferentes? Esa es la pregunta que configura la preocupación epistémico-metodológica que se hace patente desde la epistemología crítica.

Como el empleo de conceptos codificados de antemano por teorías previas impide captar justamente ese *siendo* de la realidad, el problema a resolver se halla precisamente ahí. Por ello se hace necesario entender que las codificaciones conceptuales y teóricas que explicaron en su momento realidades sociales pretéritas deben *a priori* ser puestas en cuestionamiento por el científico social, y sólo acceder a ellas si la descripción del fenómeno en estudio así lo exige. Ello, no obstante, eventualmente hará visibles las contradicciones intrínsecas del fenómeno desde su propia descripción, contradicciones que habrá que articular desde una nueva perspectiva, configurando así el problema de investigación.

Como se puede ver, lo que aquí se comenta es más bien la posibilidad de construir una perspectiva de análisis *ad hoc* al fenómeno que se estudia, cancelando aproximaciones teóricas *a priori* a él.

Si se entiende la teoría como un conjunto explicativo de proposiciones sobre la realidad, no sólo se supone a la realidad como consumada cancelando el acceso a la comprensión de su naturaleza dinámica, sino que se antepone la teoría a la propia realidad. Con ello se concreta un acercamiento a la realidad estudiada que implica una incorrección metodológica: si queremos saber algo de la realidad, anteponiendo la teoría como lente explicativo de la misma anulamos la posibilidad de que la realidad nos diga algo de sí misma pues la teoría habla por ella; es en ese sentido que se coarta la posibilidad siquiera de describirla, ya no de explicarla, aun comprensivamente.

Descrito así, lo anterior visibiliza un error que debe corregirse de inmediato. La herencia del hipotético-deductivo nos ha conducido a ello bajo la premisa, marginalmente cuestionada epistemológicamente desde la ciencia social, de que la realidad social es semejante en su naturaleza a la realidad natural; pero aún sin cuestionamiento formal, sabemos que no es así: la relación tiempo-espacio en la realidad social adquiere valores diferentes, como ya hemos señalado antes, gracias precisamente a la intervención del sujeto humano en su constitución.

Ello le imprime una lógica distinta; de hecho, para decirlo con Zemelman, le imprime un ritmo, un vaivén propio.

Teniendo en cuenta lo dicho, el apriorismo teórico heredado del hipotético-deductivo, aunado a la desestimación que mayormente hace de la teoría la hermenéutica constructivista, ha llevado a los científicos sociales a asumir su investigación al interior de las dos posiciones metodológicas que hemos señalado con anterioridad: el énfasis en las estructuras (holismo metodológico) y el énfasis en los sujetos (individualismo metodológico). Y esta separación que no hace más que profundizar la brecha en la comprensión de la realidad social, es lo que ha llevado, sobre todo a los primeros a encaminar la vocación científica de la ciencia social hacia la verificación, hacia la producción de datos que logren verificar o no las teorías de las que parten.

Es a esto a lo que Zemelman llama el uso estándar de la teoría (estándar porque así ha sido, por frecuente, por incuestionable), asumiendo no sólo un estatuto ontológico y epistemológico incorrecto de la realidad social, sino también –y precisamente por ello– impidiendo, o cuando menos obstaculizando, el cuestionamiento del sistema de certezas que configura nuestros marcos científicos de referencias (estructuras parametrales para Zemelman), cancelando de paso la apuesta por la lógica del descubrimiento en la ciencia social en cuestión.

En la medida que el uso estándar de la teoría conmina a pensar e investigar la realidad social desde perspectivas teóricas que han servido para pensarla e investigarla en otros tiempos y otras disciplinas, se asume en los hechos que esta realidad es inamovible y circunscrita a la apariencia de lo observado (Zemelman, 2009), lo que niega la posibilidad de abrir el ejercicio indagatorio hacia la aprehensión de esa totalidad inacabada, en gestación, que es la realidad social y humana por definición, desde su propia naturaleza y concreción.

Así, aprehender la realidad social –que siempre está dándose– desde marcos o explicaciones teóricas apriorísticos, no puede ser apropiado para develar los procesos que subyacen en su conformación. Como señala acertadamente De La Garza (2009, p. 28), se trata más bien de abdicar de este uso estándar y fraguar un uso reconstructivo de la teoría, para que desde ahí se pueda comprender la realidad como proceso, y a la teoría como el cuerpo articulado de conceptos siempre en reconstrucción para aprehenderla.

La realidad social debe ser concebida como una interrelación abierta y en constante configuración/reconfiguración entre estructuras, subjetividades e interacciones articuladas, apelando a una concepción de la realidad social como proceso, siempre en construcción por los sujetos sociales, y exigiendo a su vez la exploración de los sentidos como mediadores entre lo objetivado y la acción (De La Garza, 2009, p. 28). Esto, como veremos en el capítulo siguiente, constituye uno de los aciertos más notables de la epistemología crítica, y es ahí donde la comunicación se implica, a nuestro modo de ver, de forma pertinente.

En ese sentido, referir a los significados como agentes mediadores entre lo objetivado y la acción permite afianzar la imagen de que las estructuras parametrales funcionan cual bisagras entre lo estructural y lo subjetivo. Y como las estructuras parametrales configuran en su tejido los contenidos de la conciencia histórica intersubjetiva, se hace necesario metodológicamente hablando acercarse a dicho contenido desde una concepción de la historia como la planteada por Bloch y asumida por la epistemología crítica, es decir: como la emergencia de su

posibilidad en la realidad social del presente.

Es así que el razonamiento histórico implica pasar por la exigencia de pensar históricamente al sujeto, lo que a su vez pasa por la relación del sujeto con su propio mundo de vida donde también se inscribe la experiencia del otro, es decir: la experiencia colectiva, social. En ese sentido, la exploración histórica, como comprensión de la realidad social del presente abre el camino para la exploración de los sentidos históricamente concretados en dicha realidad.

A partir de lo anterior, es fácil advertir que el uso reconstructivo de la teoría lo que sugiere es romper o fracturar los parámetros mentales de referencia, sobre todo los del propio científico, cuestionando *a priori* las teorías existentes; y de esa ruptura emerge el pensamiento crítico que permite comprender la actividad científica como producto histórico y también, tal cual lo propone Zemelman (2009), como un producto de la racionalidad crítica que conmina a la comprensión de sus propios límites, y en específico de los límites de una aprehensión explicativa inoperante.

Es por ello que la epistemología crítica propone buscar entender el proceso, el movimiento, la coyuntura que configura a la realidad social en su propio devenir históricamente posible, desde marcos referenciales que se imbrican en el doble movimiento de la desarticulación-articulación conceptual, donde la desarticulación busca romper con la historia teórica de los conceptos que definen una realidad concreta, para luego, a través de la articulación, relacionarlos con otros en aras de arrojar nuevas descripciones de la misma.

Es ello lo que permite garantizar un acceso a la realidad sin codificaciones apriorísticas. Este mecanismo metodológico, que nosotros antes –de acuerdo con la epistemología crítica– hemos llamado como lógica del descubrimiento, se instala como parte de la discusión sobre el método científico, que implica a su vez retornar al método dialéctico, herencia del pensamiento presocrático.

El método dialéctico, hurgando en la realidad como coyuntura, permite comprenderla en sus pliegues por medio de la relación entre desarticulación (descripción categorial de la realidad en su contradicción) y articulación (síntesis como resolución de dicha contradicción y emergencia de otras). La desarticulación, así entendida, pondera la descripción categorial del fenómeno que es categorial en tanto los conceptos se inscriben en tradiciones teóricas que las categorías no precisan, y descripción en la medida en que describen lógicamente la realidad en cuestión. De esta manera, desarticular los conceptos de sus teorías permite usarlos con otros contenidos o sentidos, y ello funciona para nombrar la realidad, dando cuenta de sus diferencias, de sus contradicciones, de sus ámbitos de coyuntura.

Necesariamente ello sugiere, como se puede inferir, un abordaje no disciplinar. Nombrar la realidad a través de conceptos que no arrastren consigo necesariamente la tradición teórica en la que se inscriben o se han inscrito, revela no sólo la pertinencia del uso reconstructivo de la teoría, sino la importancia que a partir de ello configura la descripción lógica de la realidad en el planteamiento problemático de cualquier investigación científica.

De ahí que el proceso de articulación, a diferencia del de la desarticulación, emerja como perspectiva o foco de análisis, es decir, como una plataforma conceptual e incluso teórica de nuevo tipo que se confirma *ad hoc* desde la pertinencia de lo que se estudia, en tanto se construye a partir de los resultados obtenidos del proceso de desarticulación. He ahí, en el

vértice entre un proceso y otro que tiene lugar la construcción novedosa del objeto de estudio al interior de un problema de investigación.

Quintar (2009, pp. 31-32) señala al respecto que la permanente reconstrucción de sentidos históricos desde los que fuimos como humanos, nos permiten reconstruir siempre los referentes o parámetros que sirven de puente para transitar otros caminos indagativos desde la óptica científica. Coincidimos. En la opinión de esta autora, al enfrentar cognoscitivamente la realidad, el conocimiento científico debe convocar a la construcción de nuevos significados en lugar de visitar cuerpos teóricos construidos para dar cuenta de otra realidad, ya que dicha revisitación sugiere asumir una concepción de sujeto deshistorizado y desterritorializado en tanto implica la imposición de órdenes teóricos que inevitablemente reproducen el conocimiento en lugar de construirlo.

En resumen: desde el uso estándar de la teoría, el conocimiento científico cancela su propia lógica de descubrimiento, enfocándose –tal y como señala la autora- a su reproducción más que a su transformación, a su transmisión más que a la creatividad y la crítica, y desistiendo con ello de la misma naturaleza problemática, especulativa, del conocimiento científico. En consecuencia, lo que se postula desde la epistemología crítica es hacer un uso crítico de la teoría en cuestión, siendo que este uso crítico cancela su asunción sin cuestionamientos.

Sólo así, creemos, será posible advertir el dinamismo de la realidad social a estudiar, en tanto dicho dinamismo revela las contradicciones y posibilidades de la misma. Por el contrario, el uso estándar de la teoría, en tanto parte de una teoría ya dada para explicar una realidad potencialmente nueva, resulta incapaz de ello: una teoría, en principio, no asume contradicciones; en todo caso las explica.

En ese sentido, todas las teorías previamente existentes resultan, en principio, inoperantes para la indagación científica del presente de una realidad social, si lo que queremos es justamente dar cuenta del movimiento que permite configurarla tal cual es. He ahí donde el uso crítico o reconstructivo de la teoría manifiesta toda su pertinencia.

En aras de ofrecer un panorama más concreto de cómo funciona el mecanismo de desarticulación-articulación conceptual en el que se finca el uso crítico de la teoría propuesto por Zemelman, en el siguiente y último capítulo de este libro abordamos esta tarea a partir de proponer a la comunicación, en tanto fenómeno, como dimensión constitutiva de la acción y la realidad social. Ello, además, nos permitirá develar la manera en que opera la comunicación en el dinamismo intrínseco en la realidad social, dándose en lo dado.

III.

LA COMUNICACIÓN COMO ACCIÓN SOCIAL

Referir el papel de lo comunicativo en la constitución de lo social precisa de un abordaje reflexivo, analítico y crítico sobre el concepto de comunicación, a la luz de las revisiones críticas sobre el concepto de realidad social que nos ha legado la epistemología crítica. La razón es simple: es en la realidad social donde ocurre la comunicación de los seres humanos, y hasta el momento el abordaje científico más generalizado sobre la comunicación la concibe como producto de esa realidad y no como su motor.

Ello, como se podrá suponer, requiere de pensar la comunicación, en tanto motor de lo social, como parte de la acción social, lo que a su vez plantea la necesidad de pensar la acción social, no desde la tradición sociológica de la acción colectiva, sino desde un sentido descriptivo mucho más prístino: como la actuación de los sujetos en interacción. Así, la acción social, tal cual la entenderemos aquí, no busca ni postula explicar lo colectivo, sino que de acuerdo con Simmel (2014), se entiende como el resultado de la interacción entre individuos.

En ese sentido, entender la comunicación como motor de lo social, es otorgar a la comunicación la capacidad para generar interacción social, pero no a través de un supuesto intercambio de significados o información como mayormente se le piensa, sino más bien por medio de las relaciones de sentido que se establecen en función de las motivaciones, habilidades, capacidades y recursos de tipo cognitivo y expresivo que los individuos y grupos de individuos movilizan y despliegan de forma concreta, histórica, en sus experiencias de vida cotidiana, y que son las que a su vez contribuyen a configurar la forma y el contenido de las relaciones sociales que establecen entre sí.

En contraposición, la comunicación como producto o consecuencia de lo social, al partir de la idea de que la realidad social está dada de antemano la entiende como un orden consumado, y desde esta perspectiva epistémica asume que las relaciones sociales propias de dicho orden son las que promueven el flujo de significados o información entre los individuos, suponiendo con ello –incorrectamente a nuestro entender– que dicho flujo está determinado de antemano por las posiciones sociales que ocupan dichos individuos en el orden social.

Como se puede ver, una postura como la anterior no sólo cancela de tajo el dinamismo de la realidad social cuya existencia proclama el paradigma de la epistemología crítica del que partimos, sino que también coloca a lo social fuera de la comunicación misma. Esto último, que nos parece incorrecto por varias razones, constituye el meollo del problema que factura la herencia sociológica en la fundación del estudio académico de la comunicación. Sin embargo, más allá de ello –en tanto no forma parte de los objetivos de este libro–, colocar lo social fuera de lo comunicativo impide revelar el papel de los significados en la constitución de lo social, tanto como impide evidenciar que la expresión de dichos significados constituye la esencia, la naturaleza misma, de todo acto de comunicación.

Lo que subyace a la afirmación que hemos propuesto es el hecho de que la comunicación es, en sí misma, una instancia de socialidad, es decir, la comunicación constituye el escenario de la relación experiencial del sujeto con el mundo, y comunicar implica la capacidad de *expresar* dicha relación. Esas son dos razones fundamentales para referir a la comunicación no sólo como parte constitutiva de la realidad social, sino también como fenómeno insoslayable para su estudio. En consecuencia, la comunicación se revela como fenómeno de lo social en la medida en que a partir de ella lo social, en términos de acción entre individuos, se funda (Romeu, 2019a).

Así vista, la comunicación configura la acción social en tanto la acción social se define como el resultado de las interacciones comunicativas de los actores sociales. Ello, que precisa de un abordaje mucho más explícito sobre la comunicación de lo que aquí hemos descrito hasta el momento, factura a su vez una conclusión a nuestro modo de ver muy relevante: las interacciones comunicativas en tanto interacciones expresivas entre individuos orientan y, eventualmente, regulan las relaciones sociales configurando la trama de la acción social en un momento y espacio determinado que es, como ya hemos venido planteando, lo que construye lo real de la realidad social del presente, en tanto concreción histórica de sus posibilidades.

En los apartados que siguen nos abocamos a desarrollar esta tesis; pero en concreto, antes de entrar de lleno en esa tarea, a continuación, ofrecemos un panorama referencial que, a manera de antecedente, aunque desde tesis reflexivas poco abordadas por el campo de estudios sobre la comunicación, permita visibilizar algunos hilos conductores vinculados a la propuesta que hemos sintetizado con anterioridad.

3.1. Lo cultural, lo histórico y lo psicológico en la configuración de lo social

Como hemos advertido, la perspectiva que adoptamos para explicar el papel constitutivo de la comunicación en la acción social se sintetiza en el binomio historia-fenomenología, dando a la luz un acercamiento antropológico a la misma. Este acercamiento antropológico se inserta en los predios de la antropología simbólica que pone el acento en las pautas de significado como premisa de cualquier acción humana (Geertz, 1987).

Desde las epistemologías fundantes es quizá la fenomenología de la percepción de la mano de Merleau-Ponty (1985) y la semiótica peirciana (Peirce, 1987), las que detonaron un acercamiento diferente a la cultura. Incluso, desde el legado de Weber (2002) y el del Durkheim de *Las formas elementales de la vida religiosa* (1982), la cultura se visibilizó más que como una fuerza autónoma al sujeto, como una vinculada estrechamente a él.

Desde ahí, y en franca oposición al legado marxiano de la cultura como superestructura dependiente de la base social, los significados culturales comenzaron a entenderse vinculados a lo social, lo histórico y lo intersubjetivo, fraguando así una nueva perspectiva de abordaje. Es el caso de la llamada sociología cultural de Alexander (1997; 2000) que propone un enfoque diferente al bourdiano de la sociología de la cultura en la medida en que para el autor la interacción social tiene lugar a partir de un *horizonte emocional* vinculado a ciertos valores que hacen de lo social una configuración de fuerzas particular, centrada en determinados

significados. Esto, como se puede ver, se parece bastante al concepto de estructuras parametrales de Zemelman (2009) que es donde este autor marca el punto de quiebre para la comprensión de la realidad social.

En concordancia con estos autores, otros también han reflexionado sobre el papel de los individuos en la configuración histórica de lo social-cultural. Nos interesa esbozar un breve acercamiento a su obra para dar cuenta de estas aproximaciones que incorporan, aunque sin decirlo, a la cultura, lo histórico y a lo psicológico en la dinámica de lo dado-dándose en los procesos y fenómenos sociales, y cuyo impacto en la comprensión del fenómeno comunicativo es más que previsible.

Estos autores, en nuestra opinión, funcionan como antecedentes claros de la necesidad de incorporar más variables de carácter subjetivo a la comprensión de los procesos y fenómenos sociales, en tanto ello permite evidenciar la pertinencia de este enfoque en la investigación social, que es el que ha logrado sintetizar la epistemología crítica zemelmaniana. Como veremos más adelante, lo anterior redundará a su vez en una nueva definición del fenómeno comunicativo y su papel en la constitución de la realidad históricamente posible.

En primer lugar, podemos citar la obra de Peirce (1987), ya referido en el capítulo inicial de este libro, pero que por su importancia para lo que aquí venimos sosteniendo se hace necesario retomar. El filósofo norteamericano legó a la ciencia de la lógica un complicado, pero completísimo panorama de la percepción humana y su papel en el conocimiento. Dos de sus mayores contribuciones y que resultan pertinentes para lo que aquí se señala son sus conceptos de primeridad y abducción; aunque es el primero, sin embargo, sobre el que de manera concreta nos interesa poner el foco de atención.

El concepto de primeridad peirciano dio forma y contenido al papel de la percepción sensorial en la construcción de conocimiento. Peirce aducía que, en la formalización canónica del conocimiento, de lo desconocido a lo conocido, éste se configuraba inicialmente emergiendo de la percepción sensorial y emocional derivada de la experiencia del individuo con el mundo exterior. Le llamó primera a esta percepción para establecer un camino o trayectoria en el conocimiento de urdimbre fenomenológica, pragmatista más que pragmática, donde precisamente esta impresión primera sobre la realidad aparecía vinculada a las emociones y las percepciones sensoriales que el ser cognoscente desplegaba sin remedio desde su experiencia vital.

La relación de este conocimiento primero sobre el mundo aparecía así desde una relación no mediada entre sujeto y el objeto de su percepción, de manera que la ausencia de referentes desde los cuales anclar dicha percepción, circunscribía ésta a la sensorialidad y afectividad emocional del sujeto mismo en tanto ser vivo y cognoscente. Pero para Peirce el conocimiento seguía su curso a través de dos niveles más (segundidad y terceridad) hasta llegar a lo que él llamó una experiencia fenomenológica completa, es decir, una experiencia que se inscribía –en tanto parte de su completamiento– en el mundo social de los símbolos, los paradigmas, las “leyes”, la regularidad. De esa manera, el pensamiento peirciano pasaba revista a todo el proceso de conocimiento llegando a una comprensión bastante acabada del mismo.

Por su parte, Simmel (2014) configuró una sociología relacional, en tanto que buscaba establecer relaciones entre cinco niveles de análisis que en su opinión configuran lo social.

Para el sociólogo berlinés, estos cinco niveles de análisis, de menor a mayor influencia en la conformación de la sociedad, van desde el nivel psicológico del individuo social hasta el nivel espiritual o del orden de las ideas y creencias colectivas orientadas al futuro –que sugirió como cultura-, pasando por el nivel de las formas de socialización entre los individuos deudoras de sus propias psicologías, el nivel de las relaciones sociales propiamente dichas como resultado de dichas formas y el nivel de la formación de las fuerzas interactivas que se perciben como independientes y representativas de un colectivo, que aquí hemos nombrado como lo dado.

Para Simmel, como se puede ver, la sociedad –compuesta por la relación entre los individuos (incluida la relación de un individuo consigo mismo)- era el resultado de la imbricación de estos cinco niveles. Su abordaje de lo social por tanto expresa una complejidad intrínseca que ofrece una perspectiva de análisis sumamente valiosa para estudiar lo que consideraba debía ser el objeto de estudio de la sociología: los procesos de socialización, donde –desde nuestro punto de vista- se implica la comunicación de manera natural.

Pero para el autor, las relaciones sociales estaban tipificadas bajo ciertos criterios que obedecían a la ausencia/presencia del control y el poder sobre el otro, así como al número de individuos involucrados en una interacción social. Esto le permitió tipificar cinco tipos de relaciones sociales: la relación de intercambio que consideró como la relación básica de toda interacción social, la relación de sociabilidad –en la que privilegió el placer y el disfrute por la relación misma-, la relación de conflicto que definió como aquella en la que existe tensión, la relación de subordinación donde un individuo somete a otro debido a la fuerza de sus recursos, y la relación de supraordenación donde este sometimiento está asociado a ciertas reglas de orden institucional.

Así visto, para Simmel, las relaciones sociales y los procesos de socialización que se fraguan a su amparo no se definen solamente por la impronta del poder y el sometimiento, sino que hay en ellas espacio para la subjetividad. Aunque Simmel no lo desarrolló sistemáticamente, en su obra se ancla la idea de que la sociedad, en tanto formada por individuos, se organiza y regula a través de la presencia –también- de lo que llamó fines sensuales, donde sin duda alguna aparecen imbricadas las sensaciones y las emociones que constituyen el sustrato psicológico de los individuos.

Al respecto, merece también atención el trabajo de Norbert Elías, de indudable raigambre psicológica e histórica. El sociólogo alemán ofrece una perspectiva de lo social que rinde tributo a sus necesarias conexiones con la historia y el desarrollo psicológico-cultural de los actores sociales. En específico, centramos la atención aquí en la sociología figurativa de Elías (1990; 1994) que busca trascender la separación sujeto-objeto desde una perspectiva que nos parece extremadamente pertinente para lo que aquí venimos sosteniendo.

La sociología del conocimiento de Elías, tal cual se conoce también a su sociología figurativa, tiene un carácter histórico-evolutivo innegable. Para él, baste decir, que el conocimiento no es una cuestión de individuos, sino de generaciones –en tanto potencial para el desarrollo de la humanidad-, incorporando con ello un pensar epistémico-metodológico que pretende aprehender la dinámica de las relaciones sociales, tal y como se propone al interior de la epistemología crítica del análisis social de lo dado–dándose propuesto por Zemelman.

Y es que, para el sociólogo y filósofo alemán, el estudio de la sociología se ve necesariamente interpelado por el estudio de las relaciones sociales y los valores de la cultura, que es donde anida también en su opinión –y en la nuestra- el desarrollo del conocimiento social, intersubjetivo.

Entendiendo la existencia del ser humano al interior de lo que llamó una comunidad de vida, Elías postuló a la sociedad y a la naturaleza social del conocimiento como el fruto o resultado de la interacción humana entre sí y con el mundo, es decir, con el proceso civilizatorio de la humanidad. Partiendo de ello, el autor hace énfasis en el falso dilema que existe en la separación entre objetividad y subjetividad, a través de su conocida y mayormente malentendida fórmula de compromiso y distanciamiento, de donde parte para definir al conocimiento como un continuum entre pasión y racionalidad, respectivamente.

Pero lo realmente maravilloso de Elías es que esta concepción del conocimiento no se halla acotada en el nivel ontogenético del individuo, sino que es aplicable también a las sociedades. Para ello, se parapeta en su teoría de las figuraciones a través de la cual el grupo social –con sus conocimientos y valores- permite configurar el sentido del mundo desde donde la percepción se acota y los símbolos juegan un papel preponderante.

Así, la perspectiva figuracionista de Elías se ampara en el concepto de facilitación progresiva que enuncia la continuidad histórica del conocimiento al interior de las redes de interdependencia que se gestan entre los seres humanos y el sistema de poder, haciendo de la conciencia social, y por tanto del conocimiento derivado de ella, su consecuencia y no su causa. Con ello, el científico de Leicester trató de vincular los procesos sociales con los biológicos y psicológicos, de manera que las relaciones humanas son para este sociólogo el fruto de la interdependencia ontológica y existencial entre éstas y el sistema de figuraciones sociales en las que se inserta, desde su naturaleza procesual y relacional.

Como es posible observar, aunque sólo hemos ofrecido las pinceladas quizá más representativas de la tradición sociológica, fenomenológica y semiótica que refiere la intervención de la subjetividad en los procesos históricos y socio-culturales, en ellas se encuentran antecedentes claros de una concepción procesual de lo social que se fragua a partir de lo subjetivo. Pero lo subjetivo queda trunco en estas aproximaciones siendo por ello necesario indagar un poco más en su estatuto, en específico desde su naturaleza psicológica, cognitiva y neurobiológica. Es ello lo que permitirá, más adelante, concretar una definición de comunicación como fenómeno expresivo que sentará las bases para su comprensión como acción social. Veamos.

3.2. La construcción de la subjetividad

La subjetividad es aquello que pertenece al sujeto, al sujeto entendido como individuo y como ser social. En ese sentido, aunque la ciencia social ha privilegiado un acercamiento más sociológico al individuo, la subjetividad configura una moneda de dos caras: la individualidad biológica, anclada en la concepción del individuo como organismo biológico, es decir, en relación a sí mismo, y la individualidad histórica que se soporta en la relación del individuo con su mundo de vida: su tiempo, su espacio, los otros.

En ambos casos, la experiencia de vida, como modo natural de interacción con el mundo y con uno mismo, constituye el punto de encuentro, incluso, entre uno y otro. De esa manera, la subjetividad se convierte en un fenómeno complejo, de donde es difícil diferenciar qué retribuye a ella desde su configuración biológica, o bien histórico-sociocultural.

Cuando el ser humano nace, su propia existencia lo conmina a percibir el mundo en el que se inserta (Mandoki llama a esto prendamiento, 2006; 2008). Este mundo incluye a la naturaleza, al otro semejante y las estructuras parametrales de las que habla Zemelman, a modo de esa racionalidad sensible que configura el horizonte de significación histórico e intersubjetivo en el que el sujeto humano tarde o temprano se inserta. Todo esto se factura a través de la experiencia, misma que se fragua a partir de la inevitable necesidad del humano de relacionarse, de una manera u otra, en circunstancias siempre distintas, con ese mundo en el que se inserta su propia existencia y donde tiene que gestionar su vida para adaptarse y sobrevivir.

Así entendido, la experiencia constituye el mecanismo primario por el cual el ser humano construye su relación con el mundo, y desde dicha experiencia este ser humano construye significados sobre este mundo en función de la relación que tiene o establece con él. Desde una primera instancia, estos significados se construyen sensorialmente, pero con el paso del tiempo y el crecimiento y maduración natural del individuo humano, también se aprenden, o sea, se construyen intelectivamente. Ambos procesos de construcción operan neurobiológicamente.

Desde el punto de vista sensorial, que es lo que se recrea en la experiencia fenomenológica, la construcción de significados se halla vinculada de manera inexorable al cuerpo; así visto, el cuerpo se constituye en la instancia desde donde se percibe sensorialmente el mundo, y también –hay que decir- el sí mismo. En consecuencia, la información construida a manera de significados desde el cuerpo, opera en el registro de lo sensible, de lo que es dado percibir por la vía de los sentidos.

Damasio (2000; 2015a; 2015b; 2016) y Mora (2005) señalan al respecto que como el cuerpo se halla conectado al cerebro, que es el órgano que permite configurar en la mente humana un mapa más o menos certero de él, la manera en que el cerebro se asegura de que todo está bien con el cuerpo se sintetiza en un mecanismo que estos neurobiólogos han llamado como bienestar funcional.

El mecanismo de bienestar funcional da cuenta de que el organismo está en óptimas condiciones para la sobrevivencia. La materia viva, como dijera Jonas (2017), está destinada a sobrevivir; no hay para ello hasta el momento ninguna explicación plausible al respecto, pero esto parece ser una ley de eso que llamamos vida. En ese sentido, desde este imperativo natural, la naturaleza provee a los individuos (a todos de hecho, no sólo a los humanos) de mecanismos inconscientes –muchos de ellos contruidos filogenéticamente y al amparo de la evolución biológica del cerebro o los sistemas neurales- para “informar” al cuerpo de lo que pudiéramos llamar, sintetizando, estados de placer y/o displacer que configuran un acercamiento a lo que resulta benéfico para el organismo y lo que no, respectivamente.

Así vistos, los estados de displacer, corporalmente asociados a la enfermedad, son –junto a los estados de placer- parte del sistema informativo del cuerpo y del cerebro a partir de su síntesis en la mente. La mente, así entendida, funciona como instancia de integración de la

relación entre la información neural y el cuerpo que experimenta, y en el caso de los seres humanos posibilita además la gestación de ciertas representaciones que Damasio (2000; 2015a; 2015b; 2016) llama disposicionales, por el carácter de disposición que ofrece a la acción.

En ese sentido, la acción –cualquiera que esta sea- lleva una impronta representacional que es la que configura su basamento. No hay acción que no esté soportada en una representación. Las acciones simples de un individuo, como caminar o comer, están basadas –en principio- en representaciones que el cerebro humano construye neurobiológicamente de manera automática y desde los estadios tempranos de su desarrollo. Y decimos *en principio* porque las representaciones disposicionales no son el único tipo de representaciones con el que contamos; de hecho, como ya planteamos, hay otras representaciones como las socioculturales que –ajenas al mecanismo neurobiológico de la mente- más bien son aprendidas.

Centrándonos entonces en las representaciones disposicionales que son las que construye el cerebro humano a partir de la información del cuerpo que provee el cerebro para velar por su correcto funcionamiento, un individuo siempre genera procesos homeostáticos internos o de equilibrio funcional a través de los cuales el cuerpo mismo busca recuperar el estado de placer o bienestar que funcionalmente necesita para vivir. De esta manera, cuando el cerebro detecta estados de placer permite configurar significados asociados a dicho estado, distintos, por ejemplo, al que configuraría si detectara estados de displacer.

Lo anterior se vincula con lo que en la psicología y la biología se conoce como condicionamientos de recompensa y castigo, respectivamente; de ahí, que todo estado de placer se asocie a un condicionamiento de recompensa, así como todo estado de displacer lo hace a un condicionamiento de castigo. Castigo y recompensa, placer y displacer configuran así un código al que en términos simples podemos asignar dos valores: positivo para el caso de la recompensa-placer, y negativo para el caso de castigo-displacer. De esta manera, positivo y negativo se entienden entonces no como lo bueno y lo malo en términos morales (aunque puede haber aquí una veta especulativa relevante para explorar la relación entre biología y civilización³, sino como lo bueno y lo malo para la gestión de vida del organismo en cuestión, aunque no puede pensarse esto en términos absolutos. No obviamos indicar que estos significados pueden ser tanto conscientes como inconscientes.

Teniendo en cuenta lo dicho, lo relevante de todo ello estriba en que como señala Damasio (2000; 2015a; 2015b; 2016), esto resulta crucial en la construcción de la subjetividad, entendiéndola como la dimensión consciente de la mente que permite afirmar la identidad del yo, en tanto consciencia de su propio límite y autonomía. Si bien no todos los estados del cuerpo son percibidos de manera consciente por el ser humano, algunos sí es posible percibirlos de esa manera, lo que permite al sujeto conocerlos, y conocerlos en función del cuerpo que porta, marcando el límite de su propio yo, es decir, generando una identidad que, materialmente hablando, está asociada a su vez a la consciencia de sí, en tanto también consciente corporalmente. Damasio (2000; 2016) y Mora (2015) plantean al respecto que incluso esta consciencia de sí permite al individuo humano no sólo conocer lo que pasa en y con su cuerpo, sino también intervenirlo e incluso modificarlo.

³ Para mayor detalle, consultar Romeu, 2019c.

De lo anterior se desprende que el individuo humano tiene la capacidad para percibir su cuerpo como parte de sí mismo, para informarse de sus estados de placer y displacer, y también para facturar desde dicha información un sistema automático de representaciones que hace de la percepción misma un mecanismo fundamental en la construcción de su identidad, de su subjetividad.

Aquí entran a jugar de manera preponderante las emociones, que son reacciones orgánicas del cuerpo encaminadas al restablecimiento del bienestar funcional del organismo y que en función de lo anterior tiñen o colorean la sensación con estados afectivos de diverso tipo que se engloban en su diversidad y complejidad alrededor del binomio placer-displacer antes mencionado (Mora, 2013). En ese sentido, hay que considerar que en la dimensión sensorial de la subjetividad se involucran tanto sensaciones, como emociones y afectos, de manera que, aunque estos últimos son los que configuran la orientación del significado resultante, dicho significado emerge de la articulación entre esos tres elementos, pues es imposible referir a uno sin hacer referencia a los otros.

Así entendida, la subjetividad se configura afectivamente a partir del sistema de representaciones que desde la articulación sensación-emoción-afectos es plausible construir, tanto consciente como inconscientemente, a través de la experiencia del cuerpo. Hasta aquí, a grandes rasgos, la subjetividad en su dimensión biológica-individual.

Sin embargo, el cuerpo –como bien lo señala Merleau-Ponty (1985; 2008)- siempre es cuerpo situado, es decir, siempre es cuerpo en contexto, en situación, y de esa manera la experiencia que se vive a través de él constituye también una experiencia histórica, constreñida a una posibilidad y no a otras de lo histórico-social y cultural concreto, donde por supuesto el otro, los otros, ocupan un lugar preponderante.

Es así como la dimensión sensorial de la subjetividad humana se imbrica con la experiencia histórica intersubjetiva, específicamente por medio del lenguaje social que permite compartir aquellos significados que no son construidos de forma directa por el sujeto –en tanto no se vinculan directamente con su sensorialidad-, sino que más bien son adquiridos por medio del aprendizaje vía la socialización. Aquí entra a jugar la dimensión histórica de la subjetividad, cuya aprehensión pasa por la experiencia del ser como ser social.

Pero como se puede deducir, la experiencia del ser como ser social se superpone necesariamente con la experiencia del ser como ser biológico. Desde que nacemos somos seres sociales, y la subjetividad humana nace atada a la imbricación entre estos dos polos: lo biológico y lo histórico. Esa es la razón por la que el acercamiento que hacemos aquí a la acción social como interacción entre subjetividades postula un enfoque histórico-fenomenológico que cabalga sobre la dupla biología-cultura.

En ese sentido, cuando hablamos de experiencia intersubjetiva o colectiva no englobamos una experiencia totalizante, sino más bien fragmentada, discontinua, deudora de todas las subjetividades que la configuran que, como hemos visto, debemos tratar de forma diferenciada pues cada ser, cada cuerpo, cada cerebro humano es diferente. No sólo su identidad unitaria se factura desde lo subjetivo, sino desde lo orgánico, o lo que es lo mismo: desde la biología de cada quien.

Si a ello añadimos las experiencias históricas, también desiguales, asimétricas, que se despliegan en función de los recursos económicos, sociales, culturales y simbólicos (para utilizar la terminología de los capitales de Bourdieu) con los que cuenta cada individuo de forma particular, y de manera general cada individuo como perteneciente a un grupo social específico, será plausible afirmar que la subjetividad humana se va construyendo en la experiencia social, misma que en la medida en que sucede configura un conjunto de representaciones sobre el mundo, el sí mismo y el otro conformando así un horizonte de sentido, tanto a nivel individual como colectivo –en principio incluso diferenciado-, que es lo que instala el caldo de cultivo para la acción social.

Y es que los humanos “llegan” al encuentro con el otro “informados”. Es decir, no son páginas en blanco que sólo lo sociocultural moldea. No. Los humanos somos individuos con información, con conocimiento. Buena parte de esa información la “traemos” previamente instalada en nuestra circuitería neural de manera filo y ontogenética como todo organismo viviente; y otra –la que nos sirve más en el mundo social- es la que construimos por medio de nuestras inevitables experiencias en/con el entorno, las cuales son constantemente actualizadas en función de ello.

Veamos a continuación de qué manera las experiencias y los significados derivados de ellas logran ser activados en la arena social.

3.3. El papel de la subjetividad en el devenir de la historia en la realidad social del presente

A partir de la interrelación entre las informaciones o significados provenientes de su filo-ontogenia y de sus experiencias de vida, los individuos humanos las integramos, conformando así un sistema de informaciones al que podemos llamar en términos amplios representaciones. Estas representaciones son equivalentes por tanto a la información –que no es más, tal y como sugiere la Nueva Ciencia Cognitiva, que el código de significado resultante de la experiencia- y por tanto es equivalente también a lo que llamamos conocimiento (Di Paolo, 2005; 2010). No se habla aquí, por supuesto, de un conocimiento científico, sino más bien de conocimiento como saber experiencial, con toda la carga subjetiva y potencialmente intersubjetiva que ello conlleva.

Este conocimiento, como ya se dijo, configura el sistema de representaciones o informaciones con las que cada individuo gestiona su vida de forma individual en relación con los otros y el mundo, de manera que el conocimiento surgido de la experiencia es siempre subjetivo; y en ese sentido, en tanto vinculado a la propia relación mental del individuo que emerge de su experiencia en/con el mundo, es también incuestionable para él.

Dicha incuestionabilidad gesta una percepción sobre el mundo que estará dominada a partir de ello por las sucesivas actualizaciones que el individuo realice desde sus siempre nuevas representaciones a lo largo de sus experiencias vitales e históricas. Por tal motivo, la incuestionabilidad no debe entenderse como un mecanismo que asegura ciertos significados sin permitir su modificación, sino más bien como uno que activa, actualizándola siempre, la lógica de la certeza, de lo verdadero para el propio individuo.

Lo que sucede en la realidad mental es que algunos de los significados se irán modificando al amparo de las actualizaciones que el individuo mismo va configurando desde otras experiencias de relación; otros probablemente no corren con la misma suerte. Pero en todo caso, las actualizaciones de los significados dependerán siempre al menos de tres factores: 1) de las transformaciones que sufra a lo largo de su vida el individuo mismo, 2) de la estabilidad/inestabilidad de su relación con el ambiente, y sobre todo 3) del esfuerzo consciente que éste haga para modificarlas.

En ese sentido, el sistema de representaciones que un individuo puede construir durante toda su vida es en esencia un sistema expuesto a continuos reajustes y reacomodos, lo que trae como consecuencia el reajuste perenne de los significados en dicho sistema, tanto en términos de su contenido y forma, como en términos de su posición en la jerarquía del sistema mismo.

De lo anterior se colige que un individuo va ajustando su sistema de representaciones siempre a partir de su relación experiencial con el entorno, ya sea porque el individuo mismo cambie (crezca, madure, se enfrente a diferentes experiencias de vida con el mismo u otro entorno, etc.), o bien porque, gracias en parte a lo anterior, el entorno sea el que se modifique, se trate de un entorno físico, social y simbólico, o todos a la vez.

En cualquiera de las combinaciones posibles entre estos factores, el individuo deberá actualizar su sistema de representaciones que, insistimos, no es otra cosa que el sistema de significados o conocimientos que ha construido desde su experiencia vital e histórica para aprehender el mundo en el que debe vivir y gestionar su adaptación y sobrevivencia como ser vivo en él.

Como ya se ha comentado, este sistema de representaciones o significados al llevar la impronta de la experiencia articula la relación entre significado y sensibilidad, entendiendo ésta como el umbral desde donde se “leen” las emociones, tanto desde el punto de vista corporal o inconsciente, como desde el punto de vista consciente, intelectual o racional. De más está decir que una falta de correspondencia entre un umbral y otro genera una afectación en el significado que, para que sea funcional al individuo, éste deberá tomar partido por uno u otro, o bien encontrar una vía para integrar la divergencia; de lo contrario generaría patologías psicológicas que harían al individuo disfuncional para velar por sí mismo en función de su propio bienestar funcional.

La premisa darwiniana de que los organismos están organizados funcionalmente en tanto adaptados a ciertos estilos de vida (Ayala, 2017), aún y cuando dichas variaciones aparecen ocasionalmente y sólo de forma probable incrementando siempre las posibilidades reproductivas de sus portadores y su descendencia vía la herencia, parece plausible. Pero como bien señalan Ayala (2017) y Gould (2010), esto supone un proceso azaroso, natural y, hasta cierto punto, incontrolable.

En el caso de lo social-histórico es plausible afirmar una tesis de este tipo también. Para asumir lo anterior hay que tener en cuenta que la diferencia del ser humano respecto de otros seres vivos estriba, como dijera Jonas (2017), en la potencialidad de efectuar representaciones a partir de la mediatez de las experiencias, de manera que dicha mediatez al abstraerse de lo fáctico gesta una distancia respecto a la realidad que se mantiene siempre abierta a las

posibilidades de la libertad⁴. Esto, que no es otra cosa que el uso del libre albedrío para detonar imaginadamente escenarios a futuro, es lo que hace a la construcción de significados el resultado de estas representaciones.

Pero en lo histórico-social, los procesos de lucha y negociación por la legitimidad de los sentidos sociales tienen lugar, a través de la comunicación, al interior de los procesos de interacción social entre individuos y grupos históricamente situados, de manera que aquellas representaciones que resulten “vencedoras” serán las que organicen, regulen y controlen el sentido de lo social. Así, en la medida en que la correlación de fuerzas en la arena social se mantenga estable, también se mantendrá estable y de alguna forma también legítimo el sistema de representaciones emergentes, y las relaciones sociales desde las cuales se fincan y actualizan.

Y es que si bien las dimensiones social y cultural de la historia constituyen esferas privilegiadas de la interacción social humana, parece plausible pensar que esta interacción se gesta necesariamente entre individuos, y los individuos van a ella, configurándola, desde su integración como unidad viviente (sentiente y pensante), lo que demuestra que la cultura y la subjetividad, la identidad, las creencias y saberes, los significados, los estilos de vida, los comportamientos, así como su impacto en lo social-cultural e incluso en la dimensión valórica e ideológica de ésta que ella desata, se halla indefectiblemente atada al análisis del bagaje cognitivo proveniente de nuestras emociones y afectos como sustrato de lo subjetivo en la experiencia histórica, que junto a las condiciones sociales estructurales “juegan” en su configuración.

Una de las cualidades intrínsecas del ser humano es su enorme capacidad memorística interna y externa, misma que favorece la aparición de representaciones muy complejas y entrelazadas, unas dependientes de otras, facilitando la transmisión del aprendizaje social justo a partir de gestar un sistema de sistemas de representaciones que es como podría definirse la cultura en toda su extensión, variabilidad, pluralidad, jerarquización y complejidad.

En ella se asienta buena parte de la historia social, emocional y simbólica del ser humano, de manera que las representaciones “legítimas” o “alternativas” que a su vera se construyen e instalan desde lo histórico-concreto, se configuran como el resultado de esa lucha histórica por la posesión y legitimación de los significados sociales, misma que podemos entender como la lucha y negociación por las percepciones individuales y grupales en torno a la realidad (la física, la social y la simbólica-cultural), vía la experiencia histórica de los sujetos sociales, en tanto desde esta es donde tienen lugar la configuración y/o actualización de las mismas tanto en términos emocionales y subjetivos como sociales, simbólicos e históricos propiamente dichos.

La realidad histórica está hecha de la interacción contextualizada entre estas individualidades. Por ello, en lo social convergen las mismas tanto de forma diferente como en niveles diferentes. Y es que en el entendido de que toda percepción implica siempre algún grado de significación, podemos decir entonces que desde la percepción también se gestan los sistemas de representación que hacen posible la emergencia de la cultura tanto como sistema de poder (al amparo de la lucha histórico-social donde unas representaciones son dominantes con

⁴ Esta tesis, a su vez, es concordante con la que plantea el neurobiólogo español Joaquín Fuster respecto de la libertad en el ser humano.

respecto a otras) que como sistema intersubjetivo de representación, lo que explicaría su diversidad y formas de resistencia –aunque no sólo- desde una perspectiva sociopolítica.

Tal y como señala Di Paolo (2009; 2010; 2015), la percepción no es más que uno de los niveles de la cognición a partir de la existencia vital misma, lo que es refrendado por Jonas (2017) cuando sostiene que la receptividad sensorial pone a la vida en condiciones de ser selectiva y estar “informada”, en tanto es un asunto de supervivencia para cualquier organismo vivo, incluido el ser humano.

Es así como la receptividad sensorial –o la emocionalidad del cuerpo, en términos de Maturana (2015)-, en tanto forma básica de percepción, permite la construcción de conocimiento: primero respecto de los mecanismos de homeóstasis interna de los que antes hablamos, y luego, prácticamente de forma inmediata para la formación de la consciencia subjetiva, como bien señalara Damasio (2015a; 2015b; 2016). En ese sentido, “informarse” es hacer consciente en algún grado el estado del cuerpo por medio de algo en el mundo exterior y respecto a él, pues es ello lo que abre paso a la posibilidad de la acción subjetiva, concretamente la comunicativa: la acción expresiva.

Lo anterior permite afirmar que la percepción humana, desde su capacidad abstracta de representación, supera la inmediatez propia de la experiencia perceptiva (dada a través del movimiento, la percepción fáctica y la emoción) configurando una acción reflexiva a través de la cual se va constituyendo un mundo (Jonas, 2017; Merleau-Ponty, 1985 y 2008; Di Paolo, 2005; 2009), en la medida en que el individuo se coloca frente a objetos, individuos y acontecimientos concretos de los que se percibe distanciado y ante los cuales actúa de acuerdo a fines con contenidos valóricos construidos y/o heredados desde la experiencia vital e histórica, para hacerlos alcanzables y manipulables (Jonas, 2017). Esto hace que, en función de las condiciones socio-históricas en las que se desenvuelva un individuo o grupo de ellos, éstos desplieguen los recursos con los que cuentan (desde los físicos y sensibles hasta los simbólicos) dada su posición en el espacio social, en aras de poner en ejecución sus propios fines.

La emergencia de las estructuras parametrales de las que habla Zemelman (2009) parte precisamente de este movimiento tensional entre fines individuales y grupales en aras de ir imponiéndolos y sometiendo con ello a otros, lo que implica entender que los significados que dan sentido a la realidad –si bien ajenos a ella misma en tanto representaciones “incuestionables” que derivan de la experiencia subjetiva- funcionan como instancias de “verdad” acerca de la realidad en cuestión.

En ese sentido, las estructuras parametrales como horizontes de significación constituyen el marco familiar de “verdades” o creencias, que aun no siendo directamente percibido, sirve como umbral para detonar criterios de “verdad” en forma de juicios “verdaderos” sobre el mundo percibido ahora de forma mediada, de lo que se desprende que este marco familiar de verdades, como ya hemos advertido, parece configurarse desde la experiencia histórica subjetiva y la puesta en relación de los significados que emergen de la misma a través de las relaciones sociales históricamente situadas, conformando así el parámetro colectivo que contiene la consciencia histórica intersubjetiva a la que Zemelman refiere.

Lo anterior demanda entender que el origen histórico de esta consciencia intersubjetiva hay que buscarlo en la interrelación entre lo histórico-concreto y lo subjetivo, a partir de la

relación de lucha y negociación simbólica entre los individuos y grupos sociales que tiene lugar en la interacción social históricamente situada a partir de la comunicación de los significados derivados de las experiencias históricas (tanto sensoriales-emotivas como propiamente intelectivas) que éstos construyen en torno a la realidad en general e incluso en torno a su sí mismo desde su experiencia vital.

Así visto, el carácter histórico y fenomenológico de la experiencia, misma que se activa siempre en una determinada correlación de fuerzas en la arena social, posibilita la aprehensión del movimiento de la realidad social como algo en constante cambio, es decir, como lo dándose en lo dado. A propósito de lo anterior viene a cuenta el postulado de Ingold (2011; 2013) sobre la cultura como relación entre procesos y estructuras, lo que –si desechamos la idea de la cultura como ámbito hegemónico del sentido, tal cual Ingold hace– permite hacer equiparable la definición de Ingold a la racionalidad sensible del parámetro zemelmaniano.

Alexander (2000) a su vez, también refiriéndose a la cultura en casi los mismos términos que Ingold, señala cómo ésta constituye el marco y sustrato para la interpretación histórica de los fenómenos sociales, en tanto los significados y valores que desde ella se configuran socialmente, configuran también el sistema de representaciones que emerge a partir de las relaciones sociales entre los diferentes individuos y grupos en condiciones socio-históricas concretas.

Como se puede notar, lo anterior posibilita una explicación del carácter cognitivo –y por tanto dinámico– de lo histórico-sociocultural, mismo que dentro de una red de convergencias, tensiones y conflictos surge precisamente de la organización y regulación de los procesos de legitimación, reproducción y transformación de los valores y creencias que configuran los sentidos sociales. De esa manera, es posible comprender el papel de lo cultural y de lo social en la construcción y desarrollo histórico de las subjetividades individuales y colectivas, las identidades e identificaciones socioculturales y, a su amparo, los sentidos de pertenencia que se gestan en función de ellas en términos de significados, creencias y valores sobre el mundo y la existencia personal y social.

Sin embargo, también es posible advertir el movimiento contrario, o sea: el papel de las subjetividades individuales, los significados, valores y creencias subjetivas e intersubjetivas en la construcción y desarrollo de la realidad social, siempre al amparo de las condiciones concretas que fraguan el *factum* histórico en un espacio-tiempo determinado. Ello permite afirmar el papel de lo subjetivo en su interrelación histórico-concreta en la constitución de la realidad social, lo que afirma a su vez sin ambages el modo en que el sujeto, desde su propia experiencia como ser individual y social, se constituye históricamente.

Como se ha podido ver, en el plano histórico de la interacción social, la manera en que las subjetividades e identidades individuales y colectivas configuran lo social y lo cultural, hace visible un problema en torno a la necesaria interrelación de lo social-cultural con lo biológico-emocional, donde el papel de las emociones y los afectos como formas perceptivas de cognición e información subjetivas en el ser humano incide necesariamente en la manera en que los individuos piensan y actúan sobre/en la realidad social en general.

Como la forma en que, a nuestro modo de ver, se evidencia la ocurrencia de esta interrelación entre lo biológico-emocional y lo sociocultural se factura desde la comunicación, en el apartado que sigue ofrecemos algunas reflexiones de cómo creemos que esto es posible.

3.4. El papel de la experiencia y sus significados en la comunicación humana

Hasta el momento hemos intentado esclarecer cómo en el presente de la realidad social se amalgaman, configurándolo, los sujetos y sus acciones, las circunstancias en que estas se inscriben y los sentidos que se despliegan en función de ello; y también hemos pretendido demostrar cómo el ser humano, a partir de lo anterior, interviene con su actuación en la propia constitución de esa realidad social que a su vez lo constituye como sujeto histórico. En ese sentido, lo que hemos venido refiriendo en los apartados anteriores confluye en la idea de que la realidad social se construye gracias a la intervención de los seres humanos quienes le imprimen un ritmo propio.

Las acciones humanas, como cualquier actuación, no tienen lugar sin más. Se trata de acciones que configuran a su vez experiencias que eventualmente se articulan con otras; de ahí que sean acciones situadas, contextuales, que responden a un estado de cosas determinado tanto con respecto al mundo como con respecto al individuo mismo que las lleva a cabo. Lo anterior sugiere, junto a Thévenot (2016), que las acciones son motivadas, oscilando entre motivaciones personales y públicas. Todo ello está mezclado en la acción de los individuos humanos, y la acción social corre por el mismo camino.

Así visto, toda acción social está signada por una razón, o por varias: de hecho, es bastante más probable que la acción social esté motivada por varias y diferentes razones o motivos. En estos motivos converge la posibilidad misma de la acción toda vez que la motivación se cuece en el presente con vistas al futuro, pero ciertamente en función del *background* informativo del sujeto, derivado de sus experiencias vitales e históricas. Eso hace de la motivación, sea esta consciente o no, el lugar de la síntesis del sentido que subyace a la acción.

Aunque dicho sentido puede convocarse desde referencias previas vía la asociación con otros sentidos o bien puede construirse *in situ*, la acción del sujeto –desde esta perspectiva– siempre es una acción “informada”, significada; y lo es porque toda acción, en tanto comportamiento, implica un movimiento con sentido (Galarsi et al., 2011), es decir, con sentido para quien la realiza.

Como hemos visto con anterioridad, en los seres humanos estos sentidos se construyen básicamente por la vía sensible o bien por la vía intelectual: en el primer caso, la construcción se realiza de forma directa, desde la experiencia *vis a vis* del sujeto con el mundo, con el otro, con su sí mismo; en el segundo caso, los sentidos se construyen lógicamente: se aprenden; lo que sugiere una experiencia indirecta. En ambos casos, no obstante, el resultado es el mismo: los sentidos construidos y/o aprendidos configuran el basamento de la acción del sujeto.

Lo anterior indica, digámoslo otra vez, que no hay acción –por más espontánea o inconsciente que sea– que no esté impulsada, soportada, en los significados que la motivan,

lo que permite postular, junto con la Nueva Ciencia Cognitiva, que toda acción del sujeto se configura cognitivamente (Di Paolo, 2005; 2009; 2010; 2015).

Esto, como se podrá deducir, es parte insoslayable de la vida. No es algo particular que sucede en unos casos y en otros no. Cada actuación se deriva de una significación, sea esta rudimentaria o sofisticada, adecuada o incorrecta, pertinente o no. No está en juego aquí la naturaleza del sentido en cuestión, sino más bien la relación entre significado y acción, que es una relación signada por el conocimiento.

En la comunicación, que es una acción en sí misma, son estos sentidos los que operan para actuar comunicativamente. Lo que se comunica es precisamente aquello que se ha significado, que es lo que tiene sentido para el sujeto que significa, y comunica – precisamente- lo que significa. Toda comunicación es así precedida por la significación. Teniendo esto en cuenta, es posible afirmar que no hay comunicación sin sentido, al menos para quien comunica.

Lo anterior implica suponer que el fenómeno comunicativo emerge siempre y cuando se proyecten hacia fuera esos significados. Así, la proyección de significados configura un acto de expresión en el que se involucran los significados construidos por el sujeto durante toda su vida, incluyendo en ellos aquellos significados que se construyan durante la situación comunicativa que esté teniendo lugar (Romeu, 2018a; 2019b).

Como se podrá notar, ello permite postular a la comunicación como el uso expresivo de los significados construidos durante la experiencia directa y/o indirecta del sujeto a lo largo y ancho de su ciclo de vida, siendo que este uso expresivo se define como el proceso de selección de los significados a proyectar. En dicho proceso, que puede ser más o menos consciente, más o menos inconsciente, ocurre el *decir* del sujeto, de manera que comunicar implica *decir* algo sobre algo y a propósito de algo. Es a esto a lo que le hemos llamado expresión, lo que nos permite afirmar a la comunicación como comportamiento y acto expresivo.

La expresión comunicativa, así vista, es la expresión del sujeto; y está atravesada tanto por su condición histórica, como por su condición biológica y psicológica. Puede ser consciente o inconsciente, intencional o intencionada, racional y/o sensible, pero siempre establece, en tanto fruto del comportamiento, una relación motivada con aquello que la hace emerger. A esto le hemos llamado antes relación de socialidad en tanto se constituye en la parte proyectiva del sujeto ante su inevitable y necesaria interacción con el mundo, el otro y/o su sí mismo.

En las situaciones de interacción social, en lugar del tradicional diálogo entre consciencias (mito que deriva de la errónea idea de que la comunicación es comunión, puesta en común, diálogo, entendimiento e intercambio de significados) que suele asumirse cuando se habla de comunicación, lo que aquí se postula es que existe más bien una convergencia entre expresiones, o lo que es lo mismo, una convergencia entre subjetividades proyectadas hacia fuera que interactúan en la medida en que se proyectan por medio de los significados. De esa manera, la interacción comunicativa puede definirse como el proceso mediante el cual los sujetos interactúan entre sí a través de sus expresiones, generando a partir de dicha interacción expresiva un escenario de sentido común –aunque no necesariamente compartido- que permite referir a la manera en que se ponen a disposición de los

comunicantes involucrados dichos significados. Esto, como se puede ver, dista mucho de entenderse como intercambio (Romeu, 2019b).

El hecho de que en la interacción comunicativa los significados expresados por un sujeto se pongan a disposición de otro o de otros, implica –al menos potencialmente– que en función de su diversidad y la diferencia misma que pueda existir entre ellos, dichos significados representan de alguna manera las subjetividades en juego; de esta forma, es plausible colegir que la interacción comunicativa es un ámbito natural para la confluencia o divergencia de los significados proyectados. De confluir, ello implica que los significados en cuestión comparten al menos algunos referentes; si esto no ocurre, lo previsible es que diverjan.

De lo anterior se desprende que de la convergencia o divergencia entre los significados depende la convergencia o divergencia entre las subjetividades, lo que tiene un impacto en la acción de los sujetos que las detentan. Cuando las subjetividades convergen en los significados sobre algo, se amplía la posibilidad de comprensión mutua, de sentirse parte de una unidad, de identificarse con el otro, de actuar en conjunto; pero cuando las subjetividades divergen en sus significados (que no olvidemos que son significados sobre el mundo, el otro y/o el sí mismo) la posibilidad de comprensión mutua disminuye y aparece así la posibilidad del conflicto.

Es así como la comunicación, o sea, la expresión o proyección de los significados desde el *decir* propio en el ámbito social coloca al sujeto y a su subjetividad en la arena social; o lo que es lo mismo: lo vuelve materia disponible para el otro en tanto una vez que el sujeto ha comunicado su *decir* se convierte en aquello ante o sobre lo cual el otro a su vez puede *decir*. La interacción comunicativa tiene precisamente por ello la capacidad para gestar interacción social.

Desde esta perspectiva, la interacción social –en tanto interacción entre sujetos, ya sea que se trate de interacción en la escena pública o bien privada– se revela en una primera instancia como interacción con el otro en el entendido de que potencialmente la acción de un sujeto afecta al otro; y esa afectación mutua que constituye el meollo de la interacción social ocurre en la medida en que un sujeto se pone a disposición del otro mediante el acto de *decir*. Así, la comunicación se constituye en un mecanismo de socialidad que pone en relación al sujeto con su entorno, el otro y/o su sí mismo, posibilitando –en el caso concreto de la interacción social– la relación sujeto-sujeto en coordenadas socio-históricas concretas.

A partir de lo dicho, parece claro que esta relación sujeto-sujeto que la comunicación permite por medio del mecanismo de convergencia expresiva se halla condicionada por la forma en que dichos sujetos se han constituido históricamente, específicamente desde sus posiciones en el orden social. Como es plausible presumir, es desde dicha constitución que estos sujetos comunican, de manera que las subjetividades en relación “cargan” con el peso de su propia historicidad, la cual ciertamente se traduce en su expresión.

En ese sentido, la interacción comunicativa permite develar no sólo el bagaje psicológico de los sujetos en interacción (de naturaleza emotivo-afectiva fundamentalmente), sino también su bagaje histórico (de índole socio-cultural), y es en la conjunción de ambos bagajes, en tanto sustrato de lo comunicado, que emerge la naturaleza de la motivación de la acción que es, por su propio derecho, comunicativa en sí misma. A propósito de ello es posible afirmar que toda acción tiene una dimensión comunicativa que le es constitutiva en la medida en que

se ejerce a partir de los significados proyectados por medio del *decir* de los sujetos que justo por medio de dicho *decir* interactúan.

Esto convierte al discurso en el cemento de la acción social, lo que converge con los desarrollos pragmáticos en los estudios del discurso que lo entienden como práctica social y del cual, por ejemplo, Verón (1998) es uno de sus más excelsos representantes. De la misma manera entendemos al fenómeno comunicativo aquí, que en tanto expresión es esencialmente discursivo. Así visto, como el discurso es ya acción social, cualquier acto comunicativo puede ser entendido como tal.

Lo anterior hace de la comunicación la dimensión constitutiva de toda acción social, en tanto toda acción social es, en esencia, una acción comunicativa, es decir, una acción expresiva del sujeto que comunica. Por eso es que esta acción expresiva –en tanto fundada en los significados que dicho sujeto ha construido desde su experiencia de vida, biográfica y/o histórica, tanto de manera directa como indirecta- evoca precisamente, a través de la interacción entre sujetos, ese horizonte de significación desde donde toda acción social se configura; de ahí que consideremos a la comunicación como el engranaje que permite articular, tal y como señala De La Garza (2001; 2009), acciones, subjetividades y sentidos.

En el apartado siguiente, nos permitimos sintetizar esta idea en función de la relación que ello comporta con los postulados de la epistemología crítica, en particular con la noción de realidad social como lo dándose en lo dado, y a partir de ello con la manera en que esto desde la investigación de la comunicación, impacta en la aprehensión del dinamismo social que metodológicamente demanda.

3.5. La comunicación como instancia de lo dado-dándose en la realidad del presente

Como se ha visto, los individuos y grupos sociales “llegan” a la relación social configurados históricamente a partir de las disputas sociales que se generan vía la comunicación por la legitimación de creencias, valores y significados, en tanto el mecanismo de convergencia expresiva pone sobre la escena pública las experiencias y relaciones de sentidos de y entre estos sujetos. Ello juega un papel relevante en la configuración de las relaciones sociales desde donde se reproduce y/o transforma la realidad social.

En ese sentido, el hecho de que sea posible explicar, tal cual lo hemos hecho, que la dimensión emocional y sensible de la construcción de sentido o significado, tanto como la dimensión histórica de la misma, se sintetiza vía la comunicación en la proyección expresiva o comunicativa de dichos significados y subjetividades en lo social, sugiere que el análisis de lo social y lo cultural –en tanto análisis que implica a los comportamientos, acciones, sentires y pensamientos de los individuos en relación- debe estar atravesado también por ellas en tanto acotadas siempre, además, por las condiciones históricas del presente en la que se movilizan y fraguan.

De esta manera, el estatuto de las relaciones sociales que se establecen a partir de dicha proyección, es deudor del modo, la intensidad y la direccionalidad de los recursos cognitivos

y expresivos de las subjetividades involucradas. Ello da por resultado relaciones y acciones que se concretan históricamente en la medida en que convergen o divergen en el presente dichas subjetividades a través de la convergencia o divergencia de los sentidos puestos en juego en dicha interacción.

Así vista, la interacción intersubjetiva, y por tanto la acción social, obedece a cómo tenga lugar, *in situ*, estas convergencias o divergencias. Pensemos en la magnitud de la solidaridad desplegada por buena parte de la sociedad mexicana ante los lamentables sucesos provocados por el sismo del 19 de septiembre de 2017. Pensemos, desde una primera lectura, en que la solidaridad estuvo signada por una auténtica naturaleza de apoyo o ayuda a las víctimas de este terremoto. Se trató de algo realmente inusual pues víctimas mexicanas hay por doquier y a toda hora. Basta corroborar las cifras de pobreza en México para darnos cuenta que la mitad de la población es pobre y sin embargo no desplegamos una acción ciudadana como la que pudimos constatar durante los momentos y días posteriores al sismo. ¿Qué pasó, pues?

Lo que pasó es que la experiencia ante el desastre y la muerte real de seres humanos pudo ser constatable de primera mano (significados convergentes). No se trató de una experiencia intelectual, como la que resulta de leer o escuchar alguna cosa parecida; se trató de una experiencia frontal, directa, con la muerte: no distinguió edad, sexo ni clase social. Esta experiencia nos enfrentó a la fuerza de la naturaleza ante la que nos supimos vulnerables, y por eso –creemos- hizo brotar el sentido de nuestra pequeñez.

El sismo mostró las fisuras de la narrativa en torno a que somos una especie superior que ha logrado dominar la naturaleza y doblegarla en nuestro beneficio –tal y como hemos hecho en otros ámbitos-. En consecuencia, el sismo nos reveló débiles, inferiores, vulnerables, y nos sensibilizó frente al otro víctima, mucho más débil y vulnerable que nosotros.

Pero nadie tuvo que detenerse a pensar en ello; simplemente lo vivimos, y hasta pudiéramos decir que lo sentimos. Sentimos cómo el mundo se nos venía abajo porque el suelo literalmente se movía; sentimos que la vida la tenemos prestada y hasta cambió el sentido de la vida misma a partir de ello. Esa fue una experiencia traumática y dolorosa que vivimos tanto de forma subjetiva e individual como colectiva e intersubjetivamente, pues la mayoría de nosotros nos sentimos frágiles frente al desastre casi sin excepción. Por eso tuvimos miedo, y lo seguimos teniendo aún después cada vez que escuchamos un sonido que se asemeja al de una sirena de alarma sísmica. El significado que individual y colectivamente construimos de esta experiencia ante el sismo, puede sintetizarse en dos palabras: peligro y muerte (significados convergentes vinculados a la experiencia directa).

Con este significado de peligro auestas, peligro por la vida propia y por la de los demás, vivimos, pensamos, sentimos y actuamos en los momentos y días posteriores al sismo. El asunto es que bajo esta idea de peligro y de muerte, la gente salió a ayudar (acción social) a sus compatriotas de distintas maneras posibles, pero una de ellas fue arriesgando su propia vida. Esto pudiera entenderse como un acto suicida si no tuviéramos en cuenta la lentitud e ineficacia de los diferentes órdenes de gobierno para hacer frente a la situación de caos y desgracia que enfrentamos durante esos momentos aciagos y que aún –lamentablemente- siguen siendo aciagos para muchos.

De esa manera, la solidaridad fue la forma que adoptó la relación social a partir de la convergencia de ambos factores: miedo, peligro, muerte, por una parte; e ineficacia,

oportunismo e insensibilidad gubernamental por la otra (significados más o menos convergentes vinculados a la experiencia directa e indirecta de los mexicanos). La conjunción de estos significados logró configurar en el ánimo colectivo (parámetro, referencia) una acción social auténtica y casi generalizada con la que la sociedad mexicana respondió a las circunstancias del momento.

Pero algunas de estas circunstancias en realidad venían configurándose desde mucho antes: el enojo y el hartazgo ciudadano, su apatía por las formas institucionales de política, su desazón ante la imposibilidad de cambiar el rumbo de las cosas en el país, la corrupción rampante, la ineficacia gubernamental, etc. Todo esto terminó por incidir en la actualización de esos significados gestando una percepción que puede resumirse más o menos como sigue: si los ciudadanos no apoyáramos, la gente atrapada moriría sin un rescate oportuno, o las familias damnificadas lo pasarían peor de lo que lo pasaron, etc.

Por otra parte, esta acción de solidaridad devolvió a la sociedad mexicana una parte de su propio valor. Confrontó la estereotipada imagen de los mexicanos como violentos, abusivos y vivales, con otra mucho más positiva: los mexicanos como pueblo unido, solidario, responsable y comprometido con los valores humanos más nobles. Esta imagen se instaló en el imaginario social contribuyendo así a modificar el sistema de valores (quiebre en las estructuras parametrales y apertura de la posibilidad para su transformación) que, al menos durante esos días, soportó la relación social solidaria invisibilizando en gran medida las disputas clasistas y racistas que aún perviven, lamentablemente, en nuestro país. El sismo cambió, al menos temporalmente, la correlación de fuerzas entre los diferentes actores sociales, aunque la perdurabilidad de este cambio en el tiempo sigue siendo un pendiente histórico a constatar.

Como ya comentamos con anterioridad, lo mismo ha venido sucediendo con la disputa simbólica en cuanto al género y en general en cuanto a la problemática de la diversidad sexual. Las condiciones socio-históricas actuales han logrado por fin amasar un caldo de cultivo favorable a partir de la infiltración en la vida cotidiana de una narrativa garantista que, al interior de un estilo de vida democrático como el que hoy mayormente vivimos, tiende a desplazar el significado sobre la mujer hacia uno que la entiende como sujeto de derechos. Lo mismo pasa con los homosexuales.

Seguramente los niños que nazcan a partir de ahora, de manera natural debido a un estilo de crianza más abierto y equitativo por parte de sus padres que ya están impregnados en su mayoría de esta narrativa garantista, configurarán mayormente un significado sobre estos actores sociales distinto al que teníamos sólo hace treinta años atrás. De esta manera, las relaciones sociales que deriven de la relación experiencial de estos niños, llevarán mayormente la impronta del respeto por la diferencia sexual y por la diferencia en torno a las preferencias sexuales, transformando así el parámetro sobre este tema. Puede que no sea un camino terso, seguramente en su tránsito encontrará obstáculos en su trazado social; por ello, dadas las condiciones socio-históricas del momento en que vivimos, lo probable es que esto puede hacerse realidad en el mediano plazo, y su éxito final dependerá de las condiciones y circunstancias que desde las estructuras sociales y culturales permita “leer” su impacto transformador de las estructuras sociales y el sistema de los valores hoy asentados.

Así, metodológicamente, es que lo dado-dándose posibilita también la comprensión anticipatoria siempre probable del futuro que, en tanto tal (es decir, en tanto lo por venir), se

fragua precisamente desde el desafío que impone la necesidad de la transformación de los valores. Es el futuro el que pertenece al ámbito de lo simbólico-cultural; y he ahí, para nosotros, el valor de las estructuras parametrales en la configuración de nuestro sentir, pensar y actuar.

Como se ilustra en los ejemplos anteriores, un cambio inesperado en la percepción (parámetro) de los sujetos sociales, como sucedió con respecto al sismo, puede detonar una acción social no prevista de antemano, inédita. De la misma manera, la transformación paulatina de dichas percepciones, traducidas vía la experiencia a la construcción de significados, evidencia la potencial movilidad de la realidad social, aun y cuando dicha movilidad no logre concretar un cambio en la realidad social.

La premisa que esto pone al descubierto es que por medio de la proyección de significados (comunicación), en tanto dicha proyección hace evidente y público el pensamiento y/o estado mental de unos sujetos para otros, es que tiene lugar la posibilidad del quiebre o ruptura de un estado de cosas en la realidad social. Esto es así porque en la escena social, la comunicación configura su propia dinámica.

Comunicaciones que tienen lugar a través de significados que no muestran ruptura con los parámetros, tienden a reproducirlo pues no precisan de cuestionarlos; mientras que, en el caso contrario, es plausible pensar que ocurre lo inverso: comunicaciones donde se dan cita significados no convergentes con el parámetro tenderían a cuestionarlo, abriendo la posibilidad de su transformación. Ambos casos configuran acciones sociales, aunque ciertamente de diverso tipo, forma y contenido.

Como se puede ver, lo anterior hace visible la manera en que por medio de la comunicación la realidad social se *mueve*. En ocasiones es posible predecir este movimiento, pero en otras no. De esta manera, comprender históricamente la tensión dado-dándose que subyace a la naturaleza dinámica de la realidad social, precisa de indagar en las interacciones comunicativas que han hecho y hacen de dicha realidad lo que está siendo.

Es en ese sentido que la idea de la comunicación viva apela a la comunicación como acción social; de manera que lo que aquí se defiende puede resumirse de la siguiente forma: comprender lo social precisa comprender lo comunicativo, entendiendo por comunicativo aquel ámbito de estudio de la realidad social que se ocupa del comportamiento expresivo de los seres humanos en situaciones de interacción social.

Como ya hemos señalado, lo anterior necesariamente sugiere la necesidad de comprender cómo creamos sentido sobre el mundo, cómo dicho sentido se concreta en las experiencias de vida de los seres humanos y cómo estas experiencias transmutadas en significados se configuran como representaciones o informaciones sobre el mundo en cuestión. En tanto estas representaciones son proyectadas hacia fuera, es decir, comunicadas o expresadas como parte del existir humano en ese mismo mundo del que forma parte inevitablemente, gesta tipos, formas y contenidos de relación o relaciones entre los distintos individuos y grupos en la esfera social que pueden ser descritas como relaciones sociales, y desde las cuales es posible advertir la naturaleza misma de la acción social en la cual adquieren sentido.

En ese sentido, lo social, en tanto *orden* resultado de las relaciones e interacciones comunicativas asimétricas entre los diferentes actores sociales en un escenario histórico

determinado, no puede ser entendido en ningún caso como estático e inamovible, sino más bien como confín poroso, históricamente configurado, en constante movimiento y riesgo perpetuo de transformación.

Por ello, aunque establecemos distancia con los postulados de la teoría de sistemas de Luhmann (1996) en torno a la comunicación, coincidimos con la esencia de su planteamiento: la comunicación es un mecanismo de estructuración de lo social. Y es que la tesis luhmanniana permite postular un panorama de cómo se *mueve* lo social vía la comunicación, e incluso de cómo dicho movimiento puede ir configurando nuevos márgenes o confines de lo social.

No obstante este reconocimiento, el distanciamiento que fincamos con respecto a lo anterior es que en el mundo luhmanniano la comunicación no es asunto de sujetos, sino de comunicación, pues, al fin y al cabo, para el sociólogo alemán, la comunicación es el flujo e interacción de información o diferencias, a la manera de una red invisible y funcional que hace posible la sociedad. Desde este enfoque explicativo, la sociedad es el resultado de interacciones comunicativas que se articulan en red, mutuamente influidas, la cual –desde el punto de vista de este autor– comprende en su devenir los ámbitos psíquicos y biológicos desde y a partir de los cuales se tributa a su vez a lo social.

Aunque para nosotros, como ya se ha visto, lo que plantea Luhmann respecto de la comunicación es, en términos generales, esencialmente correcto, consideramos que el autor termina por asentar un camino analítico con el que nos es imposible converger pues Luhmann pierde de vista el fenómeno mismo, es decir, la riqueza experiencial que se desprende de lo propiamente comunicativo y su papel en la construcción de lo social históricamente posible, o sea, de la vida que vivimos cotidianamente. En consecuencia, postula una perspectiva sistémica y funcional de la comunicación que, si bien permite abonar a una explicación sobre el funcionamiento de lo social, precisa –desde nuestro punto de vista– de ser complementada.

Diciéndolo coloquialmente: Luhmann ofrece un umbral superior, abstracto, de la explicación; nosotros, en cambio, creemos haber aportado una visión histórico-fenomenológica que puede ser entendida como su piso o umbral inferior. Así, en lugar de explicar el funcionamiento de lo social a través de una concepción sistémica de la comunicación que es lo que se propone desde la tesis luhmanniana, lo que hemos hecho es demostrar cómo desde la ocurrencia misma de la comunicación en lo histórico-fenomenológico concreto se puede pensar y estudiar la realidad social.

Lo anterior, como se puede colegir, requiere de un acercamiento metodológico comprensivo, en tanto no busca predecir ningún evento social, ningún comportamiento humano, sino más bien comprenderlo en su posibilidad. La esencia de la sociedad, para decirlo con Simmel (2014) está en la interacción entre sujetos, pero tal y como aquí se ha propuesto, se halla concretamente en la interacción entre sujetos que se comunican entre sí. Tal y como lo hemos señalado, poco o nada tiene que ver esto con que se entiendan. Se trata de individuos o grupos de individuos históricamente situados, que construyen y proyectan significados a partir de sus propias experiencias de vida también históricamente situadas, y a partir de la proyección de significados que de ellas se derivan estos individuos interactúan en diferentes niveles –no sin conflictos, no sin resistencias, tensiones, desigualdades–, configurando lo social como lo real históricamente posible.

En ese sentido, la comprensión del papel de la subjetividad humana en la constitución de la realidad social abona a la comprensión del papel que juega la comunicación en la configuración que adquiere lo social históricamente posible. Como ya dijimos, no se trata de posicionar una explicación de lo social a través de la comunicación, sino más bien de postular que hay en la realidad social una dimensión comunicativa, expresiva, desde la cual es posible comprenderla, en tanto fundante de la acción que la configura.

En síntesis, lo que aquí se ha propuesto es pensar el papel de la comunicación en el estudio de la realidad social del presente, de manera que entender cómo y por qué la realidad es como es implica una inmersión en los mecanismos comunicativos que, en tanto constitutivos de la acción social de la que emerge, contribuyen a configurarla. Estos mecanismos, que se hallan en la acción humana individual y colectiva, se configuran –tal y como lo hemos propuesto– desde la tensión estructura-subjetividad, a su vez mediada por la experiencia histórica y vital de los actores sociales, en tanto experiencia de sentido proyectada, comunicada.

Desde esta perspectiva, es en el vértice de esta experiencia histórica, tanto a nivel individual como colectivo, que la construcción de estos sentidos o significados adquiere pertinencia ya que éstos se construyen a partir de la interacción del sujeto ante/con/en el entorno físico, social y simbólico-cultural en el que se inserta. En ello, como hemos visto, se implican tanto las posiciones sociales de los actores sociales en el orden social, como aspectos biológicos y psicológicos de sus experiencias biográficas como individuos. El papel del sujeto como actor social en la constitución de la realidad socio-histórica, se soporta así tanto en la dimensión fenomenológica de la subjetividad, como en su dimensión histórico-concreta.

A partir de lo aquí dicho, a manera de cierre, en el apartado que sigue –último de este capítulo– resumimos a continuación los principales argumentos de lo que hemos venido planteando.

3.6. La comunicación como ámbito de análisis de lo social

Como se puede inferir de todo lo dicho con anterioridad, hablar del movimiento intrínseco de los actos comunicativos evade el privilegiado acercamiento que el campo de estudios sobre la comunicación ha hecho al estudio de la misma hasta el momento. Este acercamiento centra su razón de ser principalmente en los medios de comunicación –viejos y nuevos–, construyendo preocupaciones e indagaciones puntuales que son tratadas analíticamente de forma atomizada, inconexa y general, en función de temas disímiles, y evidenciando su poca o nula efectividad en la comprensión de los fenómenos y problemas sociales.

Problemáticas como la violencia, la desigualdad, el individualismo, el hedonismo, el problema en torno al otro, la ciudadanía, los afectos, la diversidad sexual, las adicciones, etc., configuran buena parte del panorama de los retos científicos de las ciencias sociales en la contemporaneidad, donde la comunicación tiene algo que aportar. Pero se trata, claro, de entender la comunicación no desde la mecánica de un acto y/o proceso de envío y reenvío de información, sino más bien como aquí lo hemos hecho: como un fenómeno expresivo que emerge como comportamiento en el orden del decir y cuyo impacto en la configuración

de la acción social, y por medio de ella en la configuración de la realidad social es, a nuestro juicio, crucial para entenderla en su propia constitución.

Teniendo en cuenta que el comportamiento comunicativo resulta el modo en que los organismos vivos gestionan su vida en tanto mecanismo de socialidad o interacción con su entorno, la singularidad de este comportamiento radica en que dicha gestión ocurre a través del uso expresivo de los significados construidos durante la experiencia de vida de estos organismos en tanto dicho uso les permite colocarse existencialmente como seres *ante* el mundo, *ante* el entorno en el que indefectiblemente tienen que vivir. Así, este uso expresivo de los significados, que lo coloca en tanto expresión en el orden del *decir*, implica su proyección hacia fuera, pero no desde un sentido proyectivo que apela al diálogo *con* el otro, sino *ante* él.

Desde esta perspectiva, misma que hemos desarrollado en otros trabajos (Romeu, 2016; 2018a; 2018b; 2019b), la comunicación no puede ser más que un fenómeno, es decir, algo que ocurre o emerge en/desde la experiencia de vida de los seres vivos como parte de su comportamiento vital, de manera que no es optativa, sino más bien constitutiva de la existencia. La máxima *Es imposible no comunicar* aparece aquí con toda pertinencia; sólo que Palo Alto –creemos- equivocaba el rumbo al afirmar que ello se debía al valor comunicativo de todo acto humano para otro humano.

Acá, como se habrá podido ver, no se coincide con el argumento del también llamado Colegio Invisible, pero sí con su premisa. *Es imposible no comunicar*, reiteramos, pero lo es porque comunicar es un comportamiento, o sea, un modo de vivir. Todos comunicamos; todos proyectamos significados hacia fuera, estemos o no conscientes de ello; todos (nos) expresamos de alguna manera.

Hay comunicaciones estereotipadas, rígidas, sumamente codificadas y hay otras que son más abiertas y creativas; hay comunicaciones con diferentes soportes (palabras, gestos, colores, sonidos, formas...); hay comunicaciones intencionales y otras que no lo son; hay comunicaciones más intelectivas, otras más afectivas; hay un sinfín de modalidades y tipos de comunicación, de expresión, y por supuesto también de propósitos comunicativos (Romeu, 2016; 2018a).

Recuperar toda esa diversidad de la comunicación, toda esa riqueza comunicacional no sólo constituye un reto legítimo para su estudio sino también una manera de posicionar a la comunicación como pasaje insoslayable en el análisis social.

Como hemos venido sosteniendo, la ciencia social hoy en día investiga mayormente una realidad que asume como consumada, lo que evita comprender el papel de la experiencia histórica en la constitución identitaria de los sujetos que la hacen posible, o sea, que la constituyen a través de su actuar, específicamente su actuar comunicativo; por ello, en la propia configuración de la realidad social, atravesada por la tensión dado-dándose que factura la articulación histórica entre estructura y subjetividad, se hace patente, según hemos intentado demostrar, el papel de la comunicación de estos sujetos en su inevitable interacción en la esfera social.

En el vértice de esta tensión, tal y como lo hemos mencionado antes, se hallan las mediaciones que ejercen los significados construidos por los sujetos/actores sociales a lo

largo y ancho de su experiencia de vida, tanto subjetiva como intersubjetiva. Por eso, como hemos señalado también, el uso de estos significados en la cotidianidad se halla íntimamente conectado con los comportamientos comunicativos en tanto es desde éstos que dichos significados se proyectan hacia fuera, donde precisamente tiene lugar la relación social. Ello, como se puede ver, gesta una instancia de socialidad inevitable, a nuestro juicio, para el análisis comprensivo de la realidad social.

En tanto esta instancia de socialidad tiene como marco de referencia la relación del sujeto con su entorno, y en concreto, para la ciencia social, con el entorno social a través de la socialización, hemos de postular que la interacción social es consecuencia de la interacción comunicativa, lo que se debe –a nuestro entender- a que la comunicación es básicamente y en su origen, un comportamiento subjetivo. La conceptualización de este comportamiento subjetivo deja atrás la idea de la comunicación como aquello que ocurre entre dos sujetos – cosa que el uso mismo de la tecnología se ha encargado de desmentir- para decantarse a favor de que la comunicación es un comportamiento expresivo por medio del cual el sujeto *dice*.

Este decir –que, como ya se ha dicho, ocurre a través de múltiples soportes- emerge gracias a los significados que los propios sujetos construyen desde su experiencia vital e histórica, lo que a su vez implica tanto su vínculo con los aspectos biológicos y psicológicos del sujeto en cuestión, como con los aspectos estructurales desde donde éste se sitúa o posiciona en el orden social.

De esta manera, la experiencia histórica de un sujeto o un grupo de ellos, pasa por el tipo de acceso que ofrece dicha experiencia básicamente en términos de recursos de varios tipos: primero los cognitivos, fundamentales para dar cuenta de toda experiencia, pero posteriormente los económicos, sociales, culturales y expresivos, inscritos también al interior de los recursos cognitivos, en tanto desde ellos se condiciona el tipo de experiencia.

En ese sentido, es plausible asumir que las experiencias que un sujeto tiene a lo largo de su vida, en tanto acotadas biográficas e históricamente, pueden ser disímiles y desiguales, abonando así a la construcción de un abanico de significados –construidos a partir de ellas- configurando desde su diferencia el universo de sentidos de dichos sujetos en lo individual, y en la medida en que se comparten, a nivel colectivo.

Es este universo de sentidos, sea en su vertiente individual o bien colectiva, el que provee la materia prima de la comunicación. Se comunica siempre algo, no hay comunicación en el vacío. Y en esa comunicación de algo y a propósito de algo, se establece la relación de socialidad que antes mencionamos, sin que ello se entienda necesariamente como una relación de socialización.

Desde esta relación de socialidad, desde el punto de vista comunicativo que aquí defendemos, por medio de los significados construidos vía la experiencia el sujeto/actor social los usa expresivamente para comunicar. Este uso expresivo de los significados denota ciertamente su historicidad, de manera que ellos constituyen al sujeto en su propia subjetividad, desde las dos dimensiones de la misma: la fenomenológica y la histórica. Al hacer un uso expresivo de esos significados, el sujeto *dice* a través de ellos; o para ser más precisos: *dice* con ellos. De esa manera, todo *decir*, en tanto acto expresivo, es así un acto comunicativo.

Desde el punto de vista social, la comunicación funciona fenomenológicamente de la misma manera, pero hay diferencias que deben destacarse. En ese sentido, no es dable suponer – como hoy se hace desde el campo académico de los estudios sobre la comunicación- que la interacción comunicativa es equivalente a un intercambio de significados. No hay tal intercambio. Lo que hay, en correspondencia total con lo que sucede en la realidad comunicativa, son más bien secuencias de expresiones, donde una sirve de umbral de socialidad y expresión para la otra.

En ese sentido, cuando hablamos de comunicación desde su dimensión social, nos referimos a una situación que tiene lugar precisamente cuando la expresión de un sujeto –que ya vimos está acotada a los significados que construye vía la experiencia individual e histórica- sirve de marco de referencia para la emergencia de la expresión de otro; de manera que no hay intercambio de significados propiamente dicho, sino más bien expresiones significativas que, en el mejor de los casos, cuando refieren a un mismo objeto, convergen.

La descripción de este comportamiento comunicativo básico nos permite afirmar que de esta convergencia expresiva surgen las relaciones sociales, entendiendo por tal, como lo hace Simmel (2014), relaciones entre individuos. Así, la relación social, o relación de socialidad, adquiere tipo, forma y contenido a partir de las actuaciones comunicativas de los sujetos que a propósito de ellas se relacionan vía los significados que ponen en juego en/durante las mismas (Romeu, 2019b).

Pero como al igual que sucede con la actuación comunicativa misma, estos significados emergen o se construyen en condiciones histórico-concretas, por lo que es presumible pensar que tanto en la emergencia de la comunicación como en la emergencia de las relaciones sociales, el lugar que ocupen los sujetos en la estructura social opera de manera preponderante como mediador de las mismas, aunque –como ya se ha señalado- de la misma manera contribuyen con ello también las experiencias propias del mundo psicológico y biográfico de estos. Así, la comunicación no sólo queda vinculada a lo social en tanto le funge de soporte a este, sino que también se articula con lo histórico y psicológico en tanto los comportamientos comunicativos, fruto de la proyección de los significados construidos a partir de la experiencia, se hallan también biográfica e históricamente situados.

Ello, a su vez, tiene un correlato fuerte en la cultura pues muchos de esos significados el sujeto no los construye por la vía de la experiencia directa sino por aprendizaje social, en tanto nace en un mundo codificado de antemano, con costumbres, valores, creencias, tradiciones, conocimientos, instituciones, normas y significados varios que le anteceden y de los cuales bebe para construir su propia subjetividad e identidad como ser social.

Así visto, lo histórico, lo social y lo cultural no pueden estar aislados en tanto conforman caras de una misma moneda donde la actuación comunicativa de los actores sociales individuales y grupales siempre está presente. Y es que hablar de la sociedad es hablar de grupos e individuos en relación histórica con ella y entre sí, atravesados además por referentes culturales disímiles –símbolos, le llamaría Elías (1994), aunque nosotros preferimos apelar al concepto de estructuras parametrales de Zemelman (2009), más amplio- que suponen el universo de sus creencias, conocimientos, actitudes y normas de relación que fungen como base para la construcción de los significados que condicionan, y en ocasiones incluso determinan, su acción y pensamiento.

Visto así, como se puede notar, lo social no puede aprehenderse solamente desde el nivel de las estructuras sociales que invisibiliza no sólo el papel de lo cultural como sistema de valores y a lo histórico en su configuración, sino y sobre todo al individuo mismo y sus comportamientos comunicativos fraguados al calor de su experiencia en la conformación de la historia del presente donde vive, piensa, siente y actúa.

En ese sentido, asumir que sólo la estructura social o el sistema de valores pueden ser suficientes para comprender el comportamiento de los individuos en la sociedad y su papel en la constitución de la realidad social de la cual son parte, es dejar de lado a los individuos mismos y su potencialidad de acción y pensamiento para intervenir lo histórico-social-cultural, vía la comunicación, sin que ello suponga, por supuesto, asumir sólo a los individuos como eje central del análisis de lo social. La propuesta que aquí se hace está enfocada más bien al análisis del todo, de su conjunto, entendido, como ya comentamos, como totalidad concreta (Zemelman, 1987; 2009).

Por lo general, el enfoque del control social que subyace a gran parte del esquema analítico de la sociología y del que beben la inmensa mayoría de los trabajos, reflexiones e investigaciones científicas de las ciencias sociales –y las del campo académico de la comunicación-, parte de la idea de la realidad social como lo dado y a través de ello se asume que lo dado configura la relación estructura social-significado social.

Sin embargo, aunque entender esto como unidad de contenido y forma autónoma de la realidad social no es en sí mismo incorrecto, sí resulta insuficiente. Si asumimos que lo social-cultural se explica sólo o primordialmente desde la existencia de estructuras y significados que preceden a los individuos, en tanto éstos están configuradas previamente a la existencia de los individuos mismos y operan con independencia de su posible incidencia o intervención, es asumir también la atadura que estos individuos presentan con respecto a ellas y cancelar prácticamente su movilidad, su pensar y su acción.

Desde esta perspectiva con la que no concordamos, se otorga un papel central a las estructuras y significados en tanto preexisten al individuo del presente, quien nace inserto ciertamente en una configuración específica de ellas. Pero, origen no significa destino. Si bien el ser humano desde su nacimiento se halla inmerso en un escenario social y cultural que le precede históricamente, ello no implica que su paso por la vida ocurre siempre sin afectar dicho escenario o su propia trayectoria de vida en él desde su misma participación e inmersión.

Por su parte, y en contraposición con la visión del holismo metodológico antes sucintamente descrito, el individualismo metodológico postula lo contrario; esto es: que la acción individual configura las estructuras sociales. Nosotros concordamos con este planteamiento a medias; de hecho concordamos siempre y cuando se insista en la relevancia que tiene en la acción individual e intersubjetiva la preexistencia de significados y formas de pensar, sentir y vivir la vida de estos individuos como parte insoslayable del análisis de su incidencia en dichas estructuras, desde una perspectiva histórica que los involucra como actores, es decir, tomando en cuenta la correlación de fuerzas que desde sus posiciones estructurales y posturas biográficas, les hacen configurar y/o reconfigurar los sentidos y formas de vida en la que nacieron insertos, y de las que logra desprenderse su acción, aunque no de manera determinante.

En ese sentido, el problema o separación analítica que postulan cada uno por su parte el individualismo y el holismo metodológico quedaría cancelado por falso. Para nosotros, como lo venimos sosteniendo hasta el momento, el análisis de lo social se imbrica en ambas dimensiones. Eso constituye el meollo de lo dado-dándose que anunciara magistralmente Zemelman (2009), haciendo visible la dimensión de los significados, las formas de pensar, sentir y vivir la vida como también lo pensó Elías (1990; 1994); estas últimas, en su conjunto, son las que guían y orientan, a nuestro juicio, la acción tanto individual como social en términos de lo dado-dándose debido a la manera en que todo ello configura el cúmulo de saber que estructura la consciencia o subjetividad histórico-social de una época, de un tiempo-espacio específico.

Así, como hemos podido ver, se imbrican dialéctica y estocásticamente el individuo biológico y su subjetividad emocional, con lo social, lo histórico y lo cultural en una misma ecuación analítica que no puede soslayar la proyección de la expresión de los significados de la experiencia vital en su devenir. Por ello, insistimos, el análisis social deberá observar los fenómenos sociales desde esta encrucijada, a la manera de una coyuntura capaz o no de generar transformaciones sociales y políticas. Esta coyuntura se construye en parte a partir de lo que Maturana (2015) ha definido como el entrelazamiento entre emocionalidades y racionalidades. El resto, pues, es historia; o sea, depende de la relación pasado-presente-futuro desde donde se explica, o al menos es plausible explicar por simple jerarquía del orden de la acumulación, la dinámica del comportamiento social en un tiempo-espacio determinado.

CONCLUSIONES

En la parte final de este libro, como todo cierre, intentaremos sintetizar lo que aquí se ha planteado; sin embargo, debido a la naturaleza de los temas tratados, pretendemos más bien elaborar resúmenes amplios sobre la base de su interrelación.

Partiendo de ello, las conclusiones que aquí abonamos estarán separadas en tres rubros: lo concerniente a la comunicación, lo concerniente a la relación entre comunicación y concepto de realidad social dándose en lo dado, y lo que tiene que ver, en función de lo anterior, con el trabajo de investigación en la ciencia social.

I.

La ciencia y el método científico en el que se ampara nos obliga a plantear necesariamente investigaciones de carácter dialéctico, pues sólo desde un pensar dialéctico, que es lo que configura el pensar epistémico-metodológico sobre el que nos hemos centrado en este libro, es posible captar el movimiento de esa realidad escurridiza, inédita, siempre teniendo lugar que es la realidad social.

Así, el mecanismo de contrastación que hemos definido antes desde el plano de la argumentación lógica siempre en correspondencia con la realidad que se estudia, si bien pasa por el rigor conceptual antes mencionado, abona asimismo a un pensar epistémico que dista mucho del pensar teórico sobre el que normalmente anclamos nuestra actividad científica los científicos sociales.

Zemelman (s/f-a) señala con razón que la falta de consciencia en torno al desajuste entre teoría y realidad, provoca un desajuste en los mecanismos de denotación de la misma. Ello sugiere a su vez un problema que no se resuelve desde la teoría puesto que el problema mismo es en esencia teórico. Señala el autor que cualquier teoría, por más brillante que sea, siempre corre el riesgo de desfasarse de la realidad, debido a la naturaleza intrínsecamente mutable de esta. Así, como se puede ver, se trata de un problema que hay que resolver epistemológicamente, es decir, desde el discurso de la colocación de la ciencia que el propio autor ha planteado (Zemelman, s/f-b).

Este pensar epistémico-metodológico, en sus palabras, permite resolver la relación de conocimiento que se establece con esa misma realidad que se pretende estudiar, aprehender, comprender, nombrar. En ese sentido, el pensamiento teórico al remitir a sus propios contenidos genera siempre un discurso predicativo, es decir, atributivo de propiedades, generando así mediante ello afirmaciones sobre la realidad. El pensamiento teórico –a diferencia del pensamiento epistémico-metodológico que es el que aquí se pondera– siempre contiene contenidos organizados, dando a la luz proposiciones altamente precisas que –desde ese mismo atributo de precisión– terminan por encasillar a priorísticamente a la realidad que se intenta indagar.

En cambio, el pensamiento epistémico-metodológico que se propone desde la epistemología crítica zemelmaniana, evade los predicados y hace centro en las preguntas, tal y como lo hemos referido. Ello no implica, no obstante, hacer de las preguntas una mera conjetura. Tal y como lo señala Zemelman (s/f-a), el pensamiento epistémico-metodológico se coloca ante las circunstancias sin anticipar ninguna propiedad de ellas. Aquí, como se puede ver, se vuelca el problema hacia el nombrar como actividad predicativa, teórica.

El problema que a esto subyace, como ya hemos señalado, es –como planteara acertadamente Bachelard (1978)- el de ponerle nombres viejos a realidades nuevas, lo que va estrechamente vinculado a la errónea idea de que la realidad social, por no tener un nombre claro a la hora de interrogarla, es innombrable *per se*. Ciertamente se trata de un pensamiento a contra corriente. Si apelamos a la famosa sentencia de Lakatos (1975) cuando afirma que la construcción de conocimiento avanza en la medida en que la razón se ha podido pensar en contra de la razón, es posible entender cómo es de necesario realizar la ruptura teórica para abandonar las “certezas” que nos constituyen en tanto han abonado a la explicación del mundo que habitamos y de nosotros mismos.

Pensar en contra de dichas certezas impide quedarnos atrapados en contenidos definidos de antemano, posibilitando el distanciamiento necesario con respecto a ellos para poder desarticularlos y empezar así, con el pie derecho, a transitar el camino de la búsqueda de significaciones con las que nombrar la realidad que estamos tratando de pensar y comprender.

Mientras más rigurosos y lógicos nos parezcan los conceptos antes construidos, más nos alejamos de la posibilidad de salirnos del discurso teórico al interior del cual se cobijan. Las historias conceptuales que nos ha legado Koselleck (2004), hablan elocuentemente en esa dirección. Hay que distanciarse de esos constructos teórico-conceptuales si deseamos realmente pensar epistémicamente la realidad social; de ahí la insistencia de Zemelman (s/f-a) en la necesidad de recurrir a las categorías.

Desde el punto de vista de este autor, las categorías no tienen un contenido preciso, y en ese sentido pueden adquirir valores distintos. Zemelman (s/f-a) las llama posibilidades de contenido, en tanto objetos de referencia de construcciones teóricas diferentes. Es así que el empleo de categorías en lugar de conceptos con contenidos predicativos claros, contribuye al pensar epistémico-metodológico en la medida en que este pensar se constituye pre-teóricamente.

Las categorías no explican, sino que permiten pensar para nombrar comprensivamente la realidad social desde la construcción de una relación de conocimiento que va emergiendo de su articulación con otras categorías. Es ello lo que sugiere la existencia de un ángulo de análisis, una perspectiva donde los problemas adquieren sentido como tales, es decir, en términos de su susceptibilidad para teorizarse; o lo que es lo mismo: en sus múltiples posibilidades de teorización. Es ahí donde Zemelman (s/f-a) sitúa la construcción de un problema de investigación, y como se ha podido ver, esta ubicación no hace al problema uno que tenga que contestarse necesariamente desde la investigación aplicada, sino que más bien su contestación o respuesta debe abonar a la construcción rigurosa de argumentos lógicos que logren describir, comprensivamente, dicha realidad.

A propósito de ello, el rigor con que desde la epistemología crítica se piensa al interior de la fórmula desarticulación-articulación conceptual, parte de entender al concepto más que como un ente inserto en el cuerpo de una explicación concreta sobre la realidad (una teoría), como una categoría analítica, es decir, como un concepto no predicativo, sin el contenido histórico del que ha emergido. Por ello la insistencia en la desarticulación pues ante el desfase teórico con respecto a la realidad (que, como ya hemos visto, es un desfase que sucede de forma natural en tanto la realidad social, por su naturaleza mutable, es inaprehensible de forma definitiva por las teorías que en un momento dado contribuyeron a su comprensión), se hace necesario usar el concepto de manera tal que no arrastre consigo dicha explicación, toda vez que esta es, también por naturaleza propia, acotada socio-históricamente.

Lo anterior significa abdicar del trabajo científico tal cual hemos aprendido a lo largo de nuestra formación. No es una tarea fácil, pero ciertamente es una imprescindible. Y ello patentamente ese uso reconstructivo de la teoría que sugiere De La Garza (2009; 2018), que formula su pertinencia precisamente en la relación siempre helicoidal –como plantea Cortés (2015)– entre descripción y realidad. Es ello lo que configura el meollo de una aproximación no apriorística a la realidad social, poniendo en entredicho las antiguas “certezas” para permitir su abordaje de forma heurística, tal y como preconiza la lógica del descubrimiento a la que se apela desde la epistemología crítica zemelmaniana.

De esta manera, entender que la condición histórica de los sucesos en su genealogía impacta en el presente de los mismos estableciendo una particular configuración que es necesaria observar, implica así “descubrir” lo que Zemelman (1987; 1997; 2003a; 2003b; 2009, 2011) ha nombrado como la condición dado-dándose de todo fenómeno social, condición que constituye un binomio imprescindible e insoslayable en el análisis de los procesos y fenómenos sociales. Lo dado-dándose instala así una perspectiva analítica necesaria para el científico social ya que su objeto de estudio se inserta en esa dinámica.

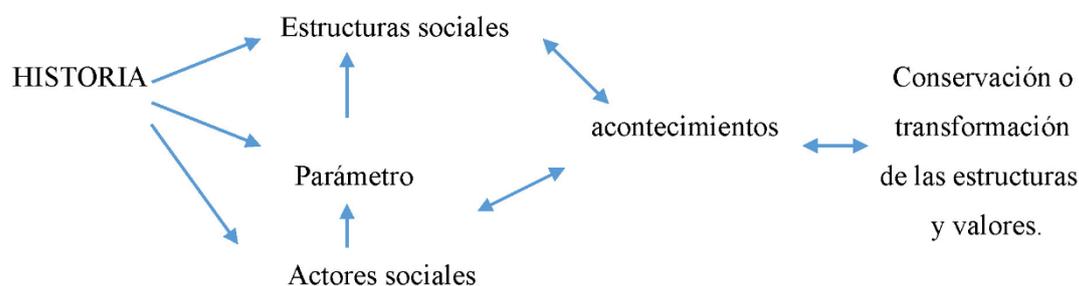
Tener en cuenta lo anterior permite fincar posturas al interior de un enfoque epistemológico ciertamente más complejo, pero también más correspondiente con las regularidades y discontinuidades que observamos y entendemos como realidad. Es precisamente ello lo que hemos nombrado como el ideal de la objetividad de la ciencia, pues los fenómenos sociales que nos interesan investigar no surgen de la nada, sino que más bien las claves de su gestación se encuentran en las mediaciones que configuran los significados resultado de la experiencia vital e histórica de los actores sociales y que son susceptibles, en principio, de adquirir cualquier valor. Así, el pasado se vincula en su relación dialéctica con el futuro a través del presente.

Lo dado, o lo que es lo mismo, lo aparentemente autónomo, en tanto ha alcanzado una explicación más allá del presente y la historia, aparece así configurando una instancia “fijada” en torno a un estado de cosas determinado, donde “fijada” significa el entendimiento de que las estructuras de relación suponen la construcción –históricamente fraguada– de un andamiaje o esqueleto que configura la síntesis simbólica (parametral) del orden en el que convergen las prácticas y los valores sobre las que se sostienen y que se asumen como dadas. Este “así son las cosas”, “así están dadas antes de que yo naciera” gesta un mecanismo psicológico que apunta por sí solo a la generación de certezas; es por tanto un mecanismo funcional para la reducción de la incertidumbre, pero también es un mecanismo funcional para el mantenimiento de un orden de cosas que evita o bordea su transformación.

La incertidumbre, como ya hemos dicho, es parte constitutiva de nuestra genealogía humana. Sólo podemos estar seguros del presente, que es donde vivimos y pensamos; y también es el *locus* de lo que nos consta en términos de experiencia y por tanto de cognición más o menos incuestionable de las cosas, el mundo y la vida misma. En el presente asumimos lo que pasa como dándose, es decir, como lo que si bien puede estar de alguna manera bajo nuestro control (y de alguna manera, pues es claro que el mundo social no depende sólo de nosotros), está atravesado por un sinfín de factores que pueden variar de un momento a otro la configuración misma de la estructura en la que dicho presente se asienta.

El presente es un campo minado de incertidumbres y sólo la consciencia de una dimensión histórica de la experiencia permite hacer emerger el abanico de sus posibilidades. Por ello, aunque la historia no es ni puede ser un resumen de las frecuencias de un suceso, sino más bien una coyuntura en tanto conjunto de las continuidades y discontinuidades del acontecer que hacen posible la probabilidad de la frecuencia misma, el error posible en este traslape tiene que ver con la idea misma de predicción, pues predecir desde lo histórico es un sinsentido.

Más bien lo que aquí planteamos es la necesidad de la perspectiva histórica para comprender lo social en su propia constitución, lo que a nuestro juicio necesariamente pasa por visibilizar las condiciones objetivas y subjetivas latentes que cristalizan en ella. La comprensión histórica en ese sentido tiene más de proyecto de comprensión que de predicción. La propuesta metodológica antes esbozada puede sintetizarse de la siguiente manera.



El esquema anterior debe leerse en toda su complejidad porque la historia, en tanto proceso de constitución de la posibilidad del presente (Bloch, 2004), también supone la lectura de una configuración particular de lo social a través de la participación nunca soslayable de los actores sociales en el escenario social a partir de la correlación de fuerzas siempre cambiante –al menos potencialmente- entre ellos.

De esa manera, los actores sociales que logran imponer vía la comunicación, por ejemplo, su parámetro –entendido este como un mecanismo para orientar y regular el sentido de la vida para los miembros de una comunidad- deben asegurar también la pervivencia y reproducción de los valores y significados propios de dicho parámetro a través de estructuras sociales (el lenguaje y las relaciones sociales, entre ellas) que le sirvan de mecanismo para su emergencia, reproducción y conservación.

Lo que entendemos normalmente por cultura, fundamentalmente en términos de cultura dominante, no es más que la síntesis valórica (en función de los significados del mundo o la realidad física, social y simbólica) que se fragua a partir de esa correlación de fuerzas a la que antes hemos aludido. Es ello a lo que Zemelman (2009) se refiere cuando habla de la importancia de las estructuras parametrales que, por supuesto, la práctica comunicativa contribuye tanto a reproducir como a transformar.

Por eso, todo sistema de valores (léase parámetro) al concretarse u objetivarse en una estructura social determinada, la interviene a través de la acción comunicativa, expresiva, de los actores sociales, tanto en aras de su transformación como de su conservación y reproducción. Ello permite visibilizar la lucha entre dichos actores (con sus matices antagónicos y de negociación también en muchos casos), misma que se visibiliza y adquiere su carácter pleno de lucha social en el terreno de las relaciones sociales, donde el triunfo de unos actores y sus significados sobre otros formalizan —a través de las estructuras institucionales ya dadas, o bien transformadas— la emergencia de determinado orden social.

Así, el mantenimiento o conservación de las estructuras sociales no puede más que fraguarse en el mantenimiento o conservación de la correlación de fuerzas entre los actores sociales, dadas fundamentalmente a través de la lucha por el poder simbólico que se detenta a través de las prácticas comunicativas; de ahí que los actores sociales —en pleno uso de la estructura social en la que la dominación se ampara como posición social ventajosa a lo Bourdieu— luchen también por la construcción de mecanismos y la adquisición de recursos que les permitan mantener y/o transformar dichas posiciones y con ello mantener y/o transformar también el poder sobre el resto de los actores sociales, sus significados y la estructura social en la que se objetivan.

II.

Entender lo anterior es, a nuestro modo de ver, una manera plausible de acercarnos a la comprensión del futuro —en tanto posible— en el presente, toda vez que la fuerza de la contingencia coyuntural a la que la vida misma nos aboca sin remedio, se imbrica en su propia constitución.

Como ya se ha comentado, poder pensar el futuro es una facultad propia de los seres humanos dado el desarrollo de sus capacidades de imaginación a partir del desarrollo del neocórtex cerebral (Damasio, 2016; Mora, 2005; Sagan, 2016), pero como dijera Bloch (2004) esta capacidad de pensar el futuro se activa justamente a raíz de las contradicciones siempre activas del presente, y estas contradicciones no hacen más que evidenciar el agotamiento de un modelo de relaciones sociales, es decir, de una configuración dominante de lo social en función de la correlación de fuerzas que históricamente se ha establecido a partir de su propia conformación. Ello confirma también el agotamiento del sistema de significados que configura la cultura, garantizando así la emergencia de su transformación, que es lo que permite a su vez contribuir con la transformación del parámetro.

Así, desde las prácticas comunicativas se configura la realidad social partiendo de cuánto impacte la significación de la experiencia (entendida como momento previo al presente, es

decir, como pasado), el uso comunicativo de dicha significación (que se configura a través de una acción comunicativa, expresiva, en el presente) y la manera que todo ello, inserto en condiciones socio-históricas concretas que adquieren cristalización cabal en un tiempo-espacio determinado, configura la posibilidad de la acción social posible (el futuro).

De esta manera, se hace evidente cómo la correlación analítica pasado-presente-futuro vía la comunicación sirve para comprender al propio presente, desde ese peso de lo incierto desde el cual se configura, en torno a la conservación/transformación de la estrecha relación que a la manera de constelación (Zemelman, 2009) configura la relación entre acontecimientos, circunstancias, significados y actores sociales.

Como se puede ver, más allá de lo comunicativo, la unidad dialéctica que evidencia lo anterior entrelaza indefectiblemente al pasado, al presente y al futuro en una dimensión cuasi azarosa, estocástica; de lo que se desprende el sentido potencial de su falsabilidad como propuesta teórica resultante. El pensar científico responde así al pensar epistémico-metodológico como pensar complejo de la ciencia que de no mantenerse como ideal corre el riesgo de favorecer narrativas incorrectas e incluso perniciosas para la ciencia misma.

Hoy en día, asistimos por ejemplo al trastocamiento del ideal de progreso de la ciencia que fundara la Modernidad, un ideal que está mayormente atado al sentido de nuestra supervivencia como especie, en tanto desde ella se garantiza (o más bien, se intenta garantizar) las condiciones óptimas para una supervivencia que apunte a la calidad de vida, especialmente ya no en términos de especie, sino en términos de individuo y de calidad de vida desde el punto de vista ciudadano.

Libertad, secularización y progreso se constituyeron desde la Modernidad en una trilogía inseparable, y el pensamiento postmoderno –aunque no sin razón- las atacó sin piedad, haciendo de la razón el meollo de su enfrentamiento. Esto fraguó el socavamiento de la ciencia en su teleología, o si se prefiere en su ideal. Pero en lugar de proponer qué sustituiría el socavón de la razón de la ciencia, los postmodernos se contentaron con dejar el “hueco”, metiéndonos a todos en un problema tal del que las ciencias sociales no han logrado recuperarse del todo.

Actualmente pululan un sinnúmero de investigaciones en ciencias sociales que han abandonado –probablemente de manera inconsciente- su pretensión de incidencia en el futuro; de ahí el resquebrajamiento o simplemente soslayo de los análisis históricos y de ahí también la asunción más o menos concomitante del entendimiento de lo social como algo dado y no como algo dándose en lo dado.

Dentro de los presupuestos del pensar epistémico-metodológico en el que aquí hemos hecho eco, tal y como ya hemos comentado, resulta insoslayable tener en cuenta esta doble condición del presente para el análisis científico de lo social, donde los fenómenos comunicativos, como ya hemos señalado, facturan un papel fundamental.

El binomio dado-dándose es pocas veces asumido a cabalidad en el tratamiento de lo social puesto que implica pensar en la relación, a nuestro entender estrechamente indivisible, entre la configuración de las estructuras sociales y los sistemas de significados que subyacen a dichas estructuras al interior de una correlación histórica de fuerzas determinada por la

experiencia histórica y biográfica disímil, desigual, entre los actores sociales involucrados. Se trata, en suma, de un pensar complejo y helicoidal.

En ese sentido, ajustar nuestra reflexión metodológica y epistemológica a esta realidad siempre cambiante –al menos en potencia– surcada por el cúmulo de conocimientos científicos y no científicos que impactan en la acción, el pensamiento y los sentimientos que los individuos y grupos sociales construyen y proyectan comunicativamente siempre al amparo de sus experiencias de vida en los procesos históricos de socialización a los que están abocados a vivir en tanto seres sociales, permite abonar a la metáfora helicoidal del pensar científico que aquí hemos intentado conceptualizar, junto a los postulados de la epistemología crítica, como pensar epistémico-metodológico.

Tratando de sintetizar lo que consideramos son los factores que inciden en la configuración de lo social-histórico-cultural que se asienta a través de la construcción y proyección expresiva de los significados derivados de la experiencia, los tres aspectos que consideramos fundamentales para pensar epistémica y metodológicamente el análisis de lo social son: las estructuras sociales, la acción de los sujetos sociales y el sistema de valores dominante que configura y guía, respectivamente, a las estructuras y acciones, y que ya vimos que es dependiente –al menos en su potencialidad– de la subjetividad de los individuos y grupos sociales y el cúmulo de conocimiento social acumulado al respecto (cultura).

El factor de las estructuras sociales revela el orden de lo dado, de lo inamovible y lo prácticamente autónomo; es decir: se rige por sus propias reglas de funcionamiento. Estas reglas se definen a nivel estructural como reglas que permiten asegurar una determinada correlación histórica de fuerzas o una determinada estructura de poder, haciendo que se conserven o reproduzcan sus formas y contenidos por medio de las prácticas comunicativas. Si la estructura de poder se mantiene o no en el presente, ello es debido al potencial de acción de la expresión entre los actores sociales, los cuales desde su subjetividad individual y colectiva “llegan” a dicha estructura no para formar parte de ella –cosa que de alguna está presente desde que nacemos y aun inconscientemente–, sino más bien para participar e intervenirla.

Ello implica que la participación o agencia social tiene lugar no sólo desde las posiciones objetivas que ocupan dichos actores en el espacio social, sino también desde las percepciones subjetivas que han configurado durante su ciclo de vida proyectando su expresión consciente o inconscientemente y a partir de ello su modo de pensar, sentir y vivir la vida, así como los valores y significados que le dan sentido.

A diferencia de lo dado, vinculado a las estructuras, lo dándose es, en principio, una ruleta rusa. Nadie sabe con certeza de antemano cómo pueden impactar en la configuración de las relaciones sociales esos modos de pensar, sentir y vivir la vida desplegados bajo la teleología de la proyección expresiva de los significados propios de cada individuo, de cada grupo social, de cada comunidad. Y tampoco nadie sabe con certeza previamente cómo la configuración de las relaciones sociales en un tiempo-espacio dado, fraguada a partir de la convergencia o divergencia del entrelazamiento mutuo e inevitable entre diferentes emocionalidades y racionalidades afectará, modificando o reforzando, la estructura del orden social donde dichas relaciones tienen lugar a partir de las interacciones comunicativas o expresivas que los actores sociales gestan a través de las relaciones y prácticas sociales que, efímeras o no, establecen entre ellos.

Aunque es posible comprender históricamente el estado de las relaciones sociales del presente al interior de una correlación de fuerzas determinadas en una circunstancia histórica específica, no es menos cierto que la naturaleza dinámica del presente dada a través de las interacciones comunicativas que lo configuran, no augura necesariamente la estabilidad de dicho estado, como tampoco puede hacerlo en términos de su posible transformación. Es por ello que el presente siempre es un dándose que se ampara en lo dado del presente-pasado en tanto, de cierta forma, es fruto de él. Pero que el presente sea el fruto o el resultado del pasado sólo refiere a las posibilidades de origen de su ocurrencia y nada dice acerca de su desarrollo o desenvolvimiento en el futuro.

Si tenemos en cuenta que el presente es el instante que vivimos, que es el ahora del aquí, y el pasado y el futuro son el antes (la memoria, lo dado, la estructura) y el después (lo posible) del ahora, respectivamente, queda claro que la interrelación pasado-presente-futuro es sumamente contingente e interdependiente y siempre constante, en tanto no hay ámbito de lo histórico-social-cultural ajeno a las contingencias de la expresión humana siempre potencialmente imprevisible. Como seres vivientes, siempre tenemos un pie en sendos condicionamientos y nuestro comportamiento todo, incluyendo el socio-comunicativo, siendo condicionado por ello, que a su vez lo condiciona también.

Por ejemplo, mantener estables las expresiones humanas que gestan las circunstancias desde las que se configura un orden dado de relaciones sociales en el presente, por lo general obedece a una buena gestión del poder (ya sea para crear consenso, o bien a través del sometimiento eficaz). Sin embargo, no hay que perder de vista que esta gestión eficaz del poder a través de la cual se mantiene, conserva y reproduce legítimamente un cierto estado de cosas en lo social puede deberse también –y correlaciona con el condicionamiento anterior– a la inconsciencia de los actores sociales para transformarlo, asumiendo la realidad social como un karma, como “esto es lo que es” o el famoso “así son las cosas”. La comunicación, en este escenario, proyecta una expresión normalizada.

En cambio, cuando la estabilidad social se ve socavada es porque ocurre la acción contraria. La comunicación no se normaliza, sino que se transgreden sus tipos, formas y/o contenidos, transformando así los tipos, formas y contenidos de las relaciones sociales que se gestan a partir de las interacciones comunicativas que tienen lugar en lo social. La articulación pasado-presente-futuro se torna aquí inteligible, fracturándose y forzando así una nueva configuración, sea esta radicalmente distinta o no.

Si bien nacemos en el marco de una cultura y una sociedad que tiene sus reglas de operación configuradas históricamente, el hecho de nacer y dar nuestros primeros pasos en la vida no garantiza por siempre que nos conformemos con los que nos tocó. Ni siquiera garantiza que asumamos el pensar, el sentir y el vivir de nuestra comunidad de origen, o que asumamos y defendamos sus valores a ultranza pues si bien en la socialización se nos abre el mundo al mundo del otro desconocido (encontrando en ello coincidencias y divergencias), es también gracias a nuestra capacidad de sentir y significar lo que sentimos vía la experiencia propia, biográfica, individual y colectiva que podemos, en principio, construir un sistema de representaciones también propio a partir del cual proyectarnos expresivamente, comunicativamente.

Por supuesto que este sistema propio de representaciones va insertándose también –y a veces de manera muy rápida y relevante– en el sistema de representaciones de la comunidad en la

que nos desarrollamos, y por supuesto es cierto también que nuestras posibilidades de resistir a esta convergencia no son infinitas ni claras. Hablar una misma lengua, regirse por los mismos dioses, comer la misma comida, vestirse de la misma manera, sancionar lo sancionable desde un sistema de reglas que nos antecede, etc., todo eso es cultural y lo aprendemos, lo que logra tener un impacto bastante grande en la configuración de nuestra identidad, nuestro sentido de pertenencia y por supuesto en lo que proyectamos comunicativamente.

Sin embargo, no hay que descuidar el hecho de que esto puede subvertirse, y es posible porque los seres humanos tenemos la capacidad de hacerlo. El poder de esta capacidad no obstante no es total, pues siempre tiene fisuras e imposibilidades. Pero no debemos olvidar que la facultad de poner en marcha nuestro libre albedrío está siempre presente, y esto puede acrecentar el diámetro de las fisuras, volviendo posible lo pensado antes como imposible.

En ese sentido, los seres humanos siempre podemos transformar el mundo en el que vivimos, y desde la propuesta que aquí hacemos esta transformación comienza por la construcción de significados sobre la experiencia que luego deben ser proyectados expresivamente en lo social a través de las interacciones comunicativas que sí o sí estamos obligados a sostener, aunque para ello debemos sentir al menos cierta inconformidad –ya sea consciente o inconscientemente- con un orden de cosas en particular.

Por eso, ya sea que lo transformemos o no, es plausible pensar que a partir de la información (intelectiva y/o emocional) con la que “llegamos” a la relación social fruto de nuestra experiencia en el mundo, podemos tener una idea más o menos clara de lo que somos y del lugar que ocupamos en la realidad social, configurando así una relación con el mundo del otro, sus emociones, sus valores, su posición social, etc., que es esencialmente expresiva, en tanto dice de quienes somos, de quienes hemos sido y de quienes podemos ser.

En consecuencia con lo anterior, es plausible pensar que las interacciones comunicativas configuran las relaciones sociales, tanto las interpersonales como las colectivas –mediadas o no por dispositivos institucionales de toda índole- adquiriendo una configuración particular que variará en dependencia de lo anterior, así como de las condiciones histórico-sociales concretas de lo dado-dándose en el presente donde ocurren.

Si se participa en dichas relaciones asumiendo que lo dado es lo que es y que es imposible su reversión, es bastante probable que la correlación de fuerzas no se modifique, contribuyendo así a estabilizar el sistema de poder del orden social-cultural dado en cuestión. De manera contraria, si se participa de forma tal que se asuma la contingencia misma del instante en que dicha relación se da, es plausible dar comienzo a una lucha o disputa por dicha transformación que no es más que una confrontación no lineal –en tanto atravesada por resistencias que articulan retrocesos y avances disímiles- que favorecerían el movimiento de esa correlación de fuerzas a favor de la posesión, la legitimación y la conservación de ciertos significados en detrimento de otros, pudiendo así, incluso, transformar las estructuras, tanto las sociales-histórico-institucionales, como las parametrales a las que apela Zemelman, donde aquellas se objetivan.

En dependencia del carácter o naturaleza de dicho movimiento, éste será lento e imperceptible (vía democrática y garantista en términos políticos), o bien radical (las revoluciones, por ejemplo), lo que, en el largo o el corto plazo, respectivamente, favorecerá

la transformación de lo social y de lo cultural, en el entendido que toda transformación social supone la transformación del sistema de valores dominante en el cual se asienta. Esto, debemos aclarar, en ningún momento nos garantiza un cambio para mejor; sólo es posible referir la posibilidad del cambio y nada más.

Es por ello que insistimos en que lo social y lo cultural no son ámbitos históricos separados de lo individual-biológico. Como ya hemos visto, las emociones y afectos son potentes configuradores de la subjetividad y la conciencia humana, y su papel en la construcción de las relaciones e identidades sociales permiten su configuración a través de la lucha y negociación por la legitimidad de las mismas al amparo del sistema de valores, creencias y significados en las que se asientan en la arena social.

Estas identidades y relaciones siempre se actualizan de manera concreta en la relación social históricamente posible para construir o actualizar ámbitos y sentidos de pertenencia e identificación subjetiva y social, de manera que las emociones y los afectos que configuran las percepciones y representaciones más o menos complejas de los individuos y grupos sociales establecería una dependencia con respecto a la estructura lógico-emotiva individual y colectiva que subyace históricamente a la dinámica histórica misma de lo social y lo cultural.

En consecuencia con lo anterior, el abordaje que hemos propuesto en torno al pensar epistémico-metodológico para el análisis de lo social desde la articulación biología-cultura, deberá suponer necesariamente la interrelación entre dos niveles de análisis: un nivel macro, vinculado a los condicionamientos propios que ejerce la estructura social en los individuos y grupos sociales en la configuración de las relaciones sociales, y un nivel subjetivo donde se configura y tiene lugar la construcción de la subjetividad tanto a nivel individual como social.

No obstante, al estar condicionados estos últimos procesos también desde el punto de vista neurobiológico (Damasio, 2000, 2015a; 2015b; 2016) y Mora (2005) y psicológico (Moscovici, 2001; Jung; 2005; Lacan, 1989), a través de la configuración de las sensaciones y emociones que constituyen el sustrato biológico de las estructuras parametrales o representaciones culturales, ello hace patente la necesidad de un abordaje más incisivo en torno al papel de lo subjetivo y lo histórico en torno a la cultura y lo social tanto en términos lógicos o racional-cognitivos, como en términos psicológicos y emocionales.

Con ello es posible evidenciar, como comentamos con anterioridad, que la división epistemológica entre individualismo y holismo metodológico constituye un falso dilema pues tanto el nivel de las estructuras como el nivel de los individuos participan de la configuración de lo histórico-social-cultural. Es a esto a lo que le hemos llamado pensar epistémico-metodológico, al amparo de la epistemología crítica aquí esbozada.

III.

Ante la imposibilidad perceptiva del ser humano para ver o constatar el movimiento de la realidad, tal y como aquí hemos considerado, este es sólo susceptible de entenderse al interior de un parámetro temporal. No hay movimiento en lo social que pueda explicarse fuera del tiempo. La razón es simple: el análisis del tiempo, o para ser más precisos, de la temporalidad

de los fenómenos sociales, permite advertir las coyunturas históricas como quiebres o puntos de inflexión de lo dándose en lo dado.

Ello a su vez posibilita ubicar los escenarios donde ocurren estos quiebres. Estos escenarios, tal y como aquí se ha propuesto, se entienden a partir de los fenómenos comunicativos que en tanto fenómenos de acción social son susceptibles de ser entendidos como fenómenos dándose, siempre en movimiento, debido a su propia naturaleza dinámica.

La comunicación es un fenómeno que siempre se está dando, que siempre se está haciendo, en tanto tiene lugar por medio de la relación de socialidad del individuo con su entorno, que es lo que fragua la interacción social entre individuos y grupos sociales. En ese sentido, podemos decir que la comunicación es parte constitutiva en la configuración de la historia, del devenir humano en sociedad, de manera que desde ella –como bien ha advertido Luhmann (1996)- es posible estructurar lo social.

La propuesta de la epistemología crítica, de la mano de Zemelman, ha servido así para postular que a los fenómenos sociales les subyace una dimensión comunicativa insoslayable que es donde anidan los escenarios de quiebre que hacen de la realidad social una coyuntura histórica. Es ahí, en dicha coyuntura, donde esta epistemología ha puesto el acento en tanto clave del análisis social, y donde nosotros a partir de ello hemos situado a la comunicación como dimensión constitutiva de la acción social.

La comunicación, así entendida, en tanto mecanismo para la socialidad, constituye el basamento de toda acción social. El uso expresivo de los significados que los sujetos construyen a lo largo y ancho de su experiencia de vida como individuos y seres sociales, configura la expresión comunicativa del sujeto que a través de ella afirma su existencia identitaria, es decir, su sentir y su pensar. La acción comunicativa, así vista, es una acción expresiva que sirve de caldo de cultivo para la interacción social, o sea, para la interacción sujeto-sujeto que configura, como es posible advertir, una relación de experiencia histórica intersubjetiva.

No se trata aquí de comprender a lo comunicativo como aquello que es común, que se comparte a partir de un código de entendimiento mutuo; sino más bien como un fenómeno de afectación mutua que potencialmente transforma la realidad social en la medida en que se va dando, a partir de la manera en que potencialmente –también- transforma o modifica los significados que conforman el mundo de la vida de los sujetos y grupos sociales en interacción, y por consiguiente a los sujetos mismos en función de su propia constitución histórica.

Así vista, la comunicación afirma la transformación, el movimiento, traduciéndolo a la realidad social a través de las relaciones sociales que a partir de ellas es posible establecer. De esta manera, es factible sugerir que el tipo, forma y contenido de la comunicación halla una suerte de correspondencia con el tipo, forma y contenido de las relaciones sociales; esta correspondencia, creemos, se factura de forma interdependiente pues si bien la comunicación contribuye a la gestación de las relaciones sociales, la rigidez de éstas –dada por los roles sociales que en ellas se articulan- también abona al tipo, forma y contenido de la comunicación.

Sin embargo, insistimos: aunque las relaciones sociales están ciertamente acotadas por el nivel de las estructuras sociales donde los agentes comunicativos se inscriben en tanto agentes sociales, entender el papel de la comunicación en su constitución permite también pensar la manera en que lo subjetivo –con toda la carga psicológica y afectiva que ello conlleva– participa en ellas.

De acuerdo a lo anterior, como se puede notar, la definición de comunicación que hemos intentando construir a lo largo de este libro se instala como categoría heurística para pensar lo social-histórico, en tanto el fenómeno comunicativo se concibe como parte fundante del mismo, fraguando su dinamismo.

En ese sentido, la vitalidad de la comunicación reverbera como agente de posibilidad para la transformación históricamente posible de la realidad social, lo que a nuestro juicio –como esperamos haber podido demostrar– configura el acceso metodológico a lo dándose de dicha realidad, contribuyendo así, desde una perspectiva comprensiva y procesual, a su abordaje científico. Desde estas premisas, el estudio de la realidad social será capaz de decirnos cómo ésta se ha constituido en lo que es. O lo que es lo mismo: cómo la realidad social del presente, desde el movimiento intrínseco que la configura potencialmente como inédita y única, se ha constituido históricamente en lo que, cuando la observamos, creemos, y damos por hecho, que es.

A partir de lo anterior, la comunicación viva revela así el movimiento de la realidad social, demandando desde su comprensión el posicionamiento de una unidad de análisis compleja, pero inevitable: la articulación entre subjetividad, historia y acción, la cual aparece manifiesta por medio de la expresión de los individuos y grupos sociales que se configura desde la acción social. De más está decir que es esta acción social la que constituye, así vista, la expresión comunicativa misma; de manera que postular a la comunicación como motor de lo social hace precisamente de ello la vía para la comprensión de la realidad que la propia dinámica social a su amparo permite configurar.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, J. (1997). *Las teorías sociológicas después de la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: GEDISA.
- Alexander, J. (2000). *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. México: FLACSO.
- Ayala, F. J. (2017). Dos revoluciones: Copérnico y Darwin. En N. Cuví, et al. (eds.), *Evolucionismo en América y Europa*, 17-28. México: UNAM.
- Bachelard, G. (1978). *La filosofía del no*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México: FCE.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Braudel, F. (1979). *La larga duración en La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
- Bruner, J. (1996). Realidad mental y mundos posibles: los actos de imaginación que dan sentido a la experiencia. Barcelona: GEDISA.
- Cortés, F. (2015). Desarrollo de la metodología en ciencias sociales en América Latina: posiciones teóricas y proyectos de sociedad. *Perfiles latinoamericanos*, 45, enero-junio, 181-202.
- Damasio, A. (2000). *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Andrés Bello.
- Damasio, A. (2015a). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Ciudad de México, México: Editorial Paidós Booket.
- Damasio, A. (2015b). *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Ciudad de México, México: Editorial Paidós Booket.
- Damasio, A. (2016). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Ciudad de México, México: Editorial Paidós Booket.
- De La Garza, E. (2001). Subjetividad, cultura y estructura. *Iztapalapa* 50, enero-junio, 83-104.
- De La Garza, E. (2009). El uso crítico de la teoría de Hugo Zemelman: una mirada 20 años después. Prólogo a la Segunda Edición de *El uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*, 25-28. México: Instituto Politécnico Nacional.
- De La Garza, E. (2018). *La metodología configuracionista de la investigación*. México: Gedisa.
- Di Paolo E. (2005). Autopoiesis, adaptivity, teleology, agency. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, 97-125.

Di Paolo, E. (2009). Extended life. *Topoi* 28, 9-21.

Di Paolo, E.; Rohde M.; De Jaegher, H. (2010). Horizons for the enactive mind: values, social interaction, and play. En Stewart J, Gapenne O., Di Paolo E. (eds) *Enaction: towards a new paradigm for cognitive science*. Cambridge: MIT Press.

Di Paolo, E. (2015). El enactivismo y la naturalización de la mente. En D.P. Chico y M.G. Bedia (Coords.), *Nueva ciencia cognitiva. Hacia una teoría integral de la mente*. Madrid, España: Plaza y Valdés.

Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales en la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal.

Durkheim, E. (2003). *Las Reglas del Método Sociológico*. Buenos Aires: Ediciones del Libertador.^[1]_[5EP]

Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.

Elías, N. (1994). *La teoría del símbolo*. Barcelona: Península.

Ferraris, M. (1999). *La imaginación*. Buenos Aires: Visor.

Follari, R. (2000). Estudios Sobre Postmodernidad y Estudios Culturales: ¿Sinónimos?. *Revista Latina de Comunicación Social*, no. 35.

Foucault, M. (1997). *La arqueología del saber*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fuentes Navarro, R. (2011). Condiciones institucionales para la práctica de la investigación académica de la comunicación: la persistencia de la triple marginalidad en México. En E. Sánchez Ruiz (coord.), *Qué pasa con el estudio de los medios. Diálogo con las ciencias sociales en Iberoamérica*, 15-55. Zamora, España: Comunicación Social.

Freud, S. (1984). *El malestar en la Cultura*. México: Alianza.

Fuster, J. (2018). *Neurociencia. Los cimientos cerebrales de nuestra libertad*. México: Paidós.

Galarsi, M. F.; Medina, A.; Ledezma, C.; Zanin, L. (2011). Comportamiento, historia y evolución. En *Fundamentos en Humanidades*, Universidad Nacional de San Luis – Argentina Año XII, II, 24, 89-102. Texto disponible en línea en: <http://fundamentos.unsl.edu.ar/pdf/articulo-24-89.pdf>

Gallegos, C. (2009). El uso crítico de la teoría: una reflexión autobiográfica. Prólogo a la Segunda Edición de *El uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*, 19-23. México: Instituto Politécnico Nacional.

García, R. (2000). *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de los sistemas complejos*. Barcelona: Gedisa.

García, R. (2006). *Sistemas complejos. Concepto, métodos y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinar*. Barcelona: Gedisa.

Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre las culturas y las identidades sociales*. México: CONACULTA-ITESO.
- González, F. (2005). *Comentarios a la Metodología de la investigación política de Stefano Bartolini*. Mimeo.
- Gould, S. J. (2010). *La estructura de la teoría de la evolución*. Barcelona: Tusquets.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2013). Entrevista realizada por Luis Fernando Angosto, Maneras de vivir: cultura, biología y la labor antropológica según Tim Ingold. *Revista Iberoamericana de Antropología*, 8 (3), septiembre-diciembre, 285-302.
- Jonas, H. (2017). *El principio Vida. Hacia una biología filosófica*. España: Trotta.
- Jung, C. (2005). *Obras completas*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Koselleck, R. (2004). Historia de los conceptos y conceptos de historia. *Ayer*, 53 (1), 27-45.
- Kuhn, Th. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (1989). *Escritos*. Madrid: Siglo XXI.
- Lakatos, I. (1975). La historia de la ciencia y su reconstrucción. En I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Barcelona: Grijalbo.^[1]_[SEP]
- Latour, B. (1996). *La esperanza de Pandora*. Barcelona: Gedisa.
- Lemieux, C. (2017). *Gramáticas de la acción social. Refundar las ciencias sociales para recuperar su dimensión crítica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Luhmann, N. (1996). *Teoría de la sociedad y pedagogía*. Barcelona: Paidós
- Mandoki, K. (2006). *Estética de la vida cotidiana y juegos de la cultura. Prosaica I*. México: Siglo XXI.
- Mandoki, K. (2008). *Prácticas Estéticas e Identidades Sociales: Prosaica II*. México: Siglo XXI.
- Manes, F. (2017). *Usar el cerebro. Conocer nuestra mente para vivir mejor*. Buenos Aires: Planeta.
- Marx, K. (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú: Editorial Progreso.
- Maturana, H.; Varela, F. (2009). *El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Maturana, H. (2015). *La objetividad. Un argumento para obligar*. Buenos Aires: Granica.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Planeta-De Agostini.

- Merleau-Ponty, M. (2008). *El mundo de la percepción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. [17]
- Mora, F. (2005). *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el crebro humano*. Madrid: Alianza Editorial.
- Morris, D. (2015). *El mono desnudo. Un estudio sobre el animal humano*. México: Porrúa.
- Moscovici, S. (2001). *Social representations: explorations in social psychology*. New York: New York University Press.
- Peirce, Ch. S. (1987). *Obra Lógico-semiótica. Selected Writings*. Madrid, España: Taurus.
- Popper, K. (1967). *El desarrollo del conocimiento científico, conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires: Paidós. [17]
- Quintar, E. (2009). ¿Qué sujeto se quiere formar? Prólogo a la Segunda Edición de *El uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*, 29-32. México: Instituto Politécnico Nacional.
- Romeu, V. (2016). Pensando a la comunicación y al fenómeno comunicativo. *Anuario XXIII CONECICC*, 17-55.
- Romeu, V. (2018a). *El fenómeno comunicativo*. México: Editora Nómada.
- Romeu, V. (2018b). Transdisciplina y comunicación. *Perspectivas de la comunicación*, 11 (2), 251-283. Universidad de La Frontera, Chile.
- Romeu, V. (2019a). Interacción comunicativa, relaciones sociales y discursividad social: reflexiones desde la articulación entre comunicación y lenguaje. *Question*, 1 (61), enero-marzo.
- Romeu, V. (2019b) La comunicación como expresión. Una apuesta biofenomenológica. *Revista Iberoamericana de Comunicación*, 36, 45-80.
- Romeu, V. (2019c). Los fundamentos biológicos del sentido ético de la cultura. Reflexiones sobre el presente. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época III, XXV, 49, julio-diciembre. 139-162.
- Roveli, C. (2015). *La realidad no es lo que parece. La estructura elemental de las cosas*. Barcelona: Tusquets.
- Sagan, C. (2016). *Los dragones del Edén. Especulaciones sobre la evolución de la inteligencia humana*. México: Paidós.
- Simmel, G. (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.
- Thévenot, L. (2016). *La acción en plural. Una introducción a la sociología pragmática*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Verón, E. (1998). *Fragmentos de discursividad social*. Barcelona: Gedisa.^[1]_{SEP}
- Wallerstein, I. (1996). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, A. y Varela, F. (2002). Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality. En *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1, 97–125.
- Welsh, W. (1998). Rationality and reason today. En D. R. Gordon and J. Niznik (eds.) *Criticism and Defense of Rationality in Contemporary Philosophy*, 17-31. Amsterdam: Rodopi.
- Zemelman, H. (s/f-a). Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas. México: IPECAL.
- Zemelman, H. (s/f-b). El futuro como ciencia y utopía. (Conferencia en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de la UNAM. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=8hKbd0VUCLk>).
- Zemelman, H. (1987). La totalidad como perspectiva de descubrimiento. *Revista Mexicana de Sociología*, XLIX, 1, enero-marzo, 53-86. México: UNAM.
- Zemelman, H. (1997). *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*. México: COLMEX.
- Zemelman, H. (2003a). *Los horizontes de la razón I. Dialéctica y apropiación del presente*. España: Anthropos.
- Zemelman, H. (2003b). *Los horizontes de la razón II. Historia y necesidad de utopía*. España: Anthropos.
- Zemelman, H. (2004) Historia y autonomía en el sujeto. VIII Encuentro regional de investigación. En <https://www.youtube.com/watch?v=tIrKmpZC5j4>
- Zemelman, H. (2009). *El uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- Zemelman, H. (2011). *Los horizontes de la razón III. El orden del movimiento*. España: Anthropos.



Institut de la Comunicació
Universitat Autònoma de Barcelona

incom.uab.cat